

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA



LA IDEA DE HOMBRE EN EL EXISTENCIALISMO
CRISTIANO PROTESTANTE DE
Sören Aabye Kierkegaard

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
HOMERO MARTINEZ SALAZAR

ASESOR: LIC. OMAR JIMENEZ RAMOS

SINODALES: MTRO. JOSE IGNACIO PALENCIA GOMEZ

LIC. PEDRO JOEL REYES LOPEZ

~~FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS~~ LIC. FRANCISCO MANCERA MARTINEZ

LIC. FRANCISCO MANCERA MARTINEZ



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA



COORDINACION DE FILOSOFIA

MAYO DEL 2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS:

- *A mi familia, amigos y compañeros de viaje con los que he compartido esa pequeña ilusión que llamamos vida.*
- *A todos aquellos que luchan y han sabido cazarle a la esperanza.*
- *A aquellos que sin estar en la lista, están en la lista de mi corazón.*

AGRADECIMIENTOS

- *Al Único.*
- *A la vida que me ha mostrado su justicia.*
- *A mis dos familias (padres y hermanos), abuelos y tíos que hicieron posible mi preparación.*
- *A Eder, Samy y Ray.*
- *A mi amigo Ángel Hernández, que apoyó mis estudios.*
- *Al CB que apoyó el seminario de titulación.*
- *Al Dr. Luis Guerrero Martínez, cuyos señalamientos ayudaron a fundamentar esta idea.*

Con especial agradecimiento por su apoyo profesional y amigo a:

- *Onar Jiménez Ramos: Asesor de esta tesis.*

Por sus acertadas observaciones en la revisión y enriquecimiento de este trabajo a los maestros:

- *José Ignacio Palencia Gómez*
- *Pedro Joel Reyes López*
- *Crescenciano Grave Tirado*
- *Francisco Mancera Martínez*

Í N D I C E

INTRODUCCIÓN:.....	7
--------------------	---

CAPÍTULO I: ANTECEDENTES DE LA IDEA DE HOMBRE, EN EL CONTEXTO HISTORICO, SOCIAL Y CULTURAL DE SÖREN KIERKEGAARD.

I.1) Condiciones histórico-sociales.....	11
I.2) Antecedentes históricos, míticos y religiosos.....	15
I.3) Influencias teóricas en la idea de hombre, de Sören Kierkegaard.....	19
I.4) La crítica kierkegaardiana a sus antecesores y contemporáneos.....	26

CAPÍTULO II: EL PUNTO DE PARTIDA EN EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL HOMBRE, EN LA FILOSOFÍA DE SÖREN KIERKEGAARD.

II.1) El punto de vista antropológico, religioso y cristiano protestante.....	36
II.2) El método subjetivo indirecto.....	43
a) El método subjetivo.....	44
b) El método indirecto.....	47
II.3) La repetición como propósito.....	50
II.4) La angustia y la desesperación al inicio del quehacer filosófico.....	54

CAPÍTULO III: LA DIALÉCTICA DE LA ANGUSTIA Y LA DESESPERACIÓN EN EL PROYECTO "HOMBRE".

III.1) <i>El concepto de la angustia y el Tratado de la desesperación en la concepción filosófico-teológica de Sören Kierkegaard.....</i>	56
III.2) Nacimiento y desarrollo de la angustia y la desesperación en el hombre.	
a) Nacimiento y desarrollo de la angustia.....	61
b) Nacimiento y desarrollo de la desesperación.....	69

III.3) El hombre angustiado y desesperado como tensión y síntesis.....	
a) El hombre como síntesis de dos términos antitéticos.....	72
b) El hombre como tensión y lucha entre cuerpo y alma.....	75
c) Tensión y lucha entre finito e infinito.....	77
d) Tensión y lucha entre libertad y necesidad.....	80
e) Tensión y lucha entre lo temporal y lo eterno.....	83

CAPÍTULO IV: LOS TIPOS DE HOMBRE EN QUE SE RESUELVEN LA ANGUSTIA Y LA DESESPERACIÓN.

IV.1) El hombre como proceso de actualización de la existencia.....	86
IV.2) El hombre natural: la inocencia de Adán y el hombre posterior inconsciente.....	91
IV.3) El hombre pagano: la conciencia racional del gentil y del falso cristiano.....	95
IV.4) El hombre demoníaco: reafirmación del yo y guerra contra Dios....	100
IV.5) El hombre cristiano: negación y reafirmación del yo en la divinidad.....	106

EPÍLOGO:	114
CONCLUSIONES:.....	116
REFERENCIAS:.....	119
BIBLIOGRAFÍA:.....	123

Al único:

"Señor, mi casa, en el número 74 de la rue Taibout, distrito IX de París, detrás del Trinité, ocupa el quinto piso de este viejo edificio con el que me he encariñado, a pesar de que se cae a pedazos.

Tiene un recibidor, de baldosas, detrás del cual hay una estrecha cocina. La parte de atrás [...] consiste en un comedor en el que nunca he comido, el cuarto de baño y una gran habitación en la que guardo libretos y otros tesoros terrenales.

Mi estudio es la habitación de la chimenea apagada [...], hay una gran pianola [...], un gran tablero graduable de dibujo, que yo uso a modo de caballete cuando se me antoja pintar.

Pinto cosas para mirarlas después, pero son cosas que no parecen cosas, a no ser que el que las mira se empeñe en que lo parezcan [...]; lo mejor de la casa [...es] una especie de terraza [...], donde cuando llueve copiosamente yo puedo ver, oír y tocar la lluvia [...]; cuando hace siete años, me instalé en la casa, encontré [...] tres macetas, las tres llenas de tierra, por lo que cuando hace unos días descubrí en la despensa unos ajos que estaban echando brotes los planté en las macetas y ahora estoy esperando a ver qué pasa.

Señor, te ruego que me perdones por contarte estas cosas en un momento en el que hay en el mundo tantas tribulaciones y tanta desvergüenza. Siento mucho lo de las tribulaciones y la desvergüenza; pero, por lo visto, no puedo hacer nada para remediarlas, a pesar de que, como tu recordarás, era lo que yo trataba de hacer cuando, hace casi cincuenta años, empecé a escribir".

William Saroyan

**LA IDEA DE HOMBRE EN
EL EXISTENCIALISMO
CRISTIANO PROTESTANTE DE
Sören Aabye Kierkegaard.**

INTRODUCCIÓN

En una época como la actual, cuando la fría racionalidad científica y utilitaria, la técnica y el materialismo, la sensualidad exacerbada y la superficialidad corriente se han extendido como cáncer, al grado de haber invertido los valores y amenazar con pulverizar los fundamentos sobre los que se sostiene esta criatura que llamamos hombre, considero una responsabilidad poner el grano de arena que me corresponde para buscar un poco de claridad, un indicador o faro que nos permita orientarnos en la oscuridad del mar de la vida, donde el hombre, como agónico náufrago, a punto de perecer, se angustia y desespera. Pero resultaría demasiado pretencioso querer, a través de este trabajo, dar solución a los problemas señalados. Nada más lejos de mi intención. Lo que sí considero importante es que, a través de él, pueda hacer oír un poco la voz de algunos de esos solitarios hombres de espíritu que, como Kierkegaard, siempre fueron y siguen siendo ignorados, por el solo hecho de que su punto de vista resulta molesto a un hombre que no quiere darse cuenta, ni mucho menos asumir la responsabilidad espiritual de su vida. No pretendo con esto sermonear a nadie, sino exponer racionalmente, bajo las reglas del discurso filosófico y del mismo punto de vista del filósofo mencionado, la antigua cuestión acerca de ¿qué es el hombre? Tal problema no ha sido resuelto, ni creo que lo sea de forma definitiva, porque su solución, si existe, no puede consistir en una respuesta meramente teórica, o en alguna definición conceptual; tal respuesta sólo puede ser patentizada con la vida, es decir, existencialmente. Por eso debe buscarse en el existir temporal de cada individuo. Por lo mismo, cada pueblo, cada generación y cada hombre, debe buscar y crear su propia versión de lo que significa ser hombre. En esta búsqueda hay individuos solitarios que, como Kierkegaard han vislumbrado el profundo misterio de la vida, y su experiencia puede servirnos para comenzar a sondear en nosotros mismos, rastreándonos tal vez hasta encontramos.

Al abordar el tema del hombre en la producción filosófica y teológica de Kierkegaard, tomaré como punto de referencia para mi análisis, dos de las obras fundamentales del autor: *El concepto de la angustia* y *El Tratado de la desesperación*, considerando que en ellas se encuentra tejido el nudo gordiano de su problemática sobre el hombre. aunque el

INTRODUCCIÓN

En una época como la actual, cuando la fría racionalidad científica y utilitaria, la técnica y el materialismo, la sensualidad exacerbada y la superficialidad corriente se han extendido como cáncer, al grado de haber invertido los valores y amenazar con pulverizar los fundamentos sobre los que se sostiene esta criatura que llamamos hombre, considero una responsabilidad poner el grano de arena que me corresponde para buscar un poco de claridad, un indicador o faro que nos permita orientarnos en la oscuridad del mar de la vida, donde el hombre, como agónico naufrago, a punto de perecer, se angustia y desespera. Pero resultaría demasiado pretencioso querer, a través de este trabajo, dar solución a los problemas señalados. Nada más lejos de mi intención. Lo que sí considero importante es que, a través de él, pueda hacer oír un poco la voz de algunos de esos solitarios hombres de espíritu que, como Kierkegaard, siempre fueron y siguen siendo ignorados, por el solo hecho de que su punto de vista resulta molesto a un hombre que no quiere darse cuenta, ni mucho menos asumir la responsabilidad espiritual de su vida. No pretendo con esto sermonear a nadie, sino exponer racionalmente, bajo las reglas del discurso filosófico y del mismo punto de vista del filósofo mencionado, la antigua cuestión acerca de ¿qué es el hombre? Tal problema no ha sido resuelto, ni creo que lo sea de forma definitiva, porque su solución, si existe, no puede consistir en una respuesta meramente teórica, o en alguna definición conceptual; tal respuesta sólo puede ser patentizada con la vida, es decir, existencialmente. Por eso debe buscarse en el existir temporal de cada individuo. Por lo mismo, cada pueblo, cada generación y cada hombre, debe buscar y crear su propia versión de lo que significa ser hombre. En esta búsqueda hay individuos solitarios que, como Kierkegaard han vislumbrado el profundo misterio de la vida, y su experiencia puede servirnos para comenzar a sondear en nosotros mismos, rastreándonos tal vez hasta encontrarnos.

Al abordar el tema del hombre en la producción filosófica y teológica de Kierkegaard, tomaré como punto de referencia para mi análisis, dos de las obras fundamentales del autor: *El concepto de la angustia* y *el Tratado de la desesperación*, considerando que en ellas se encuentra tejido el nudo gordiano de su problemática sobre el hombre. aunque el

tratamiento y desarrollo se extiende a la totalidad de su obra, sin que ello implique una reducción antropológica de la misma.

Como hipótesis central propongo la siguiente: según Sören Kierkegaard, el hombre es un proyecto abierto e inacabado, el cual se desarrolla entre dos saltos, el del pecado, donde el hombre cobra conciencia de su imperfección, y el de la fe, donde busca su perfeccionamiento en Dios. Esta hipótesis se sustenta en las siguientes consideraciones: el hombre es una síntesis potencial que habiendo sido puesta por Dios, se caracteriza porque en ella luchan dos términos antitéticos (el cuerpo y el alma). Esta síntesis potencial tiene que actualizarse en la temporalidad, en la existencia individual. Su realización es un acto de libertad en el cual, el hombre decide conscientemente entre dos opciones. La primera opción consiste en que, salido de las manos de Dios, éste le deja libre y entonces el hombre da el primer salto cualitativo: el del pecado, saliendo así del estado de inocencia, al cobrar conciencia de su yo antitético inmanente que, al ser colocado frente a Dios por su acción pecaminosa, se convierte en un yo teológico trascendente. En este punto, ya frente a Dios, tiene que decidir libre y voluntariamente por dar o no el segundo salto. Si elige el camino del pecado y la desesperación, donde al agudizarse el primero se potencializa la segunda, se va convirtiendo en un hombre demoníaco que desesperando del bien, le hace la guerra a Dios. Por otra parte, si elige la segunda opción, que es el camino contrario, ocurre que después de haber dado el primer salto del pecado y estando frente a Dios con su yo teológico, el hombre se decide por el camino de la redención, dando el segundo salto, el de la fe, al aceptar a Cristo por creer que Dios vino al mundo en forma de hombre para pagar con su vida por los pecados cometidos por él. Cuando esto sucede, el cristiano sincero, que no engaña la posibilidad, inicia una lucha espiritual que puede llevarlo de la inmanencia a la trascendencia, de lo temporal a lo eterno, que será la única manera de pasar de ser un hombre desesperado a un hombre pleno, en el ejercicio de todas sus potencialidades materiales y espirituales y en comunión con la divinidad. Sin embargo, en ninguno de los casos señalados, este se presenta como algo acabado, pues siempre se está, alejando o acercándose al bien.

El desarrollo de la investigación tiene como encuadre teórico la filosofía existencial cristiana y protestante de Søren Aabye Kierkegaard. Además considero el marco histórico, social y cultural en que se origina y desarrolla su concepción filosófica y teológica, a fin de rastrear las causales y antecedentes de la nueva idea de hombre de la que es portador. En dicho contexto de crisis material y espiritual, el hombre emerge como problema para sí mismo. Entonces la filosofía se presenta como una reduplicación de la vida: la filosofía expresa la existencia del hombre que la produce. Por ello, analizar y exponer la filosofía de Kierkegaard equivale a hacerlo con su propia vida, con su angustia y desesperación, con sus desgarramientos; con su posibilidad y acceso, a la fe o a la incredulidad. Por otra parte, no se puede tratar a este autor sin comprometerse, sin adoptar una posición personal. A Kierkegaard se le rechaza o se le acepta, pero no se puede permanecer indiferente ni al margen, y cualquier estudio que pretenda la objetividad pura, no comprometida, adolecerá por lo mismo de los factores interpretativos que sólo se dan con el compromiso, como lo son: la intuición, la emoción, la sensibilidad; la fe o la incredulidad, etc. todos ellos característica ontológica y distintiva del existente.

El propósito que me mueve a realizar este trabajo es el de esclarecer, describir, y de ser posible, definir lo que Kierkegaard entiende por hombre. En este empeño me encuentro con la dificultad de que, en un autor tan prolífico y complejo, además de tan diversamente interpretado, las limitaciones son muchas, comenzando con las propias de quien realiza la investigación. A su vez, por lo que respecta a los límites teóricos, estos se circunscriben a la misma concepción idealista y subjetivista del filósofo en cuestión, pues no me propongo realizar crítica alguna desde una perspectiva diferente, ya sea sociológica, materialista, psicológica u otra cualquiera.

La propuesta que presento, aunque no resulte exhaustiva por las limitaciones señaladas, además de las de espacio y tiempo, puede ser un pequeño aporte al posterior desarrollo de la idea según la cual se considera al hombre como un proyecto inconcluso, como un sistema abierto en devenir temporal y con miras a la trascendencia. Tal idea, que ha sido retomada por filósofos posteriores como J. P. Sartre, ya se encuentra presente en la filosofía de

Kierkegaard, siendo éste el primero en considerar al hombre como proyecto, cuya solución final presenta las dos alternativas: la del hombre creyente y la del demoníaco.

Por otra parte, la metodología utilizada en la investigación, combina procedimientos analíticos, históricos y analógicos, además de respetar los procedimientos metodológicos del autor, como son: el método indirecto, la dialéctica cualitativa, la subjetividad, etc.

Finalmente, atendiendo a la idea de que, la lógica del desarrollo del trabajo debe estar acorde con los contenidos, y dado que la idea de hombre aparece en Kierkegaard como un proceso, he decidido presentar los resultados de mi investigación en el siguiente orden lógico organizativo:

En el primer capítulo expongo los resultados del estudio de los antecedentes de la idea de hombre, en el contexto histórico, social y cultural del autor, así como la crítica que éste hace a algunos de sus antecesores y contemporáneos, apuntando a una nueva y más amplia concepción del hombre. En un segundo capítulo busco esclarecer el punto de partida de su propuesta, a fin de no malentenderla ni deformarla. En el capítulo tres analizo el papel que juegan la angustia y la desesperación, las cuales cimentadas en la conciencia humana, ponen al hombre en un estado de tensión y lucha entre sus componentes antitéticos (cuerpo y alma), que darán como producto inacabado, la continua actualización sintética de este hombre que tiende a la plenitud. Finalmente en el cuarto capítulo concluyo con los tipos de hombre a que éstas (angustia y desesperación), apuntan y en que pueden resolverse o no resolverse: el hombre natural inocente, el pagano, el pagano-cristiano (mundano), el demoníaco y el cristiano auténtico, en los que la síntesis se expresa de diversas y hasta contradictorias formas de actualización de las potencialidades humanas. Para redondear mi propuesta, agrego un breve epílogo, donde hago un recuento final de algunos elementos de la propuesta kierkegaardiana, a la vez que dejo anotadas ciertas interrogantes no resueltas, las cuales pudieran ser objeto de ulteriores investigaciones.

México, D. F. Mayo de 2002

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES DE LA IDEA DE HOMBRE, EN EL CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL Y CULTURAL DE SÖREN KIERKEGAARD.

I.1) Condiciones histórico-sociales.

Cuando la filosofía se presenta como una reduplicación de la vida del filósofo, resulta no sólo necesario, sino imprescindible comenzar el análisis a partir de las condiciones histórico-sociales concretas en que se originó. Esto nos permitirá un primer acercamiento a su propuesta teórica, ya que por muy subjetiva que nos parezca, se apoyará siempre en las condiciones materiales de vida del autor. Desde esta perspectiva, “[...] el existencialismo [de Kierkegaard] como cualquier otra filosofía, [...] no se puede entender si no en estrecha relación con la situación histórica en la que se ha constituido, [pues aunque] su pensamiento era el de un solitario, no [era] el de un aislado de su tiempo[...]”.¹ Por eso, en su filosofía, que es en cierta forma una réplica de sí mismo, quedaron plasmadas su personalidad, su época y la sociedad en que vivió. Como consecuencia de ello podemos decir que el existencialismo kierkegaardiano es manifestación de la crisis social en que vivió el filósofo, y a nivel teórico una expresión más de las múltiples crisis del hegelianismo, que era la filosofía oficial de la época; otras expresiones críticas lo fueron el humanismo de Feuerbach, el marxismo, el pesimismo de Schopenhauer, etc., todas ellas resultado de los novedosos y acelerados cambios económicos, políticos y culturales del siglo XIX. Además de esta determinación material, observamos que tanto por su problemática, como por la forma de hacer filosofía, en Kierkegaard más que en ningún otro, la filosofía refleja al hombre que la produce; por ello junto al análisis histórico-social, se hace necesario otro de carácter biográfico y personal, que nos permita un mejor acercamiento y comprensión del autor y su obra, en que se combinan factores objetivos y subjetivos, necesarios para su correcta interpretación.

Para iniciar nuestro análisis diremos que resulta un equívoco querer comprender la obra de Kierkegaard atendiendo sólo al factor subjetivo y personal. Algunos estudiosos de su obra opinan que “[...] se han exagerado las características de Kierkegaard como pensador

solitario por el desconocimiento de su contexto histórico [...]”² porque en Kierkegaard como en cualquier otro autor, la filosofía es un producto del tiempo y la sociedad en que se produce, y para entenderla es preciso hurgar en la circunstancia específica que le tocó vivir. Atendiendo a este requerimiento diremos que Kierkegaard nació en la ciudad de Copenhague, Dinamarca, en 1813; en un país agrícola, feliz y próspero, sin las perturbaciones sociopolíticas de otros países europeos, pero un tanto atrasado, donde aún no llegaba la revolución industrial. Dinamarca se caracterizaba por un ambiente absolutista ilustrado, que por otra parte recibía una fuerte influencia cultural externa, principalmente de Alemania, Francia e Inglaterra, cuyo desarrollo era más acelerado. Esta combinación de lo tradicional y antiguo con lo moderno, de lo interno con lo externo, dio a su cultura un tinte ambivalente reflejado inclusive en su lengua, y ocasionó también que su filosofía se expresara a la vez que como una continuación de la tradición, como una contradicción y rechazo respecto a los avances ocurridos en otras partes del mundo, principalmente en Alemania, que junto a Francia era el país que mayor influencia cultural ejercía sobre Dinamarca. Esto quizá explique una de las principales causas de su reacción contra la filosofía de Hegel y todo lo que él representa: la sociedad burguesa, industrial y tecnificada, racionalista y falsamente cristiana. Pero ¿cuáles eran las condiciones histórico-sociales específicas en que nace su existencialismo? Rastreando en la historia nos encontramos con que en la Europa del siglo XIX, operan profundos y novedosos cambios sociales, los cuales al anclar en el devenir histórico, dan lugar a una organización socio-cultural caracterizada por grandes avances científicos y tecnológicos, de los cuales emergió la sociedad industrial en donde el trabajo humano era adaptado racionalmente a la máquina. Por otra parte, en la vida intelectual se imponía de manera generalizada el *ethos* científico. A nivel social se gestan importantes movimientos políticos y religiosos de carácter igualitario, vinculados estrechamente a los procesos económicos que, anticipándose a la revolución francesa, habían transferido el poder de una rancia y pequeña clase aristocrática, a una clase media comercial mucho más amplia: la burguesía. Esta nueva clase, en su optimismo ideológico naciente, y como protagonista de nuevas relaciones de producción, pugnaba por un progreso social donde

[...] el desarrollo de la sociedad [es] coextenso con los progresos científicos y tecnológicos, y [...]donde] las medidas racionales [van a] conducir al mejoramiento social [mediante] la aceptación

positiva del mundo por parte de la sociedad, y en lo que respecta al individuo, lo importante es hallar en la sociedad burguesa un refugio y adaptar sus necesidades a las [...] de la sociedad [...].³

Todos estos cambios reflejan el paso de una época feudal a otra de corte capitalista y burgués; es tiempo de transición en donde la idea de hombre se está metamorfoseando, donde a la vez, la filosofía de Kierkegaard dará cuenta de estos cambios. Sin embargo esta dinámica de cambio no expresaba la situación real y concreta de Dinamarca, sino de los países que influían culturalmente en ella como Alemania y Francia. Por eso, habiendo recibido Kierkegaard una educación tradicional, que respondía a las condiciones históricas atrasadas del absolutismo ilustrado danés, y obedeciendo a una concepción nacionalista, reaccionó celosamente contra estos cambios externos, los cuales contradecían su concepción semifeudal y ortodoxamente cristiana. Sin embargo, no se piense por ello que Kierkegaard y Dinamarca, vivían en la prehistoria, sino todo lo contrario, pues el ambiente cultural en que se desarrolló era de muy alta calidad; hasta podríamos decir excepcional, y nada tenía que envidiar a las potencias culturales extranjeras; así por ejemplo, entre los hombres cultos de su país, tenemos a un “[...] Martensen [...] pesadilla de Kierkegaard [...] y que] era un teólogo de gran calidad[...]; un Paul Moller[...] que era un Sócrates danés[...], un Heiberg [...] crítico de primer orden [...] o un Oersted, físico de genio que encontró la clave del electromagnetismo y era también filósofo [...]”.⁴ Y si agregamos a estos al filósofo alemán Federico Hegel, contra quien Kierkegaard vierte su principal crítica y de quien es continuador, nos damos cuenta de que la cultura contra la que el danés reacciona era de muy alto abolengo; amén de ser también la cultura oficial, teniendo todas las prerrogativas del sistema político. No obstante, muchos fueron los cuestionamientos que Kierkegaard hizo a los representantes y defensores de la oficialidad, y paralelamente a ello, criticó a la naciente sociedad burguesa de la época. Pero ¿cuáles fueron estos cuestionamientos?... Al respecto debemos señalar que la principal objeción del filósofo a sus contemporáneos, y que es la que nos interesa, es aquella que va contra la idea de la fragmentación del hombre: “[su] pensamiento existencial es una protesta contra la negación del hombre integral en los círculos filosóficos dominantes y en el mundo urbano industrial moderno”.⁵ Esta doble objeción, es en principio una oposición a la naciente industria, cuya estructura productiva tecnificada y especializada, fragmenta y enajena a través del trabajo, la existencia humana, al convertir al hombre en parte de la máquina y del proceso

productivo. Paralelamente a esto, Kierkegaard se opone al séquito de *ideólogos* oficiales que tienden a justificar teóricamente la fragmentación del individuo; tal es el principal problema que enfrentó el danés, para quién la negación del hombre, es resultado de la industrialización y de los nacientes y novedosos procesos productivos del desarrollo capitalista, que sorprenden y hostigan la tradicional idea del mundo y del hombre. Por eso él se convertirá en un primer sentido en guarda de la tradición, y en otro en un innovador, que ofrecerá al mundo una nueva filosofía, la cual se niega a considerar al individuo como una pieza más de la máquina de producción, o como un mero instrumento al servicio de la ganancia, en una sociedad que buscando mejorar las condiciones materiales de vida del hombre, lo deshumaniza, originando simultáneamente la enajenación del trabajo y del trabajador, e integrando a este último a una masa que absorbe su especificidad y lo transforma en cosa. De esta manera el hombre cosificado, además de haber perdido la conciencia, ha perdido su libertad, integridad y valores; todos ellos condiciones indispensables para la existencia auténtica, plena y cristiana que pretende Kierkegaard. Derivado de esto el filósofo enfrenta la grave contradicción entre individuo y sociedad, en una comunidad que antepone el interés general de un hombre y una sociedad abstractos, al interés del individuo de carne y hueso instalado en la existencia. Contra esta pérdida y disolución del hombre en lo abstracto, enajenante, se dirige su propuesta existencialista, que se expresa fundamentalmente como un intento por encontrarle un lugar al hombre individual, rescatándolo de la masa y reintegrándolo a la vida como un todo; donde lo importante no sea ya lo cuantitativo de una vida basada en la ganancia y en la superficialidad material, sino otra basada en lo cualitativo, en el espíritu y su consecuente desarrollo religioso-cristiano. Kierkegaard quiere un individuo pleno y de calidad, comprometido con la vida; por eso nos dice que: “[...] en una época sin pasión como la nuestra[...] en que el compromiso brilla por su ausencia, las relaciones humanas ganan en amplitud lo que pierden en intensidad [...] y para superar la des-individuación [...] Kierkegaard sugiere[...] entrar en una relación intensamente subjetiva con Dios [...]”.⁶ La relación con Dios, con el absoluto, de manera apasionada y comprometida, nos pone en el camino de la salvación, del reencuentro con nuestro ser pleno, porque el hombre moderno ha sido extraviado por las condiciones económicas, las doctrinas ideológicas, filosóficas, religiosas y políticas, representadas por toda la oficialidad cultural (entre cuyos

representantes principales, Kierkegaard identifica a Hegel), quienes por servir al poder establecido y en aras de la ganancia productiva, cambiaron la calidad por la cantidad, lo espiritual por lo material, el cielo por la tierra, etc., sin comprometerse personalmente con la vida plena, espiritual e infinita, y dando como resultado un tipo de hombre extraviado de la existencia, que se angustia y desespera mientras se busca a ciegas. El existencialismo cristiano de Kierkegaard cimentará ésta búsqueda surgida de las contradicciones de la situación real y concreta en que vivió nuestro filósofo, dando como resultado una nueva idea de la vida y del hombre.

1.2) Antecedentes históricos, míticos y religiosos.

Además de ser un hijo de su tiempo y de su sociedad, Kierkegaard es también deudor de grandes filósofos y hombres cultos que le antecedieron. Si queremos rastrear estas influencias históricas indirectas, podríamos remontarnos a tradiciones míticas y religiosas tan antiguas como el budismo Zen, donde el momento de la iluminación es equivalente a la búsqueda del yo integral, que la filosofía y la teología de Kierkegaard tratan de recuperar. Asimismo recibe la influencia del filósofo Jonio Heráclito, antecesor en la explicación del devenir kierkegaardiano a partir de la contradicción dialéctica. Es también deudor de Quilón, filósofo del apotegma que propuso la idea del conocimiento de sí mismo, posteriormente desarrollada por Sócrates, quien exhortaba a buscar la verdad extrayéndola de nuestra interioridad. Dentro del cristianismo pareciera que la fuente última es el Libro de Job, de la Biblia. Job fue quizá el primer individuo que valoró su existencia en términos de su fe y su relación personal con Dios. También tenemos como antecedente a Platón, del que Kierkegaard retoma varias ideas tales como la idea de la repetición, a partir de la teoría de la reminiscencia. Un antecedente posterior y más cercano a Kierkegaard, lo encontramos en San Agustín de Hipona, a quien le preocupó la relación personal entre el hombre y Dios, desarrollando también temas que resultan esenciales para el existencialismo Kierkegaardiano, como son la relación entre fe y razón, el diálogo interior, la relación entre lo temporal y lo eterno. Una influencia más cercana y directa la tenemos en el reformador Martín Lutero, que subraya el papel de la fe y la interioridad en el acercamiento entre Dios y el hombre. Además, entre los antecedentes inmediatos tenemos las aportaciones de Blas

Pascal, quien aborda numerosos temas existenciales cercanos a Kierkegaard, tales como: la nada del hombre en la totalidad del universo; la oposición entre el conocimiento racional y la fe; las contradicciones internas del hombre que lo convierten en un ser atormentado; la incertidumbre y la ambigüedad última de la religión, como componente necesario de la fe, etc. También resulta importante la aportación de Maine de Biran (1766-1824), antecesor y casi contemporáneo de Kierkegaard (1813-1855). De Biran fue uno de los que contribuyeron grandemente a crear la tradición pre-existencialista; y en el contexto de la crisis política francesa, destacó la necesidad de desarrollar la interioridad señalando la gran importancia de la verdad subjetiva basada en la fe personal en Dios. Todos estos antecedentes nos muestran a un Kierkegaard producto del devenir histórico cultural, inscrito en un tiempo y circunstancia específicos, que igual a sus antecesores, contribuyó al desarrollo ulterior de la filosofía, sentando las bases de una nueva forma de pensar y de ser, como lo es el existencialismo cristiano moderno.

Por lo que respecta a sus antecedentes míticos, Kierkegaard es sustentador de la tradición y retoma varios elementos de ésta. Los antecedentes míticos más cercanos culturalmente a él, provienen de tres fuentes fundamentales: la mitología nórdica, la griega y la cristiana. Respecto al primer caso, Adorno T. W. señala que:

[...hay] una viva presencia subterránea de la mitología nórdica en Kierkegaard, con toda su capacidad de sugestión, [pues] las comparaciones tomadas de [...esta] mitología, que atraviesan toda su obra [...] son algo más que puras metáforas [... y sus figuras,] explican la función evocadora y configuradora de la concepción kierkegaardiana del espíritu subjetivo. Kierkegaard se identifica con los espíritus de la montaña [...].⁷

Esto resulta natural, pues como celoso guardián de la tradición nacional danesa, buscará contrarrestar las influencias externas sobre la cultura de tipo absolutista ilustrado de su país, recurriendo para ello a la tradición antigua, que por otra parte resulta rica y grandiosa en cuanto a imágenes evocadoras de los espíritus de la naturaleza. Sin embargo, esta influencia no es un mero reflejo de lo real a la manera como se da en las religiones naturales, pues en Kierkegaard aparecen otros elementos que apuntan a una concepción religiosa trascendente. Una segunda influencia igualmente importante la recibe de filósofos clásicos como Platón. En Kierkegaard, igual que en Platón, existió siempre una honda preocupación por explicar

la relación entre mito, dialéctica e imagen, distinguiendo en primer término, la existencia de cierta unidad entre lo dialéctico y lo mítico, pudiendo observarse también cómo

[...] en los primeros *diálogos* de Platón [lo mítico] aparece en contraposición con lo dialéctico [;...] lo mítico se deja oír cuando lo dialéctico calla [y.] en los *diálogos* posteriores. [cuando] Platón ha conseguido dominar la dialéctica [...], lo mítico se convierte en pura imagen, [pues] la representación mítica de la existencia del alma después de la muerte, no es puesta en relación ni con la reflexión histórica ni con la reflexión filosófica, [...] lo mítico es [ahora] el abrazo fecundo que circunda la idea [...].⁸

Esto le permitirá utilizar provechosamente la imagen evocadora del mito, para a través de ella llevarnos a la trascendencia religiosa, que era su propósito. Kierkegaard el poeta filósofo se vale de este recurso para inducirnos a la vivencia poética de corte existencial, ya sea en la esfera de lo estético, de lo ético o de lo religioso. Así nos encontramos en sus obras con un lenguaje dialéctico – metafórico, en el que mediante la contradicción y la imagen, valiéndose del mito como elemento evocador, nos conduce a una realidad trascendente en relación con lo divino. Entre sus principales mitos tenemos: a nivel estético está el mito de la mujer, encarnado en su prometida Regina Olsen, manejado en el *Diario del seductor* y en las *Cartas de noviazgo*, principalmente, y donde se combinan con el mito cristiano de la única oveja, cuando análogamente como le recrimina el profeta Natán a David, lo hace Cordelia con Kierkegaard cuando le dice: hubo un hombre rico que tenía gran cantidad de ovejas y ganado y una pobre muchacha que solo tenía su amor. David le quitó la mujer a su general Uriás Heteo, de la misma manera que Kierkegaard le quitó su amor a Regina y el hombre rico su única oveja al hombre pobre. También tenemos el mito de sí mismo, como agudo seductor de almas, en el personaje del seductor Johannes, que va más allá de la seducción física del clásico Don Juan. A nivel ético tenemos el mito de Sócrates, el “Cristo de la razón” siempre admirado por Kierkegaard. En la esfera religiosa tenemos varios mitos: el mito de Job, como paladín del sufrimiento en su relación con Dios; el mito de Abraham, el caballero de la fe, que asciende de una primera ética humana a una segunda ética religiosa y divina, que para unos es escándalo y para otros locura, en su relación personal con Dios. Sin embargo todos los mitos bíblicos toman en Kierkegaard un significado distinto al del mito común, pues a través de ellos nos conduce a la trascendencia religiosa mediante el salto cualitativo de la fe que para lograrse se auxilia de imágenes

míticas. Para el caso de la presente investigación tenemos como ejes fundamentales dos mitos bíblicos: el mito de la caída del primer hombre (Adán), y el mito de la redención (por Jesucristo), que hacen posible la explicación del hombre como un proceso de edificación (regeneración) cristiana, a partir de la angustia, la desesperación y la fe en Cristo, que es quien salva. En este punto los mitos cristianos son fundamentales, pues sin ellos sería imposible explicar al hombre como proyecto hacia la trascendencia, un proyecto que se realiza entre dos saltos: el del pecado de Adán, y el de la fe y la redención mediante la aceptación del sacrificio de Cristo. Así el salto nos lleva de lo finito a lo infinito, de lo temporal a lo eterno, del yo inmanente humano al yo trascendente teológico. En el plano del cristianismo existencialista de Kierkegaard, el mito deja de ser mito y se convierte en una realidad viva, personal y trascendente, que nos permiten la construcción de un nuevo hombre integral, absoluto y libre en Dios.

Por su parte el factor religioso es también determinante en Kierkegaard, y está profundamente enlazado a su vida personal. La influencia religiosa más importante y cercana la recibe de su padre, que es un cristiano protestante angustiado y desesperado. Para entender esto hagamos un recuento de algunos datos biográficos del filósofo. Kierkegaard fue hijo de un segundo matrimonio entre su padre Michael Pedersen Kierkegaard y su madre Ana Sören Sdatter Lund, entre quienes existía un parentesco lejano. Siendo Ana criada de Michael, salió embarazada antes del matrimonio, contraviniendo los rígidos principios cristianos de su padre. Aunada a esta falta, existió otra: cuando el padre de Kierkegaard era joven, había levantado el puño y blasfemado contra Dios. Estas culpas del padre (para él, pecados contra el espíritu), se agudizaron cuando ocurrió la desgracia familiar, y en pocos años murieron la madre de Kierkegaard y cinco hermanos, sobreviviendo solo Peter, el mayor y Aabye. Todo eso hizo sospechar a Kierkegaard que una maldición pesaba sobre la familia. Su padre se encargó de agudizar su angustia. Teniendo éste una formación cristiana protestante severa,

[...] había dejado caer todo el peso de sus inquietudes y angustias religiosas sobre su hijo, sin presentarle la visión gozosa del Dios amoroso y providente, [lo inició] en un cristianismo duro y sombrío, dentro de la teología luterana en que la conciencia del pecado y la depravación ingénita del hombre, la distinción entre el Dios justiciero y la criatura pecadora, y la redención por la fe

desesperada en un Cristo crucificado, constituían la doctrina religiosa central [...llenando así] su alma infantil de angustia frente al cristianismo, y de una impresión de temor y temblor para toda su vida.⁹

Tales experiencias infantiles marcarán para siempre la personalidad de Kierkegaard; él mismo reconoce esto cuando afirma que nunca fue joven, pues su padre lo indujo desde la niñez a una situación en que, combinadas su gran sensibilidad, su aguda inteligencia reflexiva y la idea de la propia culpa, a través del padre y frente a un Cristo sangrante, lo mantendrán en un ambiente sombrío de aguda desesperación y angustia hasta el final de sus días.

También influyeron en su pensamiento, su juventud de café y francachelas; de placeres, bebidas y buen vestir, que en 1837 había ocasionado la ruptura con su padre; aunque posteriormente Kierkegaard retorna al camino paterno y comienza una angustiosa conversión religiosa. En 1840 se licenció en teología, poniéndose en contacto con las ideas y dogmas de la iglesia protestante luterana de su tiempo: conoce la oficialidad teológica, e inclusive tiene ciertos contactos con ella; por eso se puede entender cómo algunos de sus discursos religiosos eran realmente invitaciones al obispo Mynster, amigo de su padre, para comprometerlo a no solidarizarse con el cristianismo oficial, con el que Kierkegaard estaba en desacuerdo, en inducirlo a buscar el cristianismo verdadero apegado a la fe cristiana y a la vida misma de Cristo. Todas estas influencias y contradicciones mítico-religiosas van configurando en Kierkegaard una nueva idea de la vida y del hombre, en donde la realidad histórica concreta inmanente, tiende a fundirse con otra de carácter trascendente en comunión con Dios, y donde la filosofía se presenta siempre como una reduplicación de la existencia del filósofo que la produce.

1.3).- Influencias teóricas en la idea de hombre, de Sören Kierkegaard.

El existencialismo tiene muchos predecesores teóricos; sin embargo, para comprender su línea de influencia es preciso comenzar haciendo la distinción entre dos formas de hacer filosofía y dos tipos de discurso filosófico diferentes; es decir, debemos distinguir entre la filosofía tradicional occidental y el existencialismo inaugurado por Kierkegaard.

Así, [mientras que] toda la filosofía occidental ha sido esencialista, el existencialismo [...] afirma la prioridad de la existencia en relación con la esencia respecto a la naturaleza humana. Las cosas tienen esencia, y podemos preguntarnos [...] lo que es una mesa o un lápiz. Pero acerca del hombre no puedo preguntarme ¿qué es? , sino sólo ¿quién es? . En el hombre [...] prima la existencia sobre la esencia [...]; el hombre no tiene esencia prefijada, sino que él libremente se la constituye a lo largo de su existencia en el mundo.¹⁰

Por eso la primera característica que encontramos en esta diferencia, es que Kierkegaard, convierte el problema filosófico central en un problema antropológico, como lo hiciera Sócrates, con lo cual lo primordial ya no es el conocimiento del mundo, sino del hombre. Sin embargo, grande es también la distancia que los separa: Sócrates, siendo esencialista e intelectualista, aunque reconoce la importancia de lo individual, no podría nunca dar el salto cualitativo de la fe; aunque a nivel ético, con la primera ética kierkegaardiana, podría cumplir cabalmente su cometido. Además tanto Sócrates como Platón, siendo esencialistas, se afanan uno por los universales y el otro por los modelos ideales; en cambio, Kierkegaard en la búsqueda de la existencia auténtica, se ocupa del hombre existente, adentrándose en un camino individual y distinto (el de la edificación cristiana), que sabe que no alcanzará por sus propias fuerzas sin la ayuda de Dios. Este es el camino de la realización plena del hombre en comunión con la divinidad. En este camino no hay esencias prefijadas ni determinación, sino libertad, en donde el hombre se está haciendo continuamente a lo largo de su existencia temporal en el mundo y en conexión con lo eterno e infinito. Con este cambio de enfoque, Kierkegaard y su filosofía renuncian a ciertos propósitos a que la filosofía clásica respondía: lo universal y común, lo absoluto entendido como totalidad sistemática, etc. En cambio, adquiere importancia para él lo singular, lo único, lo personal y diferente, lo temporal en conexión con lo eterno; lo asistemático, lo sensible; lo intuitivo, etc. Con este cambio de categorías, una de ellas, la de existencia, cobra importancia vital, lo que no ocurría en la filosofía anterior; por ejemplo: el Ser de Parménides no necesitaba existir empíricamente como exigía el devenir Heraclíteano (antecesor de Kierkegaard); Platón no le pide cuentas existenciales a la idea, y por lo mismo en su filosofía el hombre ha quedado reducido a un mero concepto, integrado a la explicación abstracta del sistema. En este sentido no se le ha hecho justicia al hombre, un ser que, por ser espíritu, síntesis (diría Kierkegaard), está más allá del común de las cosas, y su naturaleza no permite

arrebautarlo con los demás seres que pueblan el mundo y que tienen su esencia ya definida de una vez y para siempre. Así, cuando el existencialismo comienza a preguntarse: no qué es el hombre, sino quién es, pone la diferencia respecto a lo clásico anterior. De esta manera el hombre se vuelve proyecto, un ser que por participar de lo temporal y eterno, de lo finito e infinito, tiende siempre a ir más allá de la finitud y la temporalidad, gozándose de la infinitud eterna que, en cierto modo le es consustancial, porque según Kierkegaard, en el hombre existe una conciencia eterna. Por otra parte tal eternidad nos es ajena en cierto modo, porque hay un abismo infinito entre el hombre y Dios. En este punto se encuentra el problema principal y el nudo gordiano del existencialismo kierkegaardiano, porque ¿cómo ir más allá del hombre mismo sin topar con nuestros propios límites humanos? ¿cómo resolver el problema de nuestra doble naturaleza que nos retiene a la vez que nos impulsa más allá, a fin de alcanzar una existencia libre y auténtica, atendiendo a nuestra naturaleza no sólo immanente sino también trascendente? Por todo esto resulta determinante para el existencialismo tratar de resolver el problema de la dualidad material y espiritual del hombre. A esta empresa dedica su vida nuestro filósofo. Sin embargo, ni el problema ni sus soluciones son completamente nuevos. Al respecto el francés Emmanuel Mounier, nos señala la gran deuda existencialista de Kierkegaard cuando afirma que: “[el] existencialismo [...] puede compararse con un árbol alimentado desde sus raíces por Sócrates, los estoicos, San Agustín, San Bernardo [y que] estas filosofías produjeron [...] filósofos como Pascal, Maine de Biran y Kierkegaard [...]”.¹¹ Y si rastreamos estas influencias nos damos cuenta de lo determinante que son algunos de ellos para el existencialismo: de Sócrates, el individuo; de los estoicos, su capacidad de sufrimiento por la verdad; de San Agustín, su concepción del instante donde se enlazan el tiempo y la eternidad, ejemplificada cuando en su idea de la Ciudad de Dios, vencedora de la Ciudad del Diablo o Ciudad terrena, se halla la más precisa conciliación entre el tiempo y la eternidad, lo que también ocurre en el instante kierkegaardiano, etc., siendo Kierkegaard el heredero de una rica tradición filosófica. También podemos mencionar a Platón en cuanto a que la categoría de la repetición kierkegaardiana, se asemeja mucho a la teoría de la reminiscencia, derivada de la antigua tradición mítico-religiosa de la inmortalidad del alma, aunque en Kierkegaard ésta es una proyección hacia el futuro que se da en el instante, no como reiteración de lo que ha pasado, sino como una recuperación hacia delante con una

nueva apropiación de lo ya sucedido. Esta repetición en autores posteriores como Federico Nietzsche, desembocará en la idea del eterno retorno, que no comparte Kierkegaard. También encontramos similitudes en la Alegoría de la caverna, en cuanto al prisionero que se libera por medio del conocimiento, análogamente al cristiano que para liberarse requiere de la conciencia. En ambos la liberación comienza con el conocimiento inmanente, aunque en Kierkegaard va más allá, a la trascendencia; porque aunque en un primer momento, este conocer produce angustia y desesperación, en un segundo momento se requiere de un acto de voluntad y de fe donde la angustia desesperada logra resolverse y alcanzar la liberación. Con esto último Kierkegaard se acerca más al cristianismo que a la filosofía clásica. En este punto nos encontramos autores más cercanos a él como Blas Pascal, considerado por algunos autores como el temprano predecesor del existencialismo, al señalar la necesidad de ir más allá de un conocimiento meramente racional a fin de liberar al hombre. Pascal nos dice: "el [...] corazón del hombre tiene razones que la razón desconoce [y...] conocemos la verdad no solo por medio de la razón, sino también por el corazón, es este último modo como conocemos los primeros principios, y la razón que en ello tiene parte, en vano trata de impugnarlo".¹² Con esto Pascal, al igual que Kierkegaard, está señalando la necesidad de considerar otras posibilidades gnoseológicas del hombre, las cuales aún yendo más allá de la razón, no por ello dejan de ser racionales; esto queda patentizado en la pretendida filosofía irracional de Kierkegaard (el anti-Hegel), que de irracional tiene muy poco o nada. Esta consideración pascaliana está apuntando ya a la necesidad de devolver al hombre otras capacidades connaturales casi olvidadas y atrofiadas por la tiranía racional de una época, que al fragmentar al hombre lo deja incompleto. Y buscando la integridad del hombre, nuestros filósofos existencialistas le reivindicaron lo que había perdido. La verdad ahora ya no será sólo un asunto de razón, sino también de sensibilidad, de voluntad; de fe, de intuición, de emoción, e incluso de imaginación, que apuntan todas, a la configuración del hombre integral. Esto nos muestra cómo lejos de ser irracional, el existencialismo kierkegaardiano es una filosofía profundamente racional, pero con una concepción más amplia de la racionalidad. Y aunque históricamente se presenta como una réplica a los excesos de la razón, el existencialismo lo que realmente rechaza es la fría razón cuantitativa del siglo XIX, que tiene su origen con el nacimiento de la filosofía moderna de René Descartes, con quien se sobrevaloró el sistema y el método racional cuantitativo, en

detrimento de otras facultades del hombre. Tal sobrevaloración, según Kierkegaard, se presenta de manera aplastante y acabada en la filosofía hegeliana. Sin embargo el hegelianismo es, una de las mayores influencias (junto al cristianismo), del existencialismo de Kierkegaard, aunque también es réplica de ellas. Así, el conocido axioma hegeliano según el cual "Todo lo real es racional y todo lo racional es real, [...] amenazaba sofocar la espontaneidad de los sentimientos y la capacidad intuitiva [del hombre pues], su razón totalitaria [...] destruye la vida".¹³ Y habiendo sido Kierkegaard un discípulo de Hegel, se da cuenta del gran problema que significa esta razón lógica y sistemática que pretende enseñorearse de la vida. Porque para él, por encima de la razón, están: la existencia, la voluntad, la intuición, los sentimientos y la fe del hombre integral y auténtico. Por eso su filosofía se constituye en la réplica más implacable del hegelianismo. Sin embargo, además de Hegel influyeron sobre él otros filósofos anteriores, como Emmanuel Kant, quien al tratar el problema de la subjetividad en el conocimiento, se acerca también a la idea hegeliana de verdad abstracta, contra la que Kierkegaard opondrá su verdad existencial, individual (subjetiva). Para la antigua tradición filosófica, éste hombre como factor epistemológico resultaba incómodo, dado el afán de los filósofos por ser objetivos. El sujeto, que es parte esencial en el acto de conocer, tiende a ser desechado y olvidado en aras de la pretendida y nunca lograda objetividad; sin embargo, según el existencialismo kierkegaardiano, la realidad nos muestra que no hay conocimiento sin el hombre, y la subjetividad de éste, queda necesariamente impregnada al producto. Pero "[...]el problema [...]de la objetividad] fue enfrentado por Kant, quien [...] procuró evitar la dificultad postulando una razón universal [...] mediante categorías a priori de la mente [y con ello,] el problema del hombre ha sido archivado".¹⁴ Pero dejar de lado un problema no es resolverlo. Hegel hace algo análogo según Kierkegaard, pues su sistema abstracto lo lleva a objetivar al espíritu absoluto en detrimento del sujeto individual existente. En este punto ambos filósofos resultan antitéticos. Para Kierkegaard el hombre, el individuo, es espíritu, es el sí mismo, y hacerse a sí mismo significa hacerse concreto. Por eso, como espíritu que se realiza, el hombre no es abstracto, como parece serlo en Hegel, sino existencialmente concreto, y en esto aparece la diferencia, pues cuando

[...] Hegel dijo que el camino de la realización del espíritu era [...] generalizador [hacia el espíritu absoluto], Kierkegaard dijo que el camino del espíritu es individualizador [...], así lo histórico

comprendido existencialmente, tiene sus raíces en la existencia del individuo [y] en lugar de las etapas de la historia [...] hegeliana [... tenemos] los estadios de la existencia [kierkegardiana...].¹⁵

Porque, antes que permitir que el hombre se disuelva en la universalidad abstracta del espíritu de la historia, para el existencialismo de Kierkegaard es primordial salvar al hombre en su individualidad existente, pues cuando éste se plantea a sí mismo como problema, como objeto del filosofar, su papel resulta esencial y no puede ser eliminado en aras de ninguna generalización. De ahí su fuerte reacción contra el hegelianismo, que no dejaba lugar al individuo. El hombre era desterrado de la filosofía del mismo modo que socialmente lo era de la vida. Porque los problemas como el destierro teórico del hombre, son siempre reflejo de problemas prácticos que se expresan también en otros ámbitos de la cultura como lo son la economía, la política, la historia, etc. Por eso al ser echado este mismo hombre de la sociedad debe serlo también de la filosofía y de otras áreas de la cultura espiritual. En la época de Kierkegaard, “[...] los totalitarismos políticos [...] contribuyeron a la funcionalización [...] y degradación de la persona humana, al sustraerle su creatividad y libre iniciativa. El individuo quedaba reducido a una pieza anónima de la gigantesca máquina del Estado”.¹⁶ El hombre como totalidad integral, es anulado; desaparece el individuo con sus capacidades integrales y es reducido a un objeto, del que sólo se aprovecha esta o aquella capacidad al servicio de la producción capitalista, en serie, siendo reducido a un mero objeto manejable. Este hombre despersonalizado, anónimo; cosificado, pasivo e inerte, carente de conciencia propia, es anexado ahora como parte de la máquina funcional, que responde siempre a los propósitos económicos o políticos, de un estado y clase social que dominan. Así el hombre es extraviado de la existencia. En este extravío toman parte tanto el idealismo (con Hegel a la cabeza), como el materialismo mecanicista de comienzos del siglo XIX, pues en éste último, el hombre se disolvía ante la realidad material de la máquina productiva, mientras que en el primero quedaba aniquilado ante la determinación aplastante del espíritu absoluto. En el materialismo mecanicista el hombre era considerado como resultado del devenir material de las fuerzas productivas, como un mero producto de ellas; por lo que se le definía como un cuerpo físico explicable en términos de su naturaleza física y química constitutiva. En el devenir hegeliano era resultado del devenir histórico del espíritu absoluto, en donde sólo era una marioneta en manos de la razón universal aplastante y totalitaria, que lo sometía a sus leyes

convirtiéndolo en objeto. Este espíritu absoluto, no era para Hegel mas que el mismo estado prusiano a quien él justificaba y al que cada hombre debería subordinarse. El mundo germánico representado en el sacro imperio romano-germánico, constituye la realización plena del espíritu, donde se unen divinidad y estado, donde el estado se espiritualiza y se vuelve ético, la iglesia se vuelve racional, y el hombre se somete a ambos. Por eso, ante esta agresión al hombre, Kierkegaard reacciona. Hay que recuperar al hombre, reencontrarlo, redefinirle un sentido a su existencia, devolviéndole su individualidad; esta es la tarea urgente. Al reaccionar contra esta situación, Kierkegaard se encuentra con otra influencia más: la del romanticismo. El principal punto de encuentro entre el romanticismo y el existencialismo de Kierkegaard lo encontramos en su concepción del hombre individual existente, entendido como contradicción; integral, inconforme y rebelde. "Ser romántico [...] consiste en desbordar el límite, y [se caracteriza por] la multiplicidad abigarrada, lo desmesurado, lo inconmensurable [...], la esencia de una medida relativa [...], la nostalgia que es la conciencia desdichada [...], contradicción viviente entre dos sentimientos [...], disonancia...vividia en individuos aislados [...]"¹⁷ De esta manera, la rebeldía romántica, le permitirá romper con lo establecido: con la religión, con el sistema; con la razón, con la sociedad masificada y enajenada; con todo límite que impedía la realización plena e integral del individuo. Lo exagerado, lo no medible cuantitativamente, será el ariete que rompa las barreras. Kierkegaard es un rebelde, pero también un desdichado. La conciencia lo hace infeliz, lo angustia y desespera ante la posibilidad de perder la existencia, lo eterno; pero al mismo tiempo lo coloca en una situación ventajosa: la de poder construirse como proyecto, de iniciarse en el camino de la realización. Su rebeldía romántica la detectamos sobre todo en sus obras estéticas, cuyos personajes viven la vida romántica y poéticamente, en lo imaginario y en lo reflexivo, en lo desmesurado del éxtasis y la ebriedad estética e intelectual, donde la música y la poesía son elementos fundamentales en la realización. Recordemos a Mozart, que lleva la sensualidad a su máxima expresión en la música, recordemos también las poéticas cartas de noviazgo escritas a Regina. Para el esteta kierkegaardiano la vida es sensualidad, pasión; sueño irrealizable, y por lo mismo desgarrada y desdichada conciencia, porque lo estético es lo más alejado de la eternidad donde encuentra el hombre la dicha, que el romántico seductor nunca alcanzará. Por otra parte, a nivel formal existe un elemento sustancial en que se tocan

el romanticismo y el existencialismo kierkegaardiano, este consiste en el uso de ciertos recursos literarios como son: “ [...] la metáfora del velo, la idea de la distancia [...] y de la distancia temporal [recuerdo], la *stimmung* que está a mitad del camino entre lo interno y lo externo, la idea de un reino encontrado posible, de su fantasía [...] todas ellas se enlazan con el romanticismo [...] y constitución psíquica profunda [de Kierkegaard...]”.¹⁸ Estos elementos románticos son los que hacen exquisita la lectura de Kierkegaard; pero que, por otra parte, dan pie para que algunos intérpretes consideren su obra más literaria que filosófica. Finalmente podemos decir que un elemento tomado por Kierkegaard de la filosofía clásica y del romanticismo moderno es el de la ironía. El recurso de la ironía es fundamental en el existencialismo kierkegaardiano. Por la ironía descubrimos y denunciarnos la inautenticidad de una vida que no sea religiosa, cristiana y profundamente seria. La ironía es la forma que adopta la dialéctica antes del salto cualitativo; por ella se renuevan las cosas; es el elemento que al descubrir la negatividad impulsa al perfeccionamiento. “[...] debajo de la ironía [Kierkegaard] descubre la conciencia desdichada [porque,] lo romántico es lo quebrado y no satisfecho [,por eso] ve en el romanticismo una facultad de rejuvenecimiento del mundo”.¹⁹ Así, después del desgarramiento de los mundos estético y ético, la ironía nos conduce a lo serio de la existencia, al salto cualitativo a partir de la paradoja, y con este impulso nos adentramos a la realización fundamental (religiosa), y consecuentemente a la renovación del hombre y del sentido de su existencia.

1.4) La crítica kierkegaardiana a sus antecesores y contemporáneos

Como toda filosofía de innovación, la de Kierkegaard es a la vez una continuación y una crítica a la de sus antecesores y contemporáneos. Esta crítica en su propósito de cambio, se enfila hacia varios frentes. En primer lugar contra la tradición filosófica representada por autores como Platón y Sócrates, Descartes, Kant, y otros muchos, ocupándonos aquí solo de algunos de los más importantes. También va contra algunas instituciones como la iglesia y el semanario *El corsario*; contra la ciencia instituida, específicamente contra el cientificismo en boga. No escapan tampoco a su crítica personajes de la oficialidad cultural y filosófica de su tiempo, como los ministros de la iglesia protestante danesa: Martensen y

Mynster; el director de *El corsario*, M. Goldschmidt, junto con su editor P. L. Moller, o filósofos como su maestro y antitesis Federico Hegel. Lo que subyace en el fondo de toda esta contraofensiva kierkegaardiana es una crítica indirecta, superestructural, a unas condiciones de vida material que a nadie satisfacen, siendo a fin de cuentas una réplica a todos los totalitarismos manifiestos que oprimen al hombre: el económico, el político, el ideológico, etc., en donde el Estado se yergue y se impone sobre los hombres con una justificación "ética y racional", y hasta "religiosa", como sucede con la filosofía hegeliana. Estos totalitarismos se manifiestan teóricamente como concepciones filosóficas, científicas, e ideológicas que, erigidas como sistemas cerrados absolutos, aplastan toda posibilidad intelectual, emotiva, e intuitiva del hombre integral existente por el que Kierkegaard pugna. Un análisis exhaustivo de esta crítica resulta imposible en una investigación como ésta, por lo limitado del espacio; sin embargo señalaré algunos aspectos de los más importantes para el caso que me ocupa. De entrada podemos decir que "[...] los rasgos más destacados de su pensamiento [los encontramos en...] dos de los tres grandes ataques [kierkegaardianos...] el primero, su ataque filosófico contra Hegel, el segundo su ataque [...] contra la cristiandad establecida [...]. El tercer ataque [va] dirigido contra el periódico danés *El corsario* [...]"²⁰ El más importante de ellos es, por supuesto, el ataque contra Hegel, quien aborda los aspectos religiosos, sociales, políticos e ideológicos, presentes en los otros dos casos. De Hegel Kierkegaard se desprende como réplica; es decir, como crítica y superación de su propuesta filosófica. Veamos parte de esta crítica.

Respecto al ataque y crítica filosófica contra Hegel, se suele decir que el desarrollo del existencialismo de Kierkegaard, corre paralelo a su lucha contra el idealismo hegeliano; esto en cierta forma es verdad, pues desde sus primeros escritos y a lo largo de su obra, percibimos la crítica y la sátira al hegelianismo. Esta crítica la encontramos en principio en *El concepto de la ironía*, donde Sócrates es considerado como modelo y maestro del saber; un saber contrario al saber especulativo de Hegel, un saber que sale del interior mismo del individuo mediante la práctica mayeútica, y no de la especulación filosófica y sistemática. Por otra parte, Sócrates, maestro de la ironía, que es parte de su mayeútica, es la viva encarnación de la rebelión del individuo que se resiste a ser reducido a un mero concepto abstracto como parte del sistema. La ironía es el elemento rebelde que libera al hombre y

renueva la vida; así, en principio “[...] a la tiranía de los conceptos generales que pretenden determinar la vida humana [...] Kierkegaard [...] opone la realidad, la vida individual irreducible a conceptos”.²¹ Esta oposición entre el individuo de carne y hueso y el concepto, entre la existencia y la estructura del sistema, será el eje de toda su crítica posterior, y representa, a fin de cuentas, una crítica a la tiranía absoluta del racionalismo implacable de la época. Kierkegaard considera que el pensamiento racional puro, desde Descartes hasta Hegel, pasando por Kant, jamás podrá explicar la existencia individual y auténtica, y no lo hace porque a fin de cuentas el “Pienso luego existo” cartesiano, tanto como el “Todo lo real es racional y todo lo racional es real” de Hegel, son meras tautologías que responden únicamente a las necesidades estructurales del sistema. Pero para Kierkegaard el sistema va contra la vida, porque suprime la existencia sin explicarla. Por su parte, la posición existencial del padre del existencialismo,

[...] se basa en la oposición irreducible entre el pensamiento y la existencia [...] El sistema idealista de Hegel [por el contrario,] establece [...] la unidad entre el pensamiento y el ser. Pero la existencia es justamente la separación [...] es la distancia entre los instantes del tiempo, entre los puntos del espacio, entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser [...por esto] la abstracción no podría apropiarse de la realidad.²²

La existencia no es una categoría abstracta. La identidad entre el ser y el pensamiento estatiza la vida, pero la vida fluye y con ello escapa a la rigidez del sistema. El ser y el pensar son algo distinto. Por eso, ante esta limitación del pensamiento puro y abstracto hegeliano, Kierkegaard opone la categoría de la existencia individual y concreta. En autores como Lessing, halló el punto de apoyo para argumentar contra el sistema lógico especulativo hegeliano. Lessing rechazaba el optimismo de la ilustración, por confiar excesivamente en el imperio de la razón. En cambio, sostenía que aunque la verdad es única y eterna, no le es dado al hombre descubrirla de una sola vez, ni por revelación ni por razón, sin embargo, parte de la nobleza del hombre es su aspiración a alcanzarla. De esta manera el sistema racional resultaba inútil al tratar de explicar la existencia individual inscrita en la temporalidad y espacialidad del mundo, ajena a la abstracción atemporal de los conceptos, como pretendían sus antecesores: Descartes, Kant y Hegel. Pero la oposición fundamental la expresa respecto al último, ya que “Hegel quiso mostrar el mundo como sistema ordenado, como totalidad racional [...] pero para Kierkegaard la individualidad [...]

es algo irreducible, no puede entrar en ningún sistema [...] no hay un sistema de la existencia [...]”,²³ pues el hombre no es reductible al concepto, análogamente que el mundo no lo es a ninguna estructura racional. Sin embargo, Hegel pretende dar cuenta de ambos mediante el razonamiento; pero para Kierkegaard ni la filosofía es algo puramente racional, ni el hombre algo abstracto, nacido de la mera racionalidad humana; sino que ambos nacen de la vida, de la existencia individual y propia. Por eso su filosofía es antitética y él es considerado como el anti-Hegel. En este contexto Kierkegaard acuña el concepto de existencialismo para oponerlo y enfrentarlo al idealismo hegeliano. Las diferencias (y las similitudes) entre ambas filosofías son muchas. De manera general apuntaremos algunas de las más importantes. Para comenzar diremos que el existencialismo de Kierkegaard se opone al panlogismo hegeliano, pues para Hegel

‘todo lo real es racional y todo lo racional es real’, su filosofía es esencialmente panlogista, es decir [...] el devenir se desarrolla de acuerdo a unas estructuras lógicas que el sujeto puede conocer, [y en este devenir] no hay nada que se resista al espíritu absoluto. La trascendencia de Dios, la exterioridad de las cosas, la libertad del hombre concreto, quedan subsumidas, aniquiladas bajo la totalidad del absoluto.²⁴

Ante esta identificación del devenir real con el devenir lógico de la razón, y de esta con el del espíritu absoluto, el que sale más afectado es el hombre, quien queda aniquilado bajo la aplastante racionalidad del sistema, bajo la abstracción del concepto y la idea universal, perdiendo su libertad y toda posibilidad de realización concreta como existente en la espacialidad y temporalidad. Así vistas las cosas es imposible siquiera pensar al hombre como proyecto, como actor de su propia existencia; porque su posibilidad de realización o de edificación, como dice Kierkegaard, perece bajo las tiránicas leyes de la racionalidad lógica de un sistema que, aunque da la apariencia de dialéctico, es a fin de cuentas un sistema acabado, cerrado por todas sus partes. Así el hombre queda sometido al devenir lógico de la idea. En este punto resalta otra diferencia entre ambos filósofos: La diferencia entre la lógica cualitativa del salto existencial de Kierkegaard y la lógica cuantitativa de la mediación dialéctica de Hegel. La dialéctica hegeliana con su tesis, antítesis y síntesis (cuyo antecedente lo encontramos en Fichte), tiende a unificar, imponiendo la mediación sintética, de tal manera que en su devenir, el hombre queda integrado al absoluto, diluido en él, pasando a ser sólo un momento de este devenir. Pero ¿qué le queda del hombre una

vez acabado el sistema?... No le queda nada, -diría Kierkegaard-; pues al ser disuelto en la idea, al no haber existencia individual, tampoco hay hombre, y éste como objeto de conocimiento para ser explicado por la filosofía, tampoco existe. Así las cosas el hombre es eliminado en aras de la universalidad del sistema. Por eso a Hegel, según el danés, le pasa lo que al médico de Holberg, que por quitar la fiebre al paciente acaba quitándole la vida; es decir, que Hegel resuelve la contradicción en el sistema eliminando al hombre como existente. Por eso “[...] toda la filosofía de Kierkegaard es un grito de protesta contra [...la] disolución del hombre concreto dentro de la impersonal marcha del espíritu absoluto a través de la historia [...]”.²⁵ Por tal motivo Kierkegaard acaba oponiendo a la racionalidad lógica de Hegel, su “irracionalidad” existencial; a la lógica cuantitativa, su lógica cualitativa; al concepto absoluto, su individuo único existente. También por ello donde Hegel pretende la síntesis a costa del individuo, Kierkegaard pone la antítesis que este representa contra la unidad del absoluto, oponiendo a la vez a la logicidad del sistema, la vitalidad de la existencia. Si Hegel se plantea la objetividad absoluta, Kierkegaard defenderá la subjetividad individual; si la conciliación de contrarios, Kierkegaard la elección de lo uno o lo otro; etc. Por eso Kierkegaard parece unir su voz a la de Cristo cuando dice: “No vine a traer paz al mundo, sino guerra”. No es el acuerdo sino el desacuerdo, la crítica. No se trata de hacer componendas, sino de encontrar la verdad. En esta guerra por la verdad, el método expresado en su dialéctica, resulta esencial. Así,

[...] la dialéctica cualitativa [de Kierkegaard] será una protesta contra la dialéctica cuantitativa [hegeliana]; contra las ideas de immanencia y continuidad, Kierkegaard afirma la trascendencia de los dominios entre sí; o la necesidad del salto [...] contra la síntesis [...] es la espada que separa, lo interno no es externo, lo subjetivo no es objetivo, la razón no es la historia, la cultura no es la religión. Cada uno de esos elementos que Hegel quiso mediatizar [...] los separa [...] pues [en Kierkegaard] los momentos se reafirman no como momentos [...] sino como absolutos, lo mediatizado se deshace de sus mediaciones y aparece como inmediato [...].²⁶

Estas diferencias, al entender la dialéctica, denotan a la vez una forma distinta de concebir la realidad, la vida y el hombre. Con su crítica a la dialéctica hegeliana, Kierkegaard expresa también su oposición a la manera de entender el mundo de sus contemporáneos, a la vez que rompe con toda la tradición filosófica anterior iniciada con Platón. La tradición tenía una concepción estática de la realidad externa, que existiendo separada e

independientemente del pensador, puede sin embargo ser aprehendida por la razón humana, la cual es considerada fuente de toda objetividad. De manera opuesta, Kierkegaard no supone una realidad separada del hombre; tampoco fija, sino fluyente e íntimamente ligada en su aprehensión a la subjetividad humana. Por eso hay una enorme contradicción entre la concepción kierkegaardiana y la de sus antecesores, pues éste

[...] pone en tela de juicio esta realidad inmutable y fija [a la vez que rechaza...] que el conocimiento racional objetivo sea el único conocimiento [...] satisfactorio [...] y sugiere que hay otros modos más primordiales de conocimiento filosófico [...] que son los modos de sentir y los estados de ánimo que caracterizan al conocimiento subjetivo [...].²⁷

Con esto Kierkegaard da un viraje epistemológico, dando una respuesta a la tradicional oposición entre sujeto y objeto, puesto que el pensador existencial está siempre relacionado existencialmente con su objeto, y el fundamento del filosofar se establece ahora en el sujeto mismo. Con Hegel hay profundas diferencias en esto, quien al identificar lo real con lo racional y, posteriormente con la racionalidad histórica con lo divino trascendente, coloca al sujeto en el papel de mero espectador pasivo. Por eso Kierkegaard yendo más lejos en su "irracionalidad" anti-hegeliana, busca recuperar al sujeto activo, participe en el acto del conocer. El hombre no está separado de su objeto de conocimiento, sino todo lo contrario, profundamente implicado y comprometido con él, de tal manera que la objetividad queda permeada por la subjetividad del hombre, que cambia su papel. En este punto, "Kierkegaard establece la distinción entre el espectador y el actor [...] la palabra existencia debe significar una cualidad en el individuo que sea una participación conciente en el acto [...] solamente el actor está comprometido con la existencia [...]".²⁸ Y un sujeto, un filósofo, una filosofía que no se comprometen con la existencia, como lo es el hegelianismo, resultan una falsación de la realidad y del hombre. Son un engaño encubierto, una ilusión enajenante. En esto último coincidirá Kierkegaard con posiciones posteriores como la materialista marxista. Así, una filosofía que sustituye el ser existencial del hombre por el concepto abstracto, impidiéndole al sujeto involucrarse en los compromisos y decisiones de la vida, es una filosofía impersonal, desindividualizada, inauténtica, que extravía la existencia (del hombre), en el mundo de los conceptos y del sistema lógico. Contra esta manera de filosofar y contra esta filosofía está Kierkegaard. Así su existencialismo "[...] fue una revuelta conciente contra el pensamiento abstracto [...] un intento de vivir siguiendo el

consejo de Feuerbach: no quieras ser filósofo dejando de ser un hombre [...] no pienses como pensador [...] piensa como ser viviente y real [...] piensa en existencia [...]".²⁹ Esto es lo que lo distingue de sus predecesores y contemporáneos, a quienes critica y supera, esto es lo que le hace un gran filósofo, además de un gran hombre, que a fin de cuentas es lo más importante.

Su segundo ataque, va contra la iglesia luterana establecida de Dinamarca, contra la iglesia entendida como institución que falsea la verdad y tergiversa los principios fundamentales del cristianismo. La crítica a la cristiandad establecida es también implacable y resulta igualmente importante porque, además de ser una filosofía, el existencialismo de Kierkegaard es una teología cristiana, en donde la realización del existente tiene como centro a Dios pero sin perder su fundamento antropológico, por eso filosofía y teología están ligadas indisolublemente. Por lo mismo, su pensamiento no puede comprenderse sin entender el contexto religioso en que nace y se desarrolla. La crítica a la iglesia establecida tiene sus raíces en la formación cristiana rígida y ortodoxa del filósofo, que choca con las prácticas cotidianas de los pastores y cristianos que le son contemporáneos, porque éstos, a fin de hacer la vida más llevadera, han hecho del cristianismo algo cómodo y superficial, que llena las formas pero se aleja de los principios esenciales que le dieron origen y de los cuales el más vivo ejemplo lo tenemos en la persona de Cristo, el hijo de Dios encarnado. Hay también otras razones de carácter personal, en las que al parecer Kierkegaard no pudo encajar en el cuerpo eclesiástico danés, cerrándosele el camino y las posibilidades de servir a Dios dentro de esas instituciones.

Kierkegaard [quiso] retirarse como pastor rural [...para ello en] 1849 visitará al obispo Mynster [...], antiguo amigo de su padre [...], y hasta al rey, para obtener un puesto de docente en el seminario pastoral [... pero] todos estos intentos fallaron [...] sus relaciones con Mynster habían llegado a ser muy tensas [...] y Kierkegaard vio en todo ello los caminos de la providencia, que le destinaba a ser un cristiano excepcional, un testigo solitario de la verdad [...].³⁰

Estas situaciones adversas a sus propósitos, incrementaron las diferencias y su distancia respecto a la iglesia establecida. Por eso vio en la iglesia a uno de sus peores enemigos. No podía estar de acuerdo con una cristiandad que busca hacer del cristianismo algo fácil a fin

de que resulte aceptable y asequible a las masas impregnadas de la acomodaticia mentalidad burguesa; tampoco estaba de acuerdo con la concepción de cristianismo razonable, a la manera como lo entendía Hegel y sus seguidores, tergiversando la práctica cristiana y equivocando los principios fundamentales que predicó y puso en práctica el hijo de Dios. Con un cristianismo como el predicado por la iglesia danesa, el individuo podía vivir cómodamente, conviviendo consigo mismo, con el mundo y con Dios, y todo en santa paz y prosperidad, a lo burgués. Pero Cristo había predicado lo contrario: que para vivir en comunión con él había que renunciar al mundo (que fue lo que él hizo), por eso el cristianismo oficial representaba la prostitución de la fe y de la vida cristiana. El verdadero cristianismo nos opone al mundo y nos convierte en solitarios y desesperados que luchan por la verdad. Esta lucha nunca se termina, no existe cristianismo triunfante, nos dice Kierkegaard en su *Ejercitación del cristianismo*; la escuela danesa protestante se equivoca, y él va contra el equívoco. Así

[...] su actitud inconformista frente al cristianismo oficial [...] distingue entre el verdadero y auténtico cristianismo y la cristiandad organizada y establecida de la iglesia. Hay un divorcio entre la vida de los fieles y los pastores, tan burguesa y acomodaticia [...] el verdadero cristianismo, da seguimiento humilde a Cristo por el camino de la cruz y el sacrificio [...].³¹

De esta manera la oficialidad religiosa bajo la óptica de una doble moral, acomoda el mundo y la religión a las circunstancias, Dios toma la medida del hombre en vez de que éste busque asemejarsele. Los hombres, viviendo como paganos se hacen llamar cristianos. Esta hipocresía del clero y la cristiandad establecida, hacen rebelarse a Kierkegaard, quien los conmina a abandonar sus prácticas equivocadas. Sus discursos cristianos resultan en esta forma un llamado a los falsos cristianos que quieran reivindicarse, y en especial a Mynster, para que abandonando las discusiones dogmáticas, buscara el verdadero cristianismo, dejando de lado sus pretensiones filosóficamente racionales o cientificistas. El camino sólo puede serlo la práctica cristiana interior de la vida ascética de sacrificio, que realizando buenas obras espera en la gracia divina. Una vez que la polémica se agudiza entre los contendientes, la crítica de Kierkegaard se vuelve implacable, y también la de sus detractores. Esto se intensifica enormemente al final de la vida del filósofo, quien nunca había aceptado la farsa por parte de la iglesia, y en especial del obispo Martensen, quien presentó a Mynster al morir, como testimonio de la verdad cristiana. Por ello fue que atacó

a Mynster, lo que nunca hizo cuando éste vivía, entablándose una lucha entre Kierkegaard y todos los defensores del cristianismo triunfante que postulaba la iglesia. Sin embargo Kierkegaard llevó la lucha a la calle, y extendió sus críticas y sátiras a todos los ministros, sus vidas, sus familias y sus prácticas sacramentales. Pero al hacer pública su polémica entraron a la liza otros actores. Kierkegaard expone sus razones y defensa en unos cuadernillos denominados *El instante*, publicados en 1855, en los que hace una crítica abierta al cristianismo oficial; en ellos critica al “Estado cristiano” y al obispo Martensen, que deforma el cristianismo difundiendo la falsa ilusión de que todos somos cristianos. Además, entre 1844 y 1845 también había publicado algunos artículos periodísticos al respecto. Por su parte los detractores de Kierkegaard se expresaban a través del semanario de crítica satírica denominado *El corsario*, dirigido por M. Goldschmidt, y redactado por P. L. Moller, quien era considerado por el filósofo como alguien profundamente inmoral y bajo. Pero cuando Martensen responde a la crítica kierkegaardiana, se le suman algunos otros distinguidos miembros de la “honorable” sociedad burguesa y religiosa de Dinamarca, entre los que tenemos a P. A. Luden-Muller y Victor Block, el último de los cuales pedía se castigara a Kierkegaard por sus posiciones anti-religiosas. Por su parte el filósofo pedía a la gente no participar en los cultos oficiales y separarse de las falsas prácticas religiosas establecidas por la iglesia oficial protestante. Cuando la lucha estaba en lo más álgido, uno de los actores sucumbe,

[...] en la tensión y agitaciones últimas de la polémica [a Kierkegaard] le fallaron las fuerzas [...] fue atacado de una parálisis en las piernas y cayó al suelo en la calle [...] en su lecho de muerte, no quiso recibir visita de su hermano [...], miembro de la iglesia establecida [...] y rehusó la comunión de un ministro luterano [...] su muerte fue el once de noviembre (1855), a los cuarenta y tres años [...] ³²

Su última lucha por la verdad lo había llevado al fin de la vida como un vivo testimonio de rebeldía, con el que las nuevas generaciones de la iglesia danesa simpatizaban, y con la ironía de la vida de que la iglesia danesa lo aceptara posteriormente como uno de sus hijos predilectos. También hay que apuntar que el director de *El corsario*, M. Goldschmidt, terminó lamentando sus anteriores ataques al filósofo.

Además de los antecedentes abordados en este capítulo sólo nos resta decir que su posición cristiana y su punto de vista personal y subjetivo, son el punto de arranque para su propuesta filosófica en donde se desarrolla una nueva idea de hombre, la cual solo podrá comprenderse si se conoce este triple eje crítico, donde se enjuicia no sólo a la filosofía y a la teología oficiales, si no a la misma sociedad danesa de carácter burgués con la que Kierkegaard nunca estuvo de acuerdo por considerarla una agresión al hombre.

CAPÍTULO II

EL PUNTO DE PARTIDA EN EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL HOMBRE, EN LA FILOSOFÍA DE SÖREN KIERKEGAARD.

II.1) El punto de vista antropológico, religioso y cristiano protestante.

Al cambiar el propósito del filosofar, la filosofía existencialista pasa de un antropomorfismo a un antropologismo filosófico, donde el centro de la actividad filosófica lo ocupa el hombre instalado en la temporalidad. Con la filosofía de la existencia todos los caminos del filosofar tienen como punto de partida al hombre, y por ellos se va a la búsqueda del sentido de la existencia en el devenir del tiempo; es decir, todo camino sale del hombre, sigue la ruta en la búsqueda de su realización, e irremisiblemente retoma a él, no importando que su existencia transcurra, al seguir dicha ruta, en el camino de la immanencia o el de la trascendencia, atea o religiosa. Con el existencialismo de Kierkegaard estamos en el segundo caso. Pero para alcanzar la trascendencia religiosa, como ocurre con el danés, es necesario comprender bien el mismo punto de partida, porque de él depende a dónde se llegue. La llegada, ya sea la religiosidad o el ateísmo; el trayecto, ya sea de edificación o de perdición eterna, dependen de que estemos bien ubicados en el mismo punto de partida: el cristiano protestante, que es el punto inicial del filosofar de este existente concreto que es Sören Kierkegaard. Por otra parte, dado que en él la filosofía es una reduplicación de sí mismo, su actividad filosófica estará determinada por su misma manera de vivir la cual encontramos ligada siempre a su punto de vista cristiano protestante, haciendo de su vida algo especial y diferente. Por eso él mismo no se considera ni un hombre ni un autor cualquiera. Su trabajo no es el del común de los escritores. Él tiene un cometido y una alta tarea que cumplir, la cual no es propiamente humana, sino divina, por sus propósitos. Kierkegaard se siente un elegido siervo de Dios, por eso en su obra, *Mi punto de vista*, nos explica su cometido, además de enfatizar la forma en que están enlazadas su vida y su obra. Al respecto nos dice: "Soy y he sido un escritor religioso [...]" la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con [...] el problema de llegar a ser cristiano, contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad [según la cual...] todos

somos cristianos”.³³ Así, su especial cometido difiere para empezar, con la forma común de creer de sus contemporáneos, y es en esta diferencia en la que fundamenta su crítica a la iglesia oficial establecida. Esta crítica se desarrolla también en otra de sus obras llamada *Ejercitación del cristianismo*, donde analiza y critica algunas de las características de la cristiandad danesa de su época, y desde ahí nos explica la tarea que él se siente llamado a cumplir a favor del cristianismo auténtico, opuesto al cristianismo “triumfante” de una cristiandad falsamente ilusionada, que no comprende la diferencia infinita entre lo cristiano y lo mundano; porque según él, [...] en la cristiandad establecida se llega a ser cristiano de la manera más placentera [...] ya no existe un contraste infinito entre lo cristiano y lo mundano [...] están de sobra las duras reglas de conducta que el cristianismo recomienda [...]”.³⁴ Kierkegaard, apegado a su rígido protestantismo, no sólo critica la falsa ilusión del cristianismo oficial, sino las repercusiones que éste tiene en la manera de vivir. Ante la flexibilización de las reglas y conductas, Kierkegaard reacciona con su luteranismo, donde la práctica cristiana de amor a Dios y al prójimo es, a fin de cuentas, la prueba de la verdad. En algunos de sus discursos cristianos, en *Las obras del amor*, nos dice citando a la Biblia que, “al árbol se le conoce por sus frutos, y los frutos del cristiano son las obras del amor”. Kierkegaard no está de acuerdo con la práctica religiosa de sus contemporáneos, socializada y amoldada a la mentalidad burguesa, que alentada por los pastores protestantes de Dinamarca, busca la comodidad humana, no importando deformar el sentido de la religiosidad. Y para complacencia de esta falsa cristiandad, los prosélitos pagano-cristianos, cuentan con el apoyo de los representantes de la iglesia, como Mynster y Martensen, contra quienes polemiza. Su tarea como escritor está definida desde el comienzo y consiste en, ser instrumento en manos de Dios para llevar a sus contemporáneos al cristianismo auténtico. Sin embargo, él no se considera un escritor que ya es cristiano de una vez y para siempre; sino una potencialidad que, al ser puesta en práctica puede, en un determinado momento acceder por la gracia divina, al estado actualizado del cristianismo. En este punto me parece encontrar un aspecto interesante para rastrear alguna influencia del aristotelismo en la filosofía de Kierkegaard, en relación al acto y la potencia. También me parece distinguir esta influencia en su manera de plantear al hombre como síntesis: de entrada como síntesis potencial inicial al momento de reconocer que es un compuesto de cuerpo y alma, de finito e infinito; y posteriormente al señalar que la actualización de tal síntesis sólo se logrará al

ponerse el hombre en una relación absoluta con lo absoluto. Sin embargo, tal aspecto lo abordaremos sólo colateralmente, por cuestiones de espacio y porque nos abocaremos a señalar que para Kierkegaard lo que importa es, a fin de cuentas, el proceso de construcción y edificación del hombre; pues él no acepta, ni que el hombre esté dado desde inicio de una vez y para siempre, ni que al final del proceso pueda tener la certeza de su plenitud. Kierkegaard rechaza ser cristiano y ser síntesis acabada desde inicio, del mismo modo que lo rechaza al final; quizá por ello la angustia y la desesperación le acompañaron hasta los últimos momentos de su vida. A partir de este enfoque podemos decir que, por una parte, desde un principio Kierkegaard es un autor religioso cristiano (potencialmente); pero por otra también *llegó a serlo* (actualmente), aunque nunca completamente. Ser religioso, como lo expresa a lo largo de su obra, es un proceso en donde mediante una actividad teodidáctica, en la que Dios nos educa para la infinitud, el hombre se va edificando sin llegar nunca a su plenitud, a no ser que reciba ayuda de la gracia divina. Sin embargo iniciar este proceso, adentrarse por este camino, exige de inicio una predisposición: hay que querer hacerlo, hay que ser cristiano en potencia. Kierkegaard lo comprende perfectamente cuando nos dice: “[...] para iluminar la parte que el divino gobierno tiene en mi profesión de autor, es necesario explicar [...] cómo fue, el llegar a ser escritor [; ...cómo] estuve predispuesto desde mi más temprana infancia [...] hasta llegar a ser [...] el tipo de escritor que llegué a ser [...]”.³⁵ Es decir, que como en todo proceso que empieza en un punto, aunque parezca que no se es escritor religioso de inicio, ya se está predispuesto, y en otro sentido ya se es, pues tal predisposición parece ser determinante en el resultado. Tal inclinación a lo religioso no es casual; en ella influyeron factores culturales, socio-históricos y personales, que él mismo señala como causales de su personalidad y manera de ser. Una de estas causales fue la influencia de su padre en su formación religiosa. “Su padre, el viejo atormentado y melancólico, ejerció una acción poderosa y perdurable sobre su vida moral y espiritual [;...] Sören reconoce haber heredado tres disposiciones básicas de su padre: la imaginación, la dialéctica y la melancolía religiosa [...]”.³⁶ Tal influencia, determinante sobremanera, operó cambios en la vida de Kierkegaard. Si analizamos su biografía veremos cómo de una vida extrovertida y licenciosa, pasó a otra en la que afanándose por ser cristiano (recordemos que intentó ser pastor luterano), llega a la angustia y a la desesperación en su búsqueda interna y subjetiva, en donde la interioridad de la

existencia prevalece sobre la exterioridad de su anterior vida mundana. Pero la predisposición a lo religioso es sólo el inicio en el camino de la vida; ser religioso cristiano implica un proceso donde además, la intervención divina tiene mucho que ver. Así la acción de la divinidad resulta determinante, no sólo en su actitud inicial, sino en sus actos posteriores, en su actividad y producción filosófico-teológica de escritor cristiano. Conciente de esto, Kierkegaard nos dice: "El divino gobierno me ha educado, y la educación se refleja en el proceso de productividad [que] nunca ha tenido ningún fallo [...] como si yo no hubiera tenido otra cosa que hacer, más que copiar diariamente una parte determinada de un libro impreso [...]".³⁷ Es decir, que una vez establecido en el punto inicial: la predisposición, religiosa y la divinidad actúan en él, le dan letra y se manifiestan educándolo. Su obra no es así sino copia de la voluntad y propósitos de la divinidad, sin que ello implique, según Kierkegaard, ningún determinismo fatalista, porque para que Dios intervenga el hombre decide voluntariamente, y así conserva intacta su libertad, por cuanto que la fe, a diferencia de la incredulidad, nos libera de los límites de la finitud y posibilita la libertad infinita en Dios. En este punto la libertad también adquiere un carácter trascendente. Ahora bien, ¿cómo es posible el paso de la predisposición inicial al proceso de educación teodidacta, donde se realiza la edificación del hombre y la producción religiosa cristiana? Este paso nos lo describe él mismo cuando dice: "El proceso es este: una naturaleza filosófica y poética se aparta para llegar a ser cristiana [...en] un proceso conciente [...en que] lo religioso está presente desde el primer instante [...] y tiene predominio decisivo [...]".³⁸ De esta manera observamos que la conciencia religiosa de su relación con el absoluto, al angustiarse y desesperarse por el choque de su finitud con su infinitud, junto con su misma naturaleza poética y filosófica, provocan que se aparte a lo religioso. Tal proceso lo observamos claramente en sus estadios existenciales, en los que percibimos en la naturaleza de Kierkegaard, como en la de cualquier hombre potencialmente espiritual, tres facetas: la estética (poética), la ética (filosófica), y la religiosa(cristiana). Por eso en el desarrollo del proceso existencial, parecen condiciones especiales lo poético y filosófico, para a partir de ello poder arribar a lo religioso; porque no cualquier hombre puede hacerlo, a menos que su naturaleza sea de esta clase. En su *Diario del seductor*, nos habla de su naturaleza: "Quien lo escribió [dice], tenía naturaleza de poeta, la naturaleza le había dotado de un espíritu demasiado selecto para que fuese uno

de tantos seductores habituales [...]”³⁹ Tal naturaleza, aunque ubicada en el plano estético, es esencialmente espiritual, y lo empuja más allá del donjuanismo: hacia lo ético, y finalmente a lo más elevado que es lo religioso. La imaginación poética es señal de espiritualidad, que lo impulsa a ir más allá del común de los hombres, más allá de la mera sensualidad mundana. Además su agudeza de filósofo, su capacidad para escudriñar y develarlo todo, resultan también determinantes en su camino hacia la trascendencia religiosa, porque de la misma manera que la mirada y la razón son un arma de conquista del seductor, también lo es la razón y la inteligencia en el filósofo, quien después de conocer y adquirir la conciencia, puede arriesgarse y dar el salto de la fe hacia la trascendencia. Sin embargo, a estas dos capacidades y formas de vida tiene que renunciar Kierkegaard, pues es necesario apartarse de lo estético y de lo ético para acceder a lo religioso; porque ser cristiano implica un proceso en donde el viejo hombre tiene que morir para que nazca el nuevo hombre de la fe. Don Juan y Sócrates tienen que desaparecer de la escena para que en su lugar aparezcan Job y Abraham, el caballero de la fe. Y así como sucede en el camino de la existencia sucede también en el de la producción del escritor: Al inicio encontramos las obras estéticas y éticas, que nos dan un conocimiento sensible y racional de la vida, y posteriormente las religiosas, que nos dan un conocimiento que, apoyado en la fe, utiliza otras potencialidades del hombre como la intuición, la sensibilidad y la voluntad, que habían sido dejadas de lado, pero que son necesarias para la realización del hombre y el conocimiento plenos. También percibimos este cambio en el uso de *pseudónimos* para su producción estética y ética, y el uso de su nombre para la producción religiosa. Tal proceso, en su vida y en su producción, obedece a las necesidades mismas de la empresa. Conociendo a los hombres, tiene que abordar su tarea, de convertirlos al cristianismo, de una manera indirecta, comenzando con lo estético, y posteriormente a través de lo ético llevarlos a lo religioso trascendente. Por eso aunque de inicio aparece como autor estético, es un autor esencialmente religioso. Al final, en la tercera etapa de la existencia, percibimos el paso de lo inmanente a lo trascendente, de lo humano a lo divino. En este punto hay un truco que nos recuerda el pasaje bíblico según el cual es necesario negarse a sí mismo para pasar a ser en Dios. Al respecto nos dice Kierkegaard: “Dios [...] me ha enseñado a anhelar la eternidad [...] ahora se despierta en mi espíritu una impotencia poética. Más resueltamente que aquel rey que gritaba: ¡mi reino por un caballo! [...] y

entonces la producción es totalmente distinta: es resultado no de la pasión del poeta, sino del temor divino [...] el poeta invoca a la musa [...] yo [...] a Dios".⁴⁰ En este texto observamos cómo al operar la actividad divina, el hombre se vuelve impotente en cuanto a lo poético. Y para salvar la existencia después del desgarramiento, mediante la angustia y desesperación que lo arrancan de sus límites humanos sensibles y racionales, el hombre tiene que recurrir a la divinidad, que es quien salva y sostiene en la trascendencia. El objeto de su producción de escritor ha cambiado, ya no es la mujer en su amada Regina, sino Dios mismo, que se vuelve objeto a la vez que sujeto interactuante por cuanto que, influye en la voluntad del escritor. Sin embargo, esto no aniquila al hombre como sujeto de conocimiento, porque él mismo es en la divinidad, en un acto en que sujeto y objeto parecen fundirse en la trascendencia de lo humano hacia lo divino. Así, las esferas estética y ética de la existencia son limitadas; en ellas el hombre se ha topado con sus propios límites, con su nada, como dirán los existencialistas ateos posteriores como J. P. Sartre. En la realización del proceso, el anhelo de eternidad que Dios puso en el corazón del hombre, es como un llamado de la divinidad a su espíritu, siendo a través de él rebasada la pasión poética y la razón filosófica. Este anhelo hará también posible el salto a lo religioso después de romper con las dos formas de existencia anterior. También lo es en su producción: ahora será un escritor religioso cristiano al servicio de la divinidad. Sin embargo, para cambiar el sentido de su producción, es necesario realizar antes dos movimientos: "La tarea es: ¡fuera lo poético! [...] ¡fuera de la especulación! [...] y llegar a ser cristiano [...] el primer movimiento constituye el significado total de la producción estética [...], el segundo [...] es el Postscriptum [...] que [...] mientras dirige la producción estética [...] realiza el movimiento en la otra esfera [...] ¡fuera de la especulación, del sistema [...] para llegar a ser cristiano [...]".⁴¹ De esta manera el hombre mismo deviene en algo distinto: la excepción cristiana, donde sensibilidad y razón son rebasadas, yendo más allá, a la trascendencia de la fe religiosa, como sucede con Abraham, al que describe Kierkegaard en su obra *Temor y temblor*, como el caballero de la fe que da el salto cualitativo a lo religioso. Abraham, iniciado en la angustia y la desesperación, por la petición de Dios de su único hijo, se arriesga, decide y da el salto que para algunos es locura, y para otros es maldad, colocándolo en el papel de loco o asesino; sin embargo, entendido en el plano de la trascendencia, yendo hacia una segunda ética, donde la razón es rebasada. Abraham está

más allá de cualquier hombre, su calidad espiritual es la más alta a que puede acceder un ser humano, y esta es la verdadera fe en la divinidad. Así somos educados para la infinitud. Así el mismo escritor religioso es educado y educa a la vez a otros, convirtiéndose en instrumento de Dios para con los hombres. Por eso Kierkegaard se presenta como educador religioso, como instrumento en las manos divinas; objeto y sujeto a la vez, en un acto donde Dios es el supremo maestro. En este acto Kierkegaard se pregunta: “[...] cuál es [...] mi relación con la época? [...] yo soy el que ha sido educado [...] para llegar a ser cristiano [...] y en la medida en que esa educación me presiona [...] yo presiono a mi vez sobre esta época; pero yo no soy un maestro, sino solamente un discípulo [...]”.⁴² Así pues, como hombre ante Dios es discípulo, y como escritor ante los hombres es maestro. Ahora bien, ¿por qué es necesaria esta intermediación?, ¿de dónde surge la necesidad de que Kierkegaard sea un autor cristiano?. La época en que vive, no es, a su juicio, una época cristiana. El hombre está perdido para Cristo; es un hombre pagano, cuyo cristianismo no es lo que parece. Por eso enjuiciando a su época nos dice: “Si tuviera que expresar mi juicio sobre ésta época [...] yo diría que le falta educación religiosa [...] lo estético tiene la supremacía [...] se ha ido a parar a un paganismo estético intelectual, con la mezcla de un poco de cristianismo [...]”.⁴³ Por eso la tarea educativa de Kierkegaard no es fácil, pero es necesario llevarla a cabo. Su lucha es en primer término contra el esteticismo y la sensualidad dominantes; y atendiendo a la necesidad de atraer a sus contemporáneos al cristianismo, utiliza el método indirecto, no hablándoles de inicio desde un punto de vista religioso (aunque su punto de partida lo es), sino desde el punto de vista estético en el que todos están. También al tener que desenmascarar al falso cristianismo, mezcla de racionalismo hegeliano, sensualismo y errática doctrina cristiana, utiliza el mismo método, que al parecer no le fue tan efectivo, pues culminó en un enfrentamiento directo con la iglesia, contra la filosofía oficial y con la opinión pública y en general con todos aquellos que se alineaban a la ideología oficial dominante, teniendo de su lado únicamente a la juventud romántica rebelde. Así, su punto de partida antropológico, religioso y protestante, chocará con un mundo en donde lo estético e intelectual prevalecen y que, junto a una práctica religiosa mal comprendida, se han conjurado contra el hombre, extraviándolo de su camino hacia la salvación (en el terreno religioso), y hacia la integridad en el filosófico antropológico.

II.2) El método subjetivo indirecto.

El existencialismo de Kierkegaard es un llamado personal al hombre de su época, a realizar la vida plena cristiana; a vivir la plenitud de los tiempos, en el sentido cristiano. En su prédica, de tipo religioso, se presentan enlazadas en unidad indisoluble, tres áreas de la cultura y tres procedimientos metodológicos. Las áreas son la antropología, la filosofía y la teología; los métodos, el subjetivo, el dialéctico—cualitativo, y el indirecto. Aunque la forma de hacer filosofía de su existencialismo sea distinta a la tradicional, ello no implica que carezca de un método, para despecho de los obsesionados de la metodología, que niegan a Kierkegaard la categoría de filósofo y de padre del existencialismo solo por carecer de un método. Al respecto podemos decir que en él no hay uno, sino varios métodos, mediante los cuales estructura su argumentación, a fin de llevar al hombre a la plenitud de la vida cristiana; a la integridad de su ser, y a una concepción más amplia de la racionalidad, que constituyen su meta. El primero de sus procedimientos metodológicos es el subjetivo, tiene como característica primordial poner en el centro del filosofar al hombre, al sujeto que había sido desterrado del conocimiento. El segundo, que es la dialéctica cualitativa, hace posible el salto a partir de la paradoja, posibilitando la construcción del hombre, ya no a partir de una síntesis a la manera hegeliana, sino a partir de la misma antítesis que se resuelve por el salto desde la racionalidad a la fe, pasando por el absurdo. El tercero, que es el método indirecto, es un procedimiento táctico, que consiste en atraer y conducir de manera indirecta al hombre de su tiempo: desde el esteticismo y el racionalismo a una conversión cristiana y auténtica. El método como punto de partida en la construcción del hombre se presenta bajo los aspectos: a) subjetivo, porque al ser un llamado al hombre, y a fin de que este llamado sea empático, debemos partir de la subjetividad propia del otro; y b) indirecto, porque este hombre anclado en lo estético sólo atenderá inicialmente el llamado si se le habla en sus propios términos y desde una posición semejante a la suya, la estética-sensual. Analicemos estos dos aspectos metodológicos.

a) El método subjetivo.

El esencialismo clásico, anterior a Kierkegaard, había desterrado al hombre de la filosofía. La esencia nos remitía a la naturaleza de las cosas como son: la humanidad, la caballidad, etc., de manera abstracta. En cambio con la aparición del existencialismo, la existencia del hombre no equivale ya a la humanidad, sino a éste hombre concreto e individual que se llama Søren Kierkegaard, a quien yo conozco. El existencialismo exige como punto de partida del filosofar al sujeto existente individual. Esto implica la reinstalación de la subjetividad en el proceso de conocimiento, la cual había sido desechada anteriormente por el quehacer filosófico y científico. Con la subjetividad aparece la exigencia de un nuevo método: el subjetivo, que es distinto del método objetivo hasta entonces utilizado. El nuevo método no basará su certeza ahora en los resultados de la prueba y la comprobación; tampoco se apoyará en la universalidad que lo hace aplicable a la ciencia y a la técnica. No, ahora sucederá todo lo contrario; pues cuando se convierte al hombre en el centro del filosofar, como lo hace el existencialismo, el viejo método objetivo deja de ser útil y pasa a sustituirlo el subjetivo, apoyado en las experiencias personales, individuales, y siempre renovadas cuyos resultados ya no nos dan la certeza objetiva, sino una verdad que para ser aceptada, ha de ser tratada sin cesar al interior de la experiencia del sujeto, dejando siempre abierta la puerta de la incertidumbre, dando opción a la decisión personal, y en donde una vez alcanzada la certeza después de la decisión, ésta ya no es ni universal ni objetiva, sino absoluta y subjetiva, porque "El método subjetivo es el que deberá revelarnos una verdad que, en contraste con la de la información factual, puede convertirse en una experiencia personal [...que nos permita] descubrir la verdad por la que vivimos [...porque] para todos los existencialistas [...] lo personal es lo real".⁴⁴ Así se llega a lo que podríamos llamar la verdad existencial; una verdad que tiene como punto de partida y llegada al hombre mismo; una verdad para la vida. El método subjetivo es el que nos permitirá conocer esta verdad que mediante la experiencia personal, nos induce constantemente al riesgo de la decisión, donde con temor y temblor, la voluntad tiene que decidirse a dar el salto como lo hicieron Job y Abraham y así llegar a la certeza absoluta, poniendo al hombre en relación absoluta con el absoluto que es Dios. En la búsqueda de esta nueva verdad, donde la razón es rebasada al llegar a la fe, el fundamento no lo encontramos ya en la objetividad de las cosas

ni mediante el método objetivo; por el contrario, hacer eso implicaría caer en una falsación del cristianismo y de la vida; en un paganismo disfrazado y en la vida facilona del burgués engañado por sí mismo y por la iglesia oficial que fomentaba la ilusión cristiana; por el contrario, la vida auténtica del cristiano verdadero que pretendía ser Kierkegaard, rechaza todo objetivismo pretendidamente científico, porque, "[...] una aceptación objetiva del cristianismo es o un paganismo o una irreflexión [...porque] el cristianismo es [...] una forma de vida; tomarlo como aplicación abstracta [...] como ritual, [...] sin actuar [...] le quita todo su sentido [...en cambio] el método subjetivo establece una [...] relación entre las creencias, la vida y la acción [...]".⁴⁵ Sólo el método subjetivo nos reintegra a la vida, despejando las falsas ilusiones del objetivismo, del racionalismo y del idealismo abstracto. La relación entre el hombre, sus creencias y su propia vida no es posible aplicando el método objetivo basado en la certeza de los datos, o en la demostración racional y lógica; la religión es algo muy distinto a la ciencia, y su conocimiento nos lleva por diferentes caminos. No entenderlo así es confundir los ámbitos de su competencia, es extraviar al hombre en explicaciones donde la razón ya ha mostrado sus límites. Por eso "[...] el punto de partida [del nuevo método subjetivo] es la distinción entre conocimiento y fe [...] su tesis es de que, todo aquello que podemos conocer es imposible creerlo."⁴⁶ Por eso en el caso de la existencia plena del hombre religioso, el conocimiento objetivo no basta, porque a lo más que nos lleva es a la paradoja, a la contradicción absoluta y al escándalo, donde se evidencia la incapacidad de la razón humana para darle una respuesta. Por eso es necesario otro tipo de pensamiento distinto al racional, objetivo y lógico, ya sea filosófico o científico. Esta nueva forma de discurrir, lleva implícita la aplicación del método subjetivo, único que puede explicar la posibilidad del salto, y dar cima a la paradoja llevándonos a la trascendencia. Sin este método sería imposible comprender al cristianismo que es "el mayor de los absurdos", pues según Kierkegaard, resulta increíble que Dios siendo quien es, se convierta en el más ínfimo de los hombres a fin de ser sacrificado por éstos y para salvación de los mismos. Aquí se encuentra la paradoja absoluta, por eso para creerlo es necesario el acto de fe más enérgico que podamos imaginar, porque entre la finitud del hombre y la infinitud divina, media un abismo insalvable por la razón: el abismo del absurdo, de la diferencia entre lo finito e infinito. Sin embargo en el hombre existe una chispa de divinidad que le permite entender el llamado infinito de Dios que le impulsa a

arriesgarse y saltar; pero esto es posible solo desde la subjetividad de la fe. Por otra parte en relación con nuestros semejantes, en el terreno de la finitud, y a fin de atraerlos a la infinitud plena del cristianismo, es necesario también el método subjetivo; solo por él podemos entendernos con los hombres y llevarlos a Dios para entablar una relación plena con el absoluto. Sin embargo,

[...] la mayoría de los hombres son subjetivos para consigo mismos y objetivos para con todos los demás [...pero] la auténtica tarea consiste en [...] ser objetivo consigo mismo y subjetivo respecto a todos los demás[...] pues solamente entenderemos a los demás si procuramos entenderlos desde dentro, tratando de hacer nuestras sus experiencias [por eso] tenemos que hacer que la objetividad se someta y sirva al método subjetivo [...] solo así podremos mantener una relación absoluta con el absoluto [...] y una relativa con los fines relativos [...]

De esta manera el método subjetivo garantiza la relación adecuada con Dios y el resto de los hombres. Por lo mismo al manejar la objetividad como base de la relación, el hombre se engaña dando un lugar absoluto a lo relativo, mientras que por otra parte a lo absoluto se le coloca en terreno de la relatividad. El resultado es que el hombre da primacía a las cosas sobre sí mismo y sobre Dios, quedando relegado él mismo entre las cosas; el materialismo de la vida y la cosificación del hombre son resultado de esta confusión. El hombre se ha extraviado entre las cosas, el espíritu en la materia, y la trascendencia en la inmanencia. Pero Kierkegaard le da vuelta al asunto cuando con su método subjetivo “[...] parte de las personas, incluye después a las cosas para lograr y esclarecer la experiencia personal de ellas, y vuelve de nuevo a la persona con miras a alcanzar la subjetividad apropiada [...] puede decirse que está vuelto hacia sus adentros [...]”.⁴⁸ Así la subjetividad da lugar a lo personal existente y junto a ello, a la duda, a la incertidumbre, que a partir del conocimiento y por decisión libre de la voluntad, nos lleva a la fe y a la trascendencia. El cristianismo no es una creencia ordinaria, sino esencial, porque no se queda en lo inmanente sino se refiere a lo trascendente. Por eso podemos decir que los caminos de la trascendencia hacia la plenitud, hacia la vida plena del cristiano, son los caminos de la subjetividad. Kierkegaard se da cuenta de ello y en su tarea al servicio de Dios busca el camino más adecuado para acercarse a sus contemporáneos y a Dios mismo, y este camino es el de la subjetividad indirecta.

b) El método indirecto.

En su propósito de educar religiosamente al hombre para conducirlo a Dios, además del método subjetivo, Kierkegaard tiene que elaborar una estrategia que le garantice el éxito, así nace su método indirecto. En una época como la suya, donde el hombre se caracteriza por su sensualidad estética y su racionalidad filosófica y científica, además de su incomprensión del verdadero cristianismo, la tarea para él no resulta nada fácil, y para llevarla a cabo precisa comenzar en el punto mismo donde se encuentran sus contemporáneos, es decir, en lo estético-racional. Como maestro que pretende ser en la edificación del hombre, es necesario que establezca con el alumno una relación empática, pues “[...] para ayudar a otro [dice Kierkegaard] yo debo entender más que él [...] debo entender que él entiende [...] la instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar de modo que entiendas lo que él entiende y la forma en que él lo entiende [...]”.⁴⁹ Esta necesidad de empatía intersubjetiva, obliga a Kierkegaard, por cuestiones tácticas, a comenzar el proceso educativo cristiano desde una posición estética (aunque con un punto de vista religioso), dado el lugar donde se encuentra la mayoría de sus contemporáneos. A éstos no se les puede comenzar a educar de manera directa; no podemos confrontar a una comunidad estético-especulativa, y falsamente cristiana, con el punto de vista religioso del auténtico cristianismo. Proceder así, además de ser antipedagógico, resultaría contraproducente. Por eso el maestro Kierkegaard tiene que diseñar un plan estratégico indirecto en donde lo estético sea el gancho para atraer a sus contemporáneos al verdadero cristianismo. Pero no puede quedarse en este nivel, ni siquiera en el subsecuente que es el ético, porque “[...] un autor religioso [...] cuyo pensamiento [...] es la tarea de llegar a ser cristiano [...] y que hace todo lo posible porque la gente se dé cuenta [...] debe empezar como escritor estético [...] pero necesariamente debe haber un límite [...] y hay una cosa que no debe olvidar: [que] su propósito es la distinción entre [...] lo religioso y el incógnito estético”.⁵⁰ Empezar con lo estético no significa que su propósito sea la formación de un hombre sensual-estético, como lo es el Don Juan, su proceder indirecto coloca a lo estético como señuelo, a fin de engañar al hombre y atraerlo mediante tal engaño y por su propio bien hacia lo religioso. Por eso inmediatamente después debe conducirlo, pasando por lo ético, a la verdad religiosa

trascendente. Este proceder es necesario pues, según él, “[...] se puede engañar a una persona por amor a la verdad [...] engañar significa que no se debe empezar directamente con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro, de la que es preciso liberarlo [...]”.⁵¹ Este engaño en aras de la verdad y liberación del hombre, es necesario porque no es posible destruir una ilusión de manera directa, sino sólo por medios indirectos; igual que destruye la ilusión de Regina indirectamente a fin de buscar la comunión con Dios, también destruye la falsa ilusión estético-ética de sus contemporáneos, para posteriormente ponerlos en comunión con la divinidad. Por eso sin este método sería imposible comenzar el trabajo, pues al confrontar lo estético y ético con lo religioso, ello daría lugar a una locura y un escándalo inicial que lo harían imposible. Sin embargo el método indirecto también nos plantea un problema: el de cómo distinguir en su obra el mensaje verdadero y directo de carácter religioso, del mensaje indirecto, estético-especulativo, que utiliza como táctica y engaño benéfico. Este problema lo resuelve si comprendemos la función que cumplen los *pseudónimos* en su obra. El uso de éste o aquel pseudónimo nos indica si la obra es de carácter estético o ético; de la misma manera, el uso de su nombre nos indica que se trata de una producción religiosa del autor y maestro Kierkegaard. Así mismo la combinación del pseudónimo del editor con su nombre propio, nos indica que se trata de obras de transición entre lo ético, estético y religioso, según el caso. Así los *pseudónimos* son la clave que nos permiten distinguir la naturaleza de su producción en las distintas esferas de la existencia, claro es sin olvidar que en él, la intención es siempre de carácter religioso. Las razones del uso de *pseudónimos* son en Kierkegaard principalmente dos: la primera es que siendo un autor religioso, por cuestión táctica, no puede mostrarse tal cual es desde el principio, teniendo que usar distintas máscaras, que sólo se quitará cuando en la existencia religiosa aparezca el maestro Kierkegaard. La segunda es que siendo su obra, al igual que su vida, un proceso siempre inacabado, cada pseudónimo expresa una fase de ese desarrollo al que apunta su realización, en donde tanto el autor como el receptor (Kierkegaard y sus contemporáneos) van sufriendo transformaciones, que sólo pueden ser expresadas a través de estos falsos nombres. Para Kierkegaard ser cristiano es ser alguien que está siempre aprendiendo de Dios, quien nos educa para la infinitud. No es ser cristiano de una vez y para siempre, sino estar buscando serlo, construirse, edificarse, en un proceso nunca acabado. Esta es la

diferencia con el cristianismo triunfante de su época que considera que ya se es cristiano y salvo desde el principio. Por eso Kierkegaard va contra la religión instituida, contra su época. Ir contra la corriente no es fácil, por eso su proceder es indirecto, por eso se oculta en la máscara de los *pseudónimos*, en lo estético y en lo ético; sólo así podrá decir lo que como autor religioso no podría. Por los *pseudónimos*, por lo estético y ético, puede mantenerse en el campo del enemigo y dar la batalla por la verdad cristiana. Por eso es que, paralelamente a la metamorfosis de su vida y de su pensamiento van cambiando sus obras, sus nombres y su manera de existir, que hasta el final se descubrirá como un cristiano creyente que espera en la gracia divina. Por eso “[...] las obras de carácter estético son un engaño y un disfraz al servicio de la cristiandad [...]”.⁵² A través de ellas Kierkegaard se integra a su época, se mimetiza como escritor, abriéndose espacio para ser oído y poder incidir positivamente en sus contemporáneos. Pero este engaño, por ser tal no sólo lo integra a su comunidad, sino también lo separa de ella diferenciándolo, teniendo que vivir aislado en la multitud, ya que él aparentando ser un esteta, en el fondo y desde inicio, era un autor esencialmente religioso. Con este engaño del método indirecto se ganaba espacio en la exterioridad y en la interioridad, logrando a la vez educar a sus contemporáneos y educarse a sí mismo en relación a la divinidad. Kierkegaard nos muestra una naturaleza anfibia expresada en los *pseudónimos*. En su producción hay una obra que resulta fundamental y significa un partaguas. Esta obra es el *Postscriptum*, con el que se inicia la transición a los escritos religiosos, donde el antiguo engañador por la verdad dice ahora: ¡fuera caretas! ¡fuera de la existencia antigua! ¡fuera de la producción literaria!, para comenzar a ser él mismo, firmando las obras con su propio nombre. Sin embargo ni en la obra ni en la vida misma de Kierkegaard están separadas de manera tajante las tres esferas de la existencia; tampoco van la una después de la otra; sino que están presentes todas al mismo tiempo en toda su producción, aunque una de ellas es la que prevalece. Esta esfera será la religiosa: “[...] lo religioso [dice Kierkegaard] está presente desde el principio; inversamente lo estético, está presente otra vez en el último momento”.⁵³

Así el *Postscriptum*, es una obra de transición, donde aunque el engaño aún está presente, apunta al encuentro final con la verdad religiosa. Esta no es una obra de carácter meramente estético, tampoco religiosa en sentido estricto, por eso el editor es Kierkegaard y para el

autor utiliza un pseudónimo. Los *pseudónimos* como podemos ver, son a fin de cuentas instrumentos metodológicos que le permiten exponer puntos de vista contradictorios y paradójicos; solo al llegar a la contradicción suprema y absoluta que exige dar el salto de la fe, tendrá que desprenderse de ellos para que aparezca el autor religioso que es Søren Kierkegaard.

II.3) La repetición como propósito.

Como ya hemos señalado, el propósito esencial del existencialismo es para Kierkegaard el rescate del hombre, la recuperación de su integridad. Pero un hombre integral es impensable sin la posibilidad de la libertad; porque lo que se le ha quitado al hombre impidiéndole la plenitud es precisamente su libertad individual. En la sociedad tecnificada y científica donde el hombre se vuelve parte de la máquina, lo mismo que en el sistema teórico hegeliano, el hombre ha dejado de ser libre. A nivel teórico, en la filosofía de Hegel, el desarrollo histórico de la idea absoluta es implacablemente determinista; en él no hay absolutamente ninguna posibilidad de libertad para el individuo. La diferencia con Hegel se expresa claramente en la manera de entender la categoría de la repetición, que para Hegel es imposible; en cambio para Kierkegaard ella significa la posibilidad renovada libre y trascendente; es una categoría de la libertad más allá de la inmanencia.

En el mundo hegeliano [...] en perpetuo devenir, lo que ha existido una vez no existirá nunca más, a no ser en un plano superior y en su ausencia [...] es imposible pedir cuentas a la necesidad [...] estos muertos han muerto para siempre [...] pero la filosofía kierkegaardiana, no puede admitir la necesidad [...] a esta] le opone [...] su libertad infinita. ¿Qué quiere el individuo? La repetición. ⁵⁴

Kierkegaard se rebela al determinismo histórico Hegeliano que, por otra parte, vive en carne propia, en la inmanencia de su vida; pues sabe que física y existencialmente le es imposible recuperar a Regina; la repetición sensual en el plano estético se le escapa; su amor no puede ser eterno, no puede repetirse en la temporalidad. Esto lo induce a buscar en otros niveles de la vida, el ético y el religioso, la posibilidad de recuperar lo perdido; de esta manera se embarca en la aventura místico existencial en pro de una recuperación (repetición) de la vida, de su propia vida; de la vida del hombre integral al que aspira. Por eso, tal categoría no solo constituye el propósito inicial que impulsa su búsqueda filosófica,

sino que además, “[...] la repetición constituye la base de la filosofía de Kierkegaard y de su fe”.⁵⁵ Sin embargo, su empresa no es nada fácil, pues encontrar la existencia espiritual plena y absoluta en la temporalidad, en que consistiría la verdadera repetición exige lograr la comunicación y el encuentro entre dos planos de la vida diferentes y hasta antitéticos, como lo son el de la inmanencia y el de la trascendencia. Lograr esto, hablando en términos racionales, científicos o filosóficos, es pedirle peras al olmo. Kierkegaard lo sabe, por eso en su recorrido de búsqueda, llega a la conclusión de que, la verdadera repetición es una categoría que no cae dentro del plano de la inmanencia, ya sea en la esfera estética o ética; sino en el plano de la trascendencia religiosa; se trata de una categoría religiosa que solo puede resolverse por medio de un acto de fe suprema. Sin embargo, Kierkegaard tiene que recorrer el camino hacia la fe, y en este propósito se encuentra con la imposibilidad meramente humana de la repetición en las primeras dos esferas de la existencia. Así cuando incursiona en lo estético, se topa con la imposibilidad de la libertad que lo conduzca a la realización plena del hombre:

[...] en el dominio del erotismo y la estética, la repetición es imposible [...] porque] lo estético y lo erótico tienden a agotarse en un instante [...] El momento absoluto [que es donde puede darse la repetición], acompaña al que lo busca y huye al mismo tiempo. Quien conoció una vez la plenitud quisiera volver a encontrarla, pero no puede [...] ⁵⁶

Kierkegaard, quien pretende haber conocido la plenitud del erotismo en el amor de Regina, quisiera perpetuar el momento pleno en que lo erótico lo eleva al absoluto; pero la vivencia erótica, sensual, es imposible de repetir. Por otra parte al ser también admirador de los griegos, pretende encontrar como ellos encontraron en su idea del devenir cíclico (según Heráclito), o de reminiscencia (según Sócrates y Platón), la posibilidad real de que lo que fue vuelva a ser, en la consideración de que lo que ahora es, ha sido desde la eternidad; es decir, la plenitud del tiempo en la temporalidad, cuando de lo que se trata es precisamente de lo contrario: llevar la temporalidad a la plenitud eterna. Sin embargo, se peca de que los principios estéticos en que basa su vida el seductor, son insuficientes para relacionar la existencia temporal con la eternidad trascendente; por eso, si es que hay alguna posibilidad de repetición, solo será posible rompiendo los límites de la esfera estética. Así al romper con lo estético se adentra en la esfera ética de la existencia, que sólo tiene sentido en cuanto que en lo estético no fue posible la plenitud. Pero tampoco aquí consigue su propósito, por

cuanto que, "En el plano ético [...] nos instalamos en la repetición de los ritos, de los gestos [...] de lo general de la vida ética [en el matrimonio, el trabajo, etc., que...] obliga a dejar lo individual y entrar en lo general: lo que ya ha sido realizado por otros individuos [...]. así] la etapa ética no produce más que fastidio [...]".⁵⁷ Pero el hombre pleno, conectado al absoluto no se logra en el plano de lo general y meramente inmanente, sino en la individualidad trascendente; por eso aunque en la esfera ética consigue una cierta repetición, la tal no es la auténtica, como tampoco lo había sido en la estética, donde los cambios eróticos del seductor no lograron nunca arrancarlo de la finitud llevándolo hacia la infinitud. A partir de este desencanto en las primeras dos esferas de la existencia, se lanza a la búsqueda de la verdadera repetición de un hombre liberado de sus límites de la immanencia. La única salida hacia la libertad y realización propia parece ser ahora la trascendencia religiosa, por eso:

En virtud de lo absurdo [y...] de la libertad; un buen día el individuo sale de lo general, abandona la etapa ética, retoma el movimiento que se había detenido y parte de nuevo hacia el infinito [...] pide una posibilidad [...] la repetición [...] tener fe es considerar posible el milagro de la repetición [...] esperar absurdamente [...] esa locura trasciende la razón y funda [...] su fe. Creo porque es absurdo.⁵⁸

Así para poder llegar a la repetición, tiene que romper con los límites de la razón y adentrarse en el absurdo, para desde allí dar el salto de la fe. En términos religiosos esto equivale a perder el mundo para ganar la eternidad; en términos filosóficos equivale a un cambio en la manera de concebir la racionalidad, mediante el paso de una dialéctica cuantitativa (que mediante la mediación, llega a la síntesis cuando la cantidad se transforma en cualidad), a otra cualitativa (que al exigir el salto y romper con la mediación, llega a lo cualitativo espiritual y trascendente, algo distinto a la síntesis hegeliana); de la síntesis hegeliana al salto kierkegaardiano; de la fría y rígida racionalidad lógica del sistema a una nueva racionalidad más abierta, que incluye en sus dominios la intuición, la voluntad, los sentimientos, y otras facultades del hombre antes hechas a un lado. A nivel antropológico estaríamos pasando del hombre fragmentado e incompleto, al hombre integral e individual, en relación absoluta con el absoluto. Esto, repetimos, sólo se consigue en lo religioso, porque "[...] no puede haber repetición en lo temporal; pero como para Dios todo es posible, cabe que ocurra en lo eterno [...] en la intersección de lo eterno y lo temporal [...]

...donde] al olvidar el mundo, el existente religioso lo recupera en una realidad transfigurada [...por] el salto de la fe [...]"⁵⁹

El tiempo es otra categoría íntimamente ligada a la repetición. En primer lugar la repetición sólo es posible por la fe, en la que enraiza la creencia del cristiano; y el cristiano es un ser en devenir: no se es cristiano de una vez y para siempre, sino que está adviniendo, está constantemente llegando a ser cristiano; por eso la repetición tiene como antecedente y condición necesaria la temporalidad en devenir, aunque no se ancla en ella. En segundo lugar la relación de la repetición con el tiempo se da, en función de la creencia, en la contemporaneidad del creyente con el absoluto representado en Cristo: es necesario hacernos contemporáneos con Cristo para acceder a la fe, dar el salto cualitativo y hacer posible la repetición en la trascendencia. Esto nos conduce a la tercera relación de la repetición con el tiempo, la cual ocurre cuando se da la unión de la temporalidad con la eternidad; en este punto el tiempo se transforma: lo temporal se vuelve eterno en el instante cuando por el salto de la fe el hombre consigue la relación absoluta con el absoluto; es en el instante que unifica lo temporal con lo eterno donde se da la verdadera repetición que según Kierkegaard, "[...] no será repetición de la inmanencia [...] sino [...] en la trascendencia".⁶⁰ Es decir un encuentro entre el tiempo y la eternidad que da como resultado la plenitud, al ponerse el existente en una relación absoluta con lo absoluto, logrando la plenitud de los tiempos de que habla el cristianismo. Así, la repetición para el existente es, en un primer término, la repetición o reivindicación de lo perdido, a la manera como Job logra recuperar sus riquezas y familia, o Abraham logra recuperar a su hijo. Pero la verdadera y real repetición es la espiritual: es la recuperación de lo eterno que hay en el hombre, mediante la vivencia de la plenitud de los tiempos en contemporaneidad con Cristo. Es la eternidad misma. Con esto Kierkegaard el filósofo se convierte en un buscador de la trascendencia a partir de los elementos que le proporciona su propia y más amplia concepción de la racionalidad. Y desde ella llega a lo religioso y se convierte en teólogo. Juntos los dos Kierkegaard: el filósofo y el teólogo, darán nacimiento a una nueva idea de hombre, que en el ejercicio de su libertad individual logra la repetición en el instante de la fe, donde su existencia temporal se eterniza como existencia cristiana auténtica que es la característica esencial del nuevo hombre.

II.4) La angustia y la desesperación al inicio del quehacer filosófico.

Para el filósofo pagano instalado en el plano de la inmanencia, reducido a la finitud y límites humanos, el filosofar empieza al momento que aparece la conciencia; al abrir los ojos de su razón a la comprensión inteligente del mundo. Para este hombre la filosofía comienza con la admiración, y a partir de ella inicia la búsqueda del conocimiento, mediante el cual realizará su esencia humana. En cambio para el existencialismo cristiano de Kierkegaard, el filosofar comienza en otro punto. En este caso el hombre con una conciencia distinta a la del pagano, sólo puede comenzar su filosofía, después de haber sido colocado como síntesis; es decir, como un ser compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu, cuya tendencia desde inicio, va más allá del plano inmanente y meramente humano. El hombre como síntesis apunta siempre a la trascendencia; ello significa traspasar los límites de sí mismo y de su capacidad puramente racional. Ahora ya no se trata solamente de comprender, sino de acceder a una nueva realidad en donde la razón no es suficiente, y es necesaria la duda y la ruptura de la racionalidad, para que a partir de la voluntad decidamos por una de las dos alternativas: creer o no creer. En este sentido no es sólo la razón el instrumento del filosofar mediante el cual el hombre alcanzará su realización plena, sino también la fe. Por la fe alcanzaremos el propósito último de la filosofía de Kierkegaard: una existencia auténtica, en relación absoluta del hombre con Dios. Solo así se consigue la plenitud. Pero para alcanzar ésta, hay un punto de inicio; este punto lo constituyen la angustia y la desesperación, tan pronto como el hombre es colocado como síntesis. Pero ¿cuál es la fuente real de la angustia y la desesperación de Kierkegaard? No hay que olvidar que ante todo él es un filósofo cristiano protestante, formado en las duras enseñanzas del luteranismo paterno y que,

El cristianismo duro y sombrío, angustiado y terrorífico [...] era la causa [...] y efecto de ese complejo melancólico [derivado de su creencia de que] el cristianismo al que se le ha quitado el terror, no es más que un cristianismo de fantasía, pues el hombre se experimenta a sí mismo como vivo y existente, mucho mejor en el sufrimiento que en la alegría [...] el alma angustiada de Kierkegaard se encontraba [...] acorde con este cristianismo [...] ⁶¹

Esta forma de creer, marcará su vida y su filosofía por igual; por eso, su quehacer filosófico no comienza ya con el asombro, sino con la angustia desesperada. Esto lo comprobamos en

su obra de publicación póstuma, *De omnibus dubitandum est*, donde nos narra la iniciación filosófica de Johannes Climacus. Nos dice que para éste, la filosofía no comienza con el asombro como pretendía Sócrates, sino más bien con la duda; la duda ante la posibilidad de la libertad que debe decidir por lo uno o lo otro. Esta duda surge al ser colocado el hombre como síntesis, y se presenta bajo dos formas complementarias: como angustia que es la consecuencia inmediata del conocimiento, de la conciencia; y como desesperación, antecedente inmediato anterior a la decisión de la voluntad, así “[...] la filosofía no comienza ya por la curiosidad, por el deseo de conocer, por el asombro; comienza por la desesperación, afirma expresamente Kierkegaard”.⁶² De esta manera la angustia y la desesperación surgen como categorías existenciales, no solo teóricas; porque el existencialismo más que una teoría es una manera de vivir. Y vivir auténticamente como pretende Kierkegaard, es vivir cristianamente. Entre las condiciones del existir auténtico cristiano tenemos, además de la necesidad de hacerlo individual, subjetivamente, en empeño y riesgo; la necesidad de la experiencia angustiada y desesperada, que será el punto de partida hacia la infinitud, en un hombre que siendo síntesis participa del tiempo y la eternidad. La angustia y la desesperación constituyen pues dos características esenciales e iniciales del existente que se afana por la vida auténtica y busca la plenitud. Para él, existir es sufrir desde el inicio desesperación y angustia; sólo al angustiarnos y desesperarnos tenemos la posibilidad de escoger, de escogernos a nosotros mismos, ya sea para la finitud o la infinitud. Desde que el hombre es puesto potencialmente como espíritu a realizarse, se angustia y desespera, iniciándose en el camino de su edificación, buscando su plenitud en conexión con el absoluto. Pero antes de que esto suceda el hombre debe pasar por las pruebas de fuego de la angustia y la desesperación.

CAPÍTULO III :

LA DIALÉCTICA DE LA ANGUSTIA Y LA DESESPERACIÓN EN EL PROYECTO "HOMBRE"

III.1) *El concepto de la angustia y el Tratado de la desesperación* en la concepción filosófico-teológica de Sören Kierkegaard.

Para tener una idea clara acerca de la importancia que tienen las categorías de la angustia y la desesperación en la concepción del hombre kierkegaardiana, se hace necesario ubicar las dos obras que constituyen el eje de nuestro estudio: *El concepto de la angustia*, y *Tratado de la desesperación*, en el conjunto de su producción teórica. Para ello requerimos una clasificación de las mismas en función de los tres estadios de la existencia que corresponden respectivamente a los tres ciclos de su producción, ya sea estética, ética o religiosa. Con esto se nos aclarará la naturaleza y propósitos de cada obra, ya que en Kierkegaard toda su producción es intencional y conduce a fines existenciales bien definidos de antemano. Sin embargo, siendo un autor tan prolífico, la tarea no es nada fácil; en sus obras encontramos: artículos periodísticos, notas; ensayos polémicos; tratados filosóficos, teológicos y hasta psicológicos, como lo son, el de *La enfermedad mortal*, donde se combinan lo psicológico y lo religioso; y *El concepto de la angustia*, donde aparecen interrelacionados lo estético, lo psicológico y lo epistemológico. También tenemos discursos religiosos edificantes, etc. Tal variedad le permite abordar temas distintos, desde diferentes perspectivas y en formas diversas.

En principio, atendiendo a su estrategia de incidencia respecto a sus contemporáneos, sus obras se clasifican en dos tipos: aquellas que se refieren a la comunicación indirecta, donde utiliza *pseudónimos* de tipo estético o ético, y aquellas que son rubricadas por el maestro Kierkegaard, de comunicación directa cristiana, de tipo religioso. Por otra parte, en relación con las esferas de la existencia, podemos distinguir tres ciclos en su producción: el que corresponde a la existencia estética, el de la ética y el de la religiosa consecutivamente. Al respecto podemos decir que, siguiendo a Urdano, en lo que se refiere a su producción estética:

[...] aparte de la crítica a Andersen (1838), y de la tesis doctoral sobre *El concepto de la ironía* (1841), [...tenemos] *Lo uno o lo otro*, y [...] *Alternativa*, dos volúmenes (1843), el primer volumen bajo el pseudónimo de Víctor Eremita, contiene ocho novelas estéticas [...de las cuales] la más conocida es el *Diario del seductor*. El segundo lo ocupan dos largos tratados del asesor Guillermo, con el ensayo *In vino veritas*, una especie de banquete platónico. Siguieron el ensayo de *Temor y temblor* (de Johannes de Silentio 1843); *La repetición* (de Constantín Constantinus 1843); *El concepto de la angustia* (...1844, bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis), y los *Estudios sobre el camino de la vida* (1845, de Hilarius Bogbinder), que incluye el trabajo de *¿Culpable? ¿no culpable?* (de Frater Taciturnus), ensayo completo e inédito [que] da la presentación unitaria de todo el ciclo.⁶³

Con estas obras, y bajo una máscara estética diseñada a base de pseudónimos, Kierkegaard pone en práctica su método indirecto con el que incursiona en su época, abriéndose espacio en el espíritu común y obteniendo un relativo éxito. Esta primera fase de su producción es un llamado a la sensualidad e inmediatez de sus contemporáneos, aunque, la intención de Kierkegaard no es quedarse en lo estético, sino utilizarlo como un artificio para atraerlos a la existencia religiosa. Por eso, las obras del primer ciclo de su producción no son estrictamente estéticas; pues en su afán de edificación religiosa de un hombre imperfecto, conjugaba simultáneamente las tres esferas de la existencia, pese a que una de ellas prevalecía intencionalmente. Por ello podemos decir que su pensar es dialéctico; es decir, donde antitéticamente coinciden en su explicación elementos pertenecientes a los tres estados existenciales, dando como resultado que no exista una causalidad lineal ni una secuencia temporal en ellos. Esto se manifiesta en *El concepto de la angustia*, que siendo una obra de carácter estético, psicológico y epistemológico, tiene sin embargo un fundamento religioso que impulsa al hombre más allá de lo estético. Porque la intención de Kierkegaard siempre fue religiosa, aunque en su época se tenía preferencia por lo estético-racional; al respecto nos dice: “[...] ofrecí al mundo *Alternativa* con mi mano izquierda, y con la derecha *Dos discursos edificantes* (de tipo religioso); pero [...] todos asieron con su diestra lo que yo sostenía con la siniestra[...].”⁶⁴ Esto le presenta a Kierkegaard un grave problema para cumplir sus propósitos (religiosos) de edificación del hombre: ¿cómo incidir religiosamente en una época donde lo estético-especulativo ha establecido su reino? Las peculiaridades de la época, le hacen necesario buscar un camino adecuado, el cual

consistirá en utilizar un método indirecto para modificar la concepción del mundo de sus contemporáneos. Además, para lograr incidir en un mundo masificado, necesita recuperar una categoría que le devuelva al hombre la dignidad; esta categoría es la de "individuo". Con la reivindicación del individuo ante la masificación y cosificación del hombre, Kierkegaard llamará la atención de las juventudes danesas; sin embargo, no todo es éxito en sus propósitos, porque al recuperar al individuo también rompe con lo estético especulativo, y con sus contemporáneos, teniendo que enfrentarse al sentido común, a una religiosidad mal entendida y a la erudición filosófica de su época. Es en este punto donde inicia el segundo ciclo de su producción, que aparece como crítica y polémica contra la especulación y el sistema filosófico hegeliano, que traía aparejada una mala comprensión de lo religioso. Al respecto nos dice Urdanoz que:

[...] el ciclo filosófico comprende [...] los trabajos bajo el nombre de Johannes Climacus; *Migajas filosóficas* (1844), y la *Apostilla conclusiva no filosófica a las migajas filosóficas*, 1846 (traducido también como *Postscriptum*), que son los trabajos más profundos de polémica antihegeliana. A ellos debe agregarse los ensayos [...] inéditos y contenidos entre los papeles [...] de Johannes Climacus (1843), y *Dialéctica de la comunicación ético-religiosa* (1847) [...].⁶⁵

Tal producción especulativo-filosófica, resulta determinante para dar el salto cualitativo a lo religioso, pues es a partir de una aguda argumentación y fundamentación racional como Kierkegaard rompe con el sistema especulativo de Hegel, colocándose en la posición existencial cristiana del absurdo y la paradoja, que anteceden a la fe. En este punto el *Postscriptum* resulta una obra decisiva: implica el rompimiento con lo estético y la especulación ética-racional, al enfrentarnos al absurdo. Pero sólo después de la ruptura hará su aparición el tercer ciclo de su producción, el cual comprende obras de tipo religioso, que buscan construir y edificar al hombre cristiano en un proceso consciente, libremente elegido y teodidáctico, donde Dios nos enseña educándonos para la eternidad.

El ciclo de la cristiandad incluye dos obras [...] de Anticlimacus, que a diferencia de J. Climacus (un pagano que considera al cristianismo desde fuera), es un cristiano excepcional que mira al cristianismo desde su exigencia ideal. Estas obras son [...] *La enfermedad mortal o, tratado de la desesperación* (1848), que lleva a término el análisis filosófico de la angustia, y *Ejercitación del cristianismo* (1850) [...] que profundiza sobre su concepción cristiana, [...] el escrito contra la iglesia danesa *Juzgad vosotros*

mismos!, para el examen de sí, recomendado a los contemporáneos (1851-1852), el libro de Adler [...] que incluye dos breves tratados ético-religiosos, y los fascículos de polémica final, el momento (1855). Una obra aparte representa el *Punto de vista* (1859) [...] y *Las obras del amor*, y la masa imponente de los *Discursos edificantes* [...] así como otros discursos religiosos.⁶⁶

Esta triple clasificación con base en las esferas de la existencia, no es definitiva, pues como antes dijimos, Kierkegaard es un autor dialéctico, donde la contradicción es la que posibilita el salto hacia la verdad y existencia auténticas; así por ejemplo, dos obras complementarias como son *El concepto de la angustia* y el *Tratado de la desesperación*, aparecen en diferentes y hasta contrapuestos ciclos de producción: el estético y el religioso respectivamente; más aún, considerando su proceder dialéctico podemos decir que tales obras abarcan las tres esferas de la existencia; claro es, lo estético y lo religioso prevalecen en el enfoque de cada una, sin faltarles el ingrediente psicológico. Sin embargo, dado su punto de vista personal, toda su producción nos remite a la religiosidad. Ahora bien, refiriéndonos a las obras que nos interesan nos preguntamos: ¿por qué una obra del tipo de producción estética como es *El concepto de la angustia* nos plantea problemas religiosos como el pecado y la pecaminosidad, siendo además complementaria de la otra: el *Tratado de la desesperación*, que siendo de carácter religioso, aborda temas psicológico-especulativos? Las razones son dos: en primer lugar por ser Kierkegaard un autor dialéctico, en el sentido que le es propio, como ya dijimos en el primer capítulo. La segunda porque en sus obras no hay una delimitación tajante de las esferas de la existencia, por cuanto que en su existencialismo cristiano, el hombre aparece como un proceso abierto, en constante transformación y nunca acabado: ser cristiano significa estarse haciendo cristiano constantemente instruidos por Dios. Por eso, a pesar de que dichas obras fueron escritas en fechas diferentes (1844 y 1849), a pesar de que una es estética y la otra religiosa, resultan complementarias, pues el tratado lleva a término el análisis filosófico de la angustia. En *El concepto de la angustia* Kierkegaard analiza la angustia humana desde un punto de vista estético, psicológico y epistemológico; considerando siempre un fundamento religioso. Aquí la angustia surgida a partir del conocimiento, de la conciencia, será el impulso inicial que conducirá al hombre de la finitud a la infinitud, de lo temporal a lo eterno, de lo humano a lo divino, de lo racional a lo "irracional". Lo mismo sucede con la desesperación, que le es análoga y en cierta forma consustancial. Sin embargo, entre ambas

obras hay ciertas diferencias pues *El concepto de la angustia* es ante todo una obra de tipo epistemológico, donde se plantea inicialmente la polémica y ruptura con la especulación hegeliana en cuanto a la manera de concebir la ética: la "primera ética" racional de Hegel, fundamentada en la razón dialéctica y la mediación, y la "segunda ética" religiosa de Kierkegaard sostenida en la paradoja, el salto cualitativo y la fe. Paralelamente, la obra nos muestra las diferencias entre la dialéctica cuantitativa y la cualitativa; entre la síntesis que une y el salto que separa; entre el idealismo y el existencialismo. Estas diferencias llevan a Kierkegaard a postular, (en vez de una ética racional, que apoyada en un sistema lógico llega a concluir la necesidad de conformar la voluntad particular del individuo, con la voluntad racional universal, y donde la ética tiende a identificar los intereses del individuo, la familia y la sociedad civil, con los del Estado, que constituye la realización racional autoconsciente del espíritu, y donde el mal es lo negativo integrado a la síntesis lógica del sistema, como lo hace Hegel), una dogmática entendida como la palabra de Dios: revelación atestiguada de Dios en las escrituras (presupuestos, decretos, mandatos), que han de ser creídos y obedecidos, cuyo principio y fin es Jesucristo. Esta dogmática es una reflexión sobre la revelación; pero no es reflexión científica, porque la verdad de la fe es divergente de la científica. Sólo esta dogmática puede conducirnos al plano de la religiosidad. Es aquí donde hace su aparición una categoría fundamental: el pecado, que será el punto de encuentro entre ambas obras. El pecado, que es puesto mediante un acto individual, es el punto de llegada de *El concepto de la angustia* y el punto de partida de el *Tratado de la desesperación* respectivamente. En esta segunda obra el pecado se analiza, no de la misma manera como lo fue en *El concepto de la angustia*: como resultado del conocimiento y la conciencia humana, sino ahora como el antecedente del momento de la decisión, donde después de haber adquirido la conciencia del pecado, la voluntad humana tiene que arriesgarse y decidirse ante dos opciones; ya sea por la fe, que coloca al hombre en el camino de la edificación cristiana, o por la incredulidad, que nos pone en el camino inverso y de regreso hacia la finitud, donde el pecado consiste en estar frente a Dios y volverle la espalda dirigiéndose a lo demoníaco, que es el pecado contra el espíritu, aquel según el cual, siendo el hombre un espíritu en potencia, se niega a serlo en acto, desechando la infinitud que puede unirlo a Dios. De esta manera, el problema epistemológico planteado inicialmente en *El concepto de la angustia*, acerca de qué tipo de

solución dará el hombre a su vida, es resuelto volitiva y religiosamente por un acto de fe o incredulidad en el *Tratado de la desesperación*. Por eso ambas obras son complementarias aunque no iguales. En ellas se repiten temas como: el hombre, el pecado, las formas de angustia y desesperación, las posibilidades de elección, la condensación del pecado, de la angustia y la desesperación en el pecado contra el espíritu, donde el hombre se vuelve contra Dios. Esto ocurre porque, para poder elegir, como se plantea en el *Tratado de la desesperación*, primero hay que conocer, como sucede en *El concepto de la angustia*. Kierkegaard filósofo y teólogo, no era un hombre común; por eso su elección tampoco se hizo de manera fácil ni corriente: su fe no era la del carbonero, basada en la pura emotividad e instinto; ni su cristianismo era el de la hormiga, que necesita que se seque el río para atravesar por él. Su cristianismo era profundo y antes de acceder a él, tuvo que sumergirse en las aguas de la desesperación y de la angustia. Antes de decidirse a dar el salto y acceder a la fe, su mentalidad de filósofo le exigió un conocimiento terriblemente racional de la existencia que para ser trascendida, también exigía un acto de decisión realizable sólo mediante una férrea voluntad, donde la fe tenía que ser (desesperadamente) probada.

III.2) Nacimiento y desarrollo de la angustia y la desesperación en el hombre.

La angustia y la desesperación son dos categorías dialécticas, fundadas en la contradicción y la posibilidad del salto antitético, que tan pronto aparecen en el hombre, ponen en movimiento todas sus potencialidades espirituales, iniciando un proceso en el que se manifiestan bajo diversas formas y grados de intensidad, impulsando al hombre de la inmanencia a la trascendencia, lo cual sólo será posible en la realidad mediante el salto cualitativo. Pero antes del salto el hombre se angustia y desespera cada vez más; veamos cómo evolucionan estas categorías en el proyecto de edificación del hombre.

a) Nacimiento y desarrollo de la angustia.

El estudio de la categoría de la angustia, como condición necesaria para iniciar el filosofar que busque la realización del hombre pleno, es abordado por Kierkegaard después de hacer

la crítica y llevar a cabo la ruptura con respecto a la filosofía idealista de Hegel, quien ha sacrificado al hombre integral por la coherencia del sistema abstracto, desterrándolo de la existencia. Al respecto nos dice que en Hegel existe una confusión pues, basándose en el principio de que "Todo lo racional es real", confunde las categorías del filosofar. Hegel, en su afán de racionalidad y coherencia sistémica, confunde la ética con la dogmática, cuando en su afán de fundamentación lógica-racional, el mal se convierte en lo negativo, haciendo posible el movimiento de síntesis, volviéndose ilógicos los movimientos de la lógica, a la vez que inmorales los movimientos de la ética, que sin trascendencia alguna se resuelven en la lógica. De esta manera hace pasar a la primera como la segunda. Pero estas categorías pertenecen a ámbitos distintos: la una a la inmanencia y la otra a la trascendencia religiosa. Por eso, en Hegel la ética se resuelve en la lógica, que es igual a *logos*, es decir, al pensamiento humano divinizado, a inmanencia disfrazada de trascendencia, y aquí está la confusión. Porque para el cristiano verdadero, el *logos* es el verbo hecho carne (Cristo), que se nos ha revelado. Tal *logos* exige ir más allá de la razón lógica: ir a la paradoja y el escándalo, al acto mismo de la fe. Y esto precisamente es lo que posibilita la dogmática, que no considera Hegel. Tal confusión tiene consecuencias fundamentales que separan al hegelianismo del existencialismo kierkegaardiano, pues mientras que la ética de Hegel se presenta como algo meramente inmanente, derivada del sistema, que se sostiene y resuelve en el hombre abstracto, en la finitud de una racionalidad cuantitativa; la ética de Kierkegaard, llamada también segunda ética, es trascendente, y se apoya en la dogmática, que no tiene que explicar el pecado original, sino sólo suponerlo, dando por hecho su existencia real, por eso su resolución se encuentra en la fe religiosa, al darse el encuentro del hombre con la divinidad, en una relación absoluta con el absoluto, al dar cima a la angustia y la desesperación resolviéndolas en la fe, como sucedió con Abraham y Job. Así mientras que la primera ética hegeliana presupone la metafísica meramente especulativa, la segunda ética kierkegaardiana presupone la dogmática que trasciende la especulación humana y la inmanencia, que nos eleva de lo real a lo trascendente-divino. Por lo mismo, la categoría del pecado y sus derivados que son la angustia y la desesperación, no pueden ser comprendidas ni tratadas por la primera ética de Hegel, que sólo se ocupa de lo humano finito; sino que deben ser tratadas por la segunda ética, la cual, aunque parte del hombre, va más allá de él y lo trasciende en el momento en que entra en relación con Dios. Esta

segunda ética es la que nos explica el pecado y la angustia. Porque la angustia verdadera sólo se produce por el pecado y teniendo como testigo a la conciencia. El pecado sólo aparece cuando el hombre es puesto como espíritu por Dios mismo, cuando éste dejado en libertad por la mano de Dios, decide conscientemente y ejerciendo su libre albedrío (mediante un acto de voluntad), ser o no ser puesto como espíritu ante su creador. Por eso sólo se peca ante Dios por un acto libre. Pero ¿qué es? y ¿cuál es el lugar del pecado? Para comenzar diremos que el pecado no tiene lugar ni en la ética ni en la metafísica hegeliana; tampoco lo tiene en lo estético, ni siquiera en lo psicológico. Nos dice Kierkegaard que en el primer caso (de la ética y la metafísica), el pecado sería algo frívolo, por carecer del apasionamiento de la fe; en el segundo (en lo estético), algo indiferente no comprometido, y en el tercero (lo psicológico), una curiosidad desapasionada al no ser motivada por el amor y la fe en Cristo. Por eso es que la primera ética hegeliana de carácter racional, no puede explicarlo, y sólo en la segunda ética encontramos la explicación adecuada. Es en esta segunda ética donde el pecado puede ser comprendido mediante el análisis del primer pecado y la pecaminosidad que de él se sigue, es donde se conectan individuo y especie, y donde el pecado es explicado mediante el auxilio de la dogmática y la psicología. De esta manera la naturaleza del pecado queda develada, al ser puesto este por un acto individual. En esta explicación, la dogmática y la psicología actúan de la siguiente manera: “[...] la dogmática [...] quiere esclarecer el tema del pecado original, es decir, la posibilidad ideal del pecado; al mismo tiempo que la psicología ha ido sondeando su posibilidad real”.⁶⁷ De esta manera, la dogmática y la psicología apoyan a la segunda ética. Sin embargo aún aquí, el pecado sólo puede ser concebido como objeto de conocimiento trascendente a condición de que se llegue a él con ayuda del arrepentimiento; es decir, mediante la intervención de la fe y la decisión de estar frente a la perfección divina con nuestra propia imperfección. Por otra parte, atendiendo a la relación y a la vez la diferencia entre la concepción psicológica y la dogmática, no se puede identificar el pecado de este hombre actual y concreto, con el pecado de Adán, como lo hacía la teología de sus contemporáneos; tampoco son algo radicalmente distinto, pues entonces, Adán queda situado fuera de la historia como algo fantástico, a causa de que siendo el primer pecador, toda su vida es considerada como pecado original, lo cual es erróneo, pues en él, el pecado original y su pecado son lo mismo.

porque él pecó igual que nosotros y tiene derecho a la reconciliación. Tampoco podría ser explicada adecuadamente la pecaminosidad al romperse la relación de Adán, el primer pecador, que aparece como un mito fuera de la historia, con el hombre actual. En este punto aparece una contradicción aparentemente insalvable entre el individuo y la especie, la cual de persistir, desemboca en la afirmación de uno a costa de la negación del otro. Por eso cabe la pregunta: ¿Somos pecadores por la herencia del pecado de Adán o lo somos por un acto nuestro? La solución a este problema, según Kierkegaard, es la consideración del individuo a la vez como sí mismo y como especie pues:

[...] el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par, sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie [pues] si un individuo particular pudiera desgajarse [...] de la especie, su exclusión modificaría [...] toda la especie; [pero...] Adán no es esencialmente distinto de la especie [...] lo que explica a Adán explica la especie y viceversa.⁶⁸

Adán y el pecador actual están en estrecha relación mediante la pecaminosidad que conecta a la especie con el individuo. Por eso ningún individuo queda separado de la especie; ambos tienen historia, participan en el todo y esto es su perfección. Pese a lo antedicho, el primer pecado resulta una determinación cualitativa; es decir, ¡es el pecado! Y en esto percibimos ya la diferencia entre el primer pecado de Adán y el pecado de cualquier otro hombre posterior, porque de la misma manera

[...] como la especie [...] no comienza de nuevo con cada individuo [...], la pecaminosidad de la especie tiene historia [...] y esta historia va avanzando en tanto que el individuo participa en ella con el salto de la cualidad [...] así pues [...], aunque la especie no comience con cada individuo, cada individuo comienza de nuevo con la especie.⁶⁹

De ello se deduce que el pecado de Adán y el mío son en un sentido lo mismo: antes de que pecáramos éramos igualmente inocentes; pero en otro sentido son completamente diferentes, pues a mi pecado se le agrega la pecaminosidad, derivada del primer pecado de Adán, y por ello me angustio doblemente a como se angustió Adán. Por otra parte, el pecado entró súbitamente al mundo mediante un salto cualitativo, por lo cual la pecaminosidad no antecede al pecado, sino que es puesta por éste al darse el salto. Y el pecado sólo se comete ante Dios, cuando somos puestos como síntesis por Dios mismo; y

por eso el pecado, es objeto de la dogmática. Así ni la estética ni la primera ética racional, pueden dar cuenta del pecado, pues "[...] el hombre puede pecar solamente cuando está frente a Dios [...] cuando rechaza a Dios [...], a Cristo o su evangelio".⁷⁰ Pero antes del pecado nos encontramos con una primera angustia que nace ligada a la posibilidad al colocarnos ante la libertad y la necesidad simultáneamente; esta angustia es el vértigo ante lo que no es, pero puede llegar a ser; es miedo y atracción a la vez. Inmediatamente después de esta angustia tiene lugar el pecado. Por su parte el pecado es más que un problema de conocimiento, más que una carencia o ignorancia, como lo consideraba Sócrates y los paganos; aunque por otra parte sea sólo a partir del conocimiento y la conciencia, que experimentamos la angustia ante el pecado. La fuente de la angustia es el hombre mismo; su naturaleza antitética le permite angustiarse porque es síntesis de alma y cuerpo unidos por el espíritu. La angustia que nace del pecado a partir del conocimiento no es una categoría fija, sino una categoría dialéctica inscrita en el proceso de construcción del hombre. Por esto es que al desarrollarse tal proceso, experimentamos distintos momentos y formas angustiosas, que van desde la angustia del hombre inocente, hasta la angustia del hombre demoníaco. Por otra parte existe una correlación entre conocimiento y angustia, pues la angustia en el hombre corre pareja a su conciencia. "Kierkegaard distingue tres momentos en torno a la conciencia, a los que corresponden sendos estados de angustia. El primer momento corresponde al estado de inocencia, el segundo [...] al despertar de la conciencia [...] por último [...] al estado posterior al pecado".⁷¹ Estos tres estados dan lugar a tres tipos de angustia: la angustia de la inocencia; la angustia del despertar de la conciencia o de la posibilidad de pecar; y la angustia como consecuencia del acto del pecado. Este desarrollo de la angustia en relación con la conciencia y el pecado, se manifiesta de la siguiente manera:

La angustia de la inocencia.- En un primer momento aparece la angustia de lo que Kierkegaard llama el Estado de inocencia; en este caso

[...] la inocencia es ignorancia [... y en ella] no está determinado el hombre como espíritu, sino sólo [...] en unidad inmediata con su naturalidad [...aquí] el espíritu está [...] como soñando [en...] un estado de paz y reposo [...aquí] no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? [...] ¡Nada! [...] éste es el misterio profundo de la inocencia, que sea ella al mismo tiempo la angustia. El espíritu soñando proyecta su realidad [que... es nada] Así, la realidad del espíritu se presenta siempre como una figura que incita

su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiarse [...].⁷²

Esta angustia de la inocencia es posible porque desde el inicio, el hombre es síntesis potencial, aunque no actualizada. Por eso puede angustiarse aún y cuando carezca de conciencia: se angustia inconsciente e inocentemente. Esta angustia inocente del hombre natural, es resultado de la inmediatez de su espíritu que está al acecho buscando construir la relación entre sus dos partes antitéticas: cuerpo y alma; es decir, el espíritu busca ponerse en relación consigo mismo para poder así dar lugar al yo real en su relación con Dios. Porque sólo al aparecer el yo real, cuando aparece la conciencia del hombre, es cuando se presenta la angustia verdadera. Sin embargo en la angustia del hombre inocente, donde el yo todavía no ha sido puesto, la angustia resulta anunciadora de la verdadera angustia. Por su carácter dialéctico (de la verdadera angustia que se anuncia), ésta angustia inocente se presenta inicialmente como algo ambiguo:

[...] la angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática [...todavía en el hombre inocente] no es ninguna culpa [...], ninguna carga pesada, ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia [...] en los niños [lo mismo que en el hombre natural...] encontramos esta angustia como búsqueda de aventuras [...], encadena con dulce ansiedad, es ambigua [...] el que se hace culpable a través de la angustia [...] es inocente pues [...] fue un poder extraño el que hizo presa de él [...] no obstante, él es, indudablemente culpable, pues sucumbió a la angustia, ansiándola al mismo tiempo que la temía.⁷³

Por eso aunque el hombre natural no es culpable bajo esta primera forma de angustia, tampoco puede ser considerado inocente, por cuanto que es espíritu, aunque se nos presente como soñando, sin realidad. Asimismo, dado que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, difiere del animal: en el hombre está presente el espíritu, que no posee el animal, y aunque en este primer momento está como soñando, la angustia se expresa ambiguamente como un poder amigo que quiere construir la relación, pero que por estar soñando no puede hacerlo realmente. Pese a todo, tal poder perturba la relación entre cuerpo y alma, produciéndose la angustia de la inocencia ante la nada por cuanto que aún no hay pecado a causa de la irrealidad del espíritu. En este punto se da el forcejeo entre la potencialidad del cuerpo y del alma; porque aunque el hombre aún no está planteado por Dios como síntesis,

tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ni escapar de la angustia que le es connatural. Pero este primer tipo de angustia se desarrolla y proyecta más allá de sí misma, y entonces aparece bajo una segunda forma que a continuación abordaremos.

La angustia de la posibilidad de pecar.-Esta aparece cuando la inocencia llega a sus límites con la prohibición divina, la cual es hasta el final ignorancia, porque cuando

[...] Dios dijo a Adán: pero no comas del árbol de la ciencia del bien y del mal [...] Adán no comprendió [...] la distinción del bien y del mal [...] no existía antes de haber gustado del fruto prohibido [pero,...] la prohibición [...] le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad [...], la angustiosa posibilidad de poder; después [...] siguen las palabras de la sanción: "ciertamente morirás". Adán [...] no comprende, [...sigue] la ambigüedad de la angustia, [...] la inocencia ha sido conducida hasta sus linderos extremos. La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y el castigo, [...aquí] la psicología ya no puede [explicar] más.⁷⁴

Esta segunda angustia que es posterior a la inocencia pero anterior inmediata al pecado, aparece cuando Adán y cualquier otro hombre en estado de inocencia, se hacen concientes del estado de libertad en que los deja Dios, de su indeterminación; de su propio poder de decisión para fundamentarse ya sea en Dios y su trascendencia infinita o en su yo limitado e inmanente. Hasta este punto pueden explicar la psicología y la primera ética. Después de esto ya no es posible continuar con una explicación ético-especulativa, y se hace necesario arribar a la dogmática y a la segunda ética trascendente, de corte religioso. Por su parte la realidad, según Kierkegaard, siempre viene precedida por la posibilidad de la libertad y del castigo, y se funda en el poder de elección, en la posibilidad que posee el hombre para dar el primer salto del pecado. Pero "[...] para que la posibilidad pase a ser realidad [...] necesitamos echar mano de una categoría intermedia: la angustia que [...] no es una categoría de la necesidad [...] ni de la libertad [...sino] una libertad trabada [...] no por la necesidad [...] sino por sí misma".⁷⁵ Porque si únicamente existiera la necesidad no habría angustia, por cuanto que todo sería determinación, destino; tampoco la habría si sólo existiera la libertad, donde todo es posible. Por lo mismo, el pecado nos angustia sólo porque se produce ante estas dos posibilidades juntas, siendo libres y determinados a la vez. Tampoco habría angustia por el pecado si este hubiera entrado al mundo mediante un acto de libertad abstracta, como lo planteaba Hegel; por eso resulta insensato pretender explicar

lógica y de manera abstracta el ingreso del pecado en el mundo. Pero esta angustia de la libertad trabada, ante la posibilidad real de pecar, o no pecar, también se proyecta más allá de sí misma y adopta una tercera forma, que será la angustia auténtica, única que nos llevará a la trascendencia.

La angustia como consecuencia del pecado.- Esta tercera forma constituye la verdadera y real angustia; sólo aparece cuando el hombre se ha colocado como síntesis en el acto de pecar, oponiéndose a la voluntad y mandato de Dios mediante el salto cualitativo. El pecado surge y se da el salto bajo las categorías de la posibilidad: de la libertad y la necesidad, que le dan realidad. Si hacemos un recuento veremos que en la inocencia, el espíritu de Adán no era real por cuanto estaba soñando; su síntesis tampoco era real, ni su angustia era verdadera angustia. La síntesis real y la verdadera angustia sólo se alcanzan en el momento mismo en que el yo, el espíritu del hombre se hace real. Esto se da por el primer salto, por el acto cualitativo de pecar. Por eso, con el pecado de Adán quedó también colocada la pecaminosidad de la especie; a la vez, " [...] con la pecaminosidad quedó puesta la sensualidad. En ese instante comienza la historia de la especie humana. La angustia progresa del mismo modo que la pecaminosidad dentro de la especie".⁷⁶ Así, con el primer pecado de Adán y del hombre actual, nace y es puesta la angustia, que en el segundo (el hombre actual) progresa con la especie, desarrollándose a través de la pecaminosidad; y aunque en ambos la culpa surge como resultado de un salto cualitativo equivalente, la pecaminosidad está cuantitativamente aumentada en el hombre actual, ocasionando que su angustia sea mayor; por eso en nosotros la angustia ha crecido, porque en nosotros, que somos posteriores a Adán se da una doble angustia: aquella que es resultado de nuestro propio pecado mediante el salto cualitativo en que nos elegimos a nosotros mismos y desechamos a Dios, y la angustia que viene con la pecaminosidad de la especie desde Adán, y se ha ido incrementando en el acto de cada hombre que peca. Además, si

[...] por el pecado se convirtió la sensibilidad en pecaminosidad [...por lo mismo] existe una correspondencia entre la sensibilidad y la angustia [...] la angustia va aumentando a medida que la sensibilidad aumenta con la generación [...] que significa un más [...] esto es el "plus" de todos los descendientes con respecto a Adán [...].⁷⁷

Más aún, nos dice Kierkegaard que sólo con el cristianismo la sensualidad se presenta como algo malo, como la pecaminosidad y el pecado mismo. Por eso, a cada nuevo pecado va aumentando la sensualidad y la angustia del hombre en la generación. Pero la angustia sólo aparece al realizarse el primer acto de pecar, al dar el salto cualitativo cuando el hombre es puesto como espíritu frente a la posibilidad de elegirse a sí mismo o a Dios. Así, el hombre posterior a Adán en cada generación, tiene siempre la posibilidad de hundirse más y más en el pecado y con ello de angustiarse cada vez más, originándose un plus respecto a la generación anterior. El "plus", "[...] consiste en que la sensibilidad puede significar pecaminosidad y [...por eso] el espíritu no sólo tiene que hacer frente a la oposición de la sensibilidad, sino también a la pecaminosidad".⁷⁸ El pecador actual enfrenta así una doble lucha. Sin embargo, esta doble dificultad que se presenta con el "plus", depende de la relación individual con el entorno social o histórico, por eso el resultado puede ser diferente en cada caso, ya se trate de un pagano o de un creyente, o de dos creyentes o paganos; el resultado es individual. El "plus" puede irnos hundiendo más y más en la pecaminosidad, hasta llevarnos a lo demoníaco, elevando a su máxima potencialidad a la angustia; o también puede hacernos salir de ella si damos el salto cualitativo inverso al pecado: el salto de la fe, a través de la cual en una relación absoluta con el absoluto, romperemos los límites de la finitud humana accediendo a la trascendencia, que nos liberará de la desgarradora angustia del que no cree.

b) Nacimiento y desarrollo de la desesperación.

La desesperación también es una categoría dialéctica que impulsa a su superación y adopta diversas formas en el proceso de construcción del hombre. Por otra parte, la desesperación al igual que la angustia, son posibles sólo por la síntesis inicial. Si el hombre no fuera síntesis potencial, no podría desesperar ni angustiarse. Por eso ningún ser humano puede escaparse de la angustia y la desesperación que son ineludibles. Pero también son la garantía de humanidad, de posibilidad de trascendencia, y se le ofrecen a todo hombre sea o no creyente. A pesar de darse juntas y fundamentarse en la naturaleza misma del hombre, que es sintética y que es de donde emergen, hay diferencia entre ellas, pues, "[...] la angustia [es] antes de la libertad [...mientras que] la otra [la desesperación, es] después,

[...] y ambas son el signo de la existencia [...pues la angustia] profetiza la perfección, como la desesperación profetiza la liberación [...]"⁷⁹ Así, mientras que la angustia se da en relación con el conocimiento, y se presenta en primer término como una categoría epistemológica, la desesperación va un poco más allá cuando exige a la voluntad decidirse y elegir por medio del salto cualitativo de la fe, un camino para la realización. Por eso la desesperación aparece como una categoría religiosa y no epistemológica. La desesperación coloca al hombre ante sí mismo en cuanto todavía no es, pero que puede llegar a ser por un acto de libertad. Asimismo en relación con la voluntad, la desesperación es anunciadora de la ruptura y el salto que va de la razón a la fe, de la immanencia a la trascendencia, de lo temporal a lo eterno, etc., es a la vez un estado inestable y una posibilidad. En la desesperación se decide el destino del hombre; por eso según Kierkegaard ella es la más abrumadora de todas las categorías: por ella el horror, la perdición y la ruina habitan en la cercanía del hombre. Si a partir de la desesperación se elige mal, la pérdida es para la eternidad. Pero la desesperación es la enfermedad, no es el remedio; anuncia el proceso de búsqueda de realización del hombre, no es el hombre acabado. Por eso la desesperación, como "Enfermedad del espíritu, del yo, [...] puede adquirir [...] tres figuras: el desesperado inconsciente de tener un yo [lo que no es verdadera desesperación]; el desesperado que no quiere ser él mismo, y aquél que quiere serlo [...]"⁸⁰ De estas tres formas, la primera no es verdadera desesperación, es decir, aunque el hombre inconsciente al que Kierkegaard llama hombre natural, desespera, no conoce la auténtica desesperación. Sólo el hombre puesto como síntesis en relación con Dios, el cristiano en proceso, el pagano que rechaza la fe, o el demoníaco que se opone al bien la conocen. Pero ¿en qué consiste ésta? Kierkegaard nos da una amplia caracterización de ella cuando nos dice:

- No es enfermedad del cuerpo, sino del espíritu, del yo.
- Nace del hombre como síntesis, en una relación consigo mismo cuando Dios, que lo hizo, lo deja libre para que decida responsablemente hacia la infinitud o hacia la finitud.
- Es una enfermedad mortal que no deja nada después de la muerte: es pérdida para la eternidad.
- Es un gusano inmortal que devora la eternidad en el hombre: enfermedad que se contrae a cada momento.

- Es acumulativa: se reaviva y potencializa cada vez más.
- Está presente en todo hombre, sea cristiano o no: es la regla, no la excepción.
- Puede presentarse como inconsciencia cuando aparentemente no estamos desesperados.
- Puede imitarse o confundirse con abatimientos y desgarramientos pasajeros, y aún así es desesperación.
- Es dialéctica como lo es el yo: puede ser un movimiento hacia arriba, hacia la trascendencia por la fe, o hacia abajo, hacia la inmanencia humana por incredulidad.
- Es correlativa a la conciencia: a más conciencia, mayor desesperación; cuanto más espíritu, más desesperación. El mayor desesperado es el diablo, quien siendo espíritu, radicalmente opuesto a Dios, su desesperación es la cima del desafío: desesperación demoníaca.

Todas estas características nos muestran cómo en la desesperación se da la lucha por la realización espiritual del hombre; donde éste, a partir de su conocimiento y libertad, tiene la responsabilidad de decidir voluntariamente. Por eso todo hombre que lucha por su vida como espíritu, necesita desesperar. Pero ¿por qué desespera? Porque es síntesis entre cuerpo y alma. El viejo problema ontológico-antropológico respecto a la dualidad en la naturaleza humana (cuerpo-alma) reaparece en Kierkegaard, quien pretenderá resolverlo a partir de lo que él llama síntesis cualitativa: síntesis que separa y a la vez conecta lo trascendente con lo inmanente, y en donde dos naturalezas antitéticas, provocan tensión y desgarramiento. Por eso la angustia y la desesperación son el punto de partida en que se inicia el camino de búsqueda y edificación del hombre, que saliendo de su finitud inmanente, se dirige a su infinitud trascendente. La angustia anuncia a su compañera la desesperación, y la desesperación anuncia el salto a la trascendencia por medio de un acto libre y voluntario. Pero antes de hacer este movimiento hacia arriba se experimentan una tensión y un forcejeo, un desgarramiento a partir del cual se irá actualizando la síntesis cualitativa potencial. Ambas categorías (angustia y desesperación) hacen posible la comprensión de la construcción de ese proyecto nunca acabado que es el hombre, el cual yendo de la potencia al acto, busca su plenitud, su plenitud humana que depende de la solución elegida, a la vez que de la gracia divina.

III.3) El hombre angustiado y desesperado, como tensión y síntesis.

a) El hombre como síntesis de dos términos antitéticos.

La naturaleza antitética del hombre, incapaz de resolverse en una síntesis cuantitativa, donde la tesis y la antítesis queden subsumidas, como sucedía en el idealismo hegeliano, da lugar en el caso de Kierkegaard, a una tensión entre los dos términos componentes que, sólo puede resolverse mediante un salto cualitativo que provoca el desgarramiento, arrancando al hombre de su finitud para llevarlo a la trascendencia infinita, se arriba así a una síntesis de carácter cualitativo. En ella los términos antitéticos se presentan, en primer lugar, al nivel de su misma naturaleza, porque ontológicamente el hombre está compuesto de cuerpo y alma. Ante esta dualidad contradictoria de su ser, en donde una parte apunta a la finitud y la otra a la infinitud, el hombre se angustia y se desespera, iniciándose la lucha entre sus dos componentes antes de dar el salto. Por eso tanto la angustia como la desesperación, así como sus consecuencias, provienen de su naturaleza antitética. Al respecto nos dice Kierkegaard que: "El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad [...] una síntesis es [de entrada] la relación de dos términos, [pero] desde éste punto de vista el yo todavía no existe".⁸¹ La síntesis inicial, que pone en relación los dos términos antitéticos, se presenta como algo negativo: como la simple relación de dos términos, en la cual todavía no existe el yo. Este yo, sin embargo, es necesario y determinante, para que a partir de él se establezca una relación positiva entre los términos, iniciándose el camino de construcción del hombre. Ahora bien ¿cómo nace ese yo?, ¿en qué consiste? En un segundo momento Kierkegaard identifica al yo con el espíritu cuando nos dice: "El hombre es espíritu [...] el espíritu es el yo [...] y el yo es una relación que se refiere a sí misma [...] es la orientación interna [...] no es la relación, sino el sí mismo de esa relación [...]".⁸² De esta manera nos encontramos ahora, ya no sólo con los dos términos de la relación (cuerpo y alma, finito e infinito), sino con un tercer término: la relación (donde se presentan antitéticamente), la cual puede adoptar dos formas. La primera forma es una relación negativa inicial, donde el yo (consciente) todavía no existe, y la segunda forma es una relación positiva donde el yo, que es espíritu, entra en relación consigo mismo; en este segundo caso se trata de una relación que retorna a sí misma. Aquí

es donde nace el yo consciente. El hombre es así una doble relación. En su aspecto negativo tal relación se presenta y manifiesta en el hombre natural inconsciente, que experimenta una falsa desesperación, la cual es resultado de la situación del espíritu que está como soñando. En cambio en el segundo sentido, donde la relación es positiva, donde el espíritu se ha despertado y a partir de la conciencia propia aparece el yo. El yo consciente es una relación referida a sí misma; aquí la desesperación ya es real y se inicia cuando el hombre es puesto como espíritu, como síntesis real. Pero ¿cómo se hace posible esta segunda relación positiva y consciente, que dará origen a la verdadera desesperación? Kierkegaard nos lo explica de la siguiente manera: "En la relación de dos términos, la relación entra como un tercero, como unidad negativa, y los términos [finito-infinito...] se relacionan con la relación, existiendo cada uno de ellos en su relación con la relación [...] y si la relación se refiere a sí misma, entonces [ésta] es un tercer término positivo, y nosotros tenemos el yo".⁸³ De ésta manera observamos que el yo, o espíritu como un tercer término, sólo aparece en un segundo momento: cuando la relación no se refiere ya a los dos términos, sino a sí misma. Y al referirse a sí misma cobra conciencia de que los dos términos iniciales (finito-infinito) le son constitutivos como síntesis. Por eso el yo como síntesis de dos términos antitéticos aparece solamente a partir de la conciencia, con la que también aparecen la angustia y la desesperación. A partir de esto, si nos preguntamos ¿por qué desespera el hombre? podemos responder como Kierkegaard: porque es espíritu, porque es síntesis de términos antitéticos como son el cuerpo y el alma, lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, la libertad y la necesidad, y además porque el hombre es consciente de ello. A causa de que el hombre es síntesis consciente, la desesperación es la nota ontológica de su ser, que lo distingue del resto de los animales. Ser hombre es ser síntesis, ser espíritu, tener un yo, el cual pone en relación lo contradictorio, en una tensión que le hace angustiarse y desesperar, forcejear en su doble naturaleza buscando su realización. En el hombre, "[...] la desesperación es la discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible [...] lo implica [...]por eso] la desesperación está en nosotros [...] si no fuésemos síntesis no podríamos desesperar [...]".⁸⁴ Por ser espíritu y síntesis, en el hombre se da la lucha y el debate entre los dos términos que lo integran, lo dividen y lo atraen cada uno ya sea a lo temporal o a lo eterno, hacia la finitud o infinitud. Por eso el hombre tiene la responsabilidad de elegir

libremente un camino u otro, y debe saber elegir sin perderse en la falsa ilusión de una libertad absoluta y abstracta, ni quedarse atrapado en la cárcel de la necesidad aplastante que lo reduce a la nada. En la elección se decide si el hombre gana o pierde en relación con lo eterno, con la trascendencia. Como tiene que elegir, el hombre desespera. Y desespera porque es libre y responsable de la elección. Si elige correctamente se inicia en el camino de la infinitud, de la edificación en el sentido cristiano, que le conduce de lo temporal a lo eterno, de lo estético-especulativo a lo religioso, en un proceso teodidacta, donde Dios le educa para la trascendencia. Pero antes de trascender el hombre se angustia y desespera, su alma se desgarrá. Esto acontece porque el tal es proyecto que para realizarse tiene que romper con su finitud, con los límites de su propia inmanencia; ir más allá de sí mismo, a la relación absoluta con el absoluto; por eso la desesperación resulta no sólo una pesada carga, sino también “[...] una ventaja enorme [...porque] ser pasible de este mal, [padecerlo], nos coloca por encima de la bestia; [...] la superioridad del hombre sobre el animal está en [...la] desesperación; y [...] la del cristiano sobre el hombre natural; en tener conciencia de la enfermedad [...] y su beatitud está en poder ser curado de ella [...]”.⁸⁵ Desesperar resulta así una ventaja ontológica del hombre sobre el animal, a la vez que ser conciente es una ventaja epistemológica del cristiano sobre el hombre natural; y alcanzar la beatitud religiosa una ventaja del verdadero cristiano respecto del que no lo es, y a fin de cuentas del que alcanza la gracia respecto del que no la alcanza. Estas diferencias, que dan ventaja a uno sobre el otro, señalan en términos generales, el camino de la construcción del hombre como proyecto nunca acabado por sí mismo. Pero para que el hombre se inicie en la construcción, antes tiene que angustiarse y desesperar, luego decidir, dar la lucha y el salto para buscar la síntesis actualizada, dando lugar a dos ideas del hombre distintas según haya decidido y hacia dónde se dirija: hacia la cura de la enfermedad mortal, que es la desesperación, o hacia su agudización. Para decidir correctamente, debemos recordar que: “La desesperación [...proviene] de la relación en la cual la síntesis se refiere a sí misma, pues Dios, haciendo del hombre esa relación, le deja como escapar de su mano [...] y desde entonces la relación tiene que dirigirse; y [...en] el yo [...] yace la responsabilidad de la cual depende [...] toda desesperación que existe [...]”.⁸⁶ Así, salidos de la mano de Dios, desesperamos porque somos libres, porque podemos decidir libremente nuestra cura, o porque en sentido inverso, también podemos retornar a nuestra inmanencia, encerrándonos en los límites de nuestro

propio yo. Nos curamos cuando, negándonos a nosotros mismos, tomamos la cruz de Cristo, y le seguimos. Nos agravamos cuando negamos a Cristo y reafirmamos nuestro yo. Por su parte el hombre cristiano auténtico comienza a ser libre ya que eligió la trascendencia y la realización propia, después de negarse y afirmarse en la divinidad, desarrollándose en un proyecto que va de su finitud hasta la infinitud trascendente de Dios. El hombre demoníaco por lo contrario, eligió la inmanencia, el hermetismo, los límites del yo, que se van cerrando cada vez más hasta llevarlo a la cima de la máxima desesperación, que en algunos hombres conduce a la soledad absoluta y demoníaca, y en otros buscando el escape conduce irremediamente al suicidio, cuando al buscarse, el hombre choca con sus propios límites, con su irremediable nada.

b) El hombre como tensión y lucha entre cuerpo y alma.

Ya hemos visto que la desesperación es una ventaja: es la ventaja que da el espíritu y que permite la trascendencia. Sin embargo, tal ventaja no es ni cómoda ni gratuita, porque provoca un desgarramiento interno donde las partes antitéticas del hombre se debaten por prevalecer la una sobre la otra. Y para salvarlas, mediante la síntesis cualitativa en acto, es necesario el salto de la fe. La lucha anterior al salto, y aún después del salto, tiene su fundamento en la naturaleza del hombre, en la síntesis potencial que lo constituye.

El hombre, dice Kierkegaard, es una síntesis. Y es tal porque es espíritu, y en él se establece la relación entre el cuerpo y el alma. Pero esta relación no es armónica, por cuanto que los dos términos que la constituyen son antitéticos. Por eso colocados frente a frente y en mutua oposición, los términos (en un constante desacuerdo) para resolverse, exigen la autoconciencia y la libre determinación. Pero el conocimiento consciente de la oposición, y la necesidad de elegir (decidiendo) libremente, remiten al hombre a una lucha, donde los términos mencionados actúan de la siguiente manera:

El cuerpo [...] realiza [...] dos funciones [...] En primer lugar [...] representa para el espíritu la finitud [...] por medio de lo cual [...] lo hace descender a la necesidad del aquí y el ahora [...], del cambio y lo contingente [...] es límite, [...] sin embargo [...] tiene una segunda función por medio de la cual el espíritu puede descansar en él, a través de [...] la sensibilidad [...] como posesión de algo deseado por el yo. El goce sensible es una alternativa siempre

presente [y...] próxima [...] para que el yo busque su afirmación existencial [...].⁸⁷

El primer término, el cuerpo, dada su misma naturaleza, busca afirmar la finitud material, en donde la necesidad determina el acontecer temporal. El hombre, al percatarse de este límite, donde lo retiene y aprisiona lo material y lo contingente, busca una salida; pero la única "salida" que puede darle el cuerpo es la de la sensibilidad. En este punto nos encontramos con el hombre estético, con el seductor; con el hombre de la finitud que al buscar la repetición, como no lo hace más allá de su inmanencia, se topa con su propio límite; entonces el hombre se convierte en un desesperado, donde su doble naturaleza, a causa de la tendencia de su alma hacia la infinitud, se debate prisionera del límite. El alma, que es la otra parte constitutiva del hombre, también busca lo propio. Por su parte:

El alma apunta al aspecto del hombre que no se resuelve en lo sensible, [...] aquello por medio de lo cual puede trascender lo concreto e instalarse en el terreno de la razón como posibilidad. La posibilidad [...] ejerce una doble función dialéctica en el alma. En primer lugar [...] puede representarse de maneras infinitas sin que el tiempo sea obstáculo [...], puede construir racionalmente las normas a las que debe sujetar su existencia, universalizando lo concreto [...en segundo lugar], puede también idear formas donde la posibilidad quede finalmente resuelta.⁸⁸

Esta doble función del alma nos remite a las dos formas de existencia posteriores a la estética: el estadio ético de las normas racionales universales, donde el hombre sujeta su existencia a la reglamentación de una primera ética racionalista, como lo proponía Sócrates; y el estadio religioso, donde la libertad, al colocar la posibilidad como alternativa que busca romper el límite de la inmanencia, remitirá al hombre al estado de angustia y desesperación, a partir de lo cual se decidirá libremente el resultado de la lucha entre los términos antitéticos, dando lugar, si decide correctamente por la trascendencia, a una existencia libre y resuelta en la divinidad: como una relación absoluta con el absoluto, sólo comprensible a partir de una segunda ética cristiana, donde Kierkegaard nos lo ejemplifica a partir de los hombres de fe, como Abraham, el caballero de la fe, en quien la posibilidad (libertad), tiene su resolución final.

c) Tensión y lucha entre finito e infinito

¿De dónde sale la tendencia a la infinitud del hombre?, ¿cómo es posible a partir de su finitud concebir su infinitud? El hombre como síntesis es infinitud latente en sí mismo, es potencia de infinitud. Y a partir de una facultad que él, como síntesis potencial posee, desarrolla su tendencia al infinito. En el hombre esta potencia es la imaginación. “[...] la imaginación es agente de infinitación [...] y lo que hay de sentimiento y voluntad en el hombre, depende [...] de lo que hay en su imaginación, es decir, de la manera con que todas sus facultades se reflejan proyectándose en la imaginación. Ella es reflexión que crea el infinito [...]”.⁸⁹ Por la imaginación se produce la reflexión en los niveles del sentimiento, el conocimiento y la voluntad, que da origen a la aspiración de infinito. Por la imaginación sensible, intelectual y volitiva, Kierkegaard buscará la recuperación del hombre pleno, castrado por la fría racionalidad sistemática. Sin embargo, esta facultad es a la vez que una ventaja, una desventaja. La imaginación implica una posibilidad, pero también un riesgo; pues se corre el peligro de que lo imaginario devore al yo, con lo cual el hombre llega a lo que Kierkegaard llama la desesperación del infinito. De esta manera el yo perderá toda su realidad y el infinito nos hará su presa, convirtiéndonos en desesperados. Esto sucede,

[...] cuando [...]ese] querer, conocer o sentir, han pasado de ese modo a lo imaginario [...entonces] el yo también corre el mismo riesgo [de que] se arroje por sí mismo a lo imaginario [...que] se deje arrastrar a ello; en ambos casos sigue siendo responsable. Se lleva entonces una vida imaginaria infinitándose en ella o aislándose en lo abstracto, siempre privado de su yo, del cual sólo se consigue alejarse cada vez más [...].⁹⁰

De esta manera lo imaginario y la posibilidad de infinitación resultan un arma de doble filo, pues nos pone frente al peligro inmediato de la pérdida del yo, ante la posibilidad de adquirir la enfermedad mortal que es la desesperación por el infinito; pero también ante la posibilidad de la trascendencia (que es una ventaja enorme). En este punto observamos que en Kierkegaard las categorías son dialécticas; es decir, conllevan en sí mismas dos posibilidades antitéticas que nos colocan en situaciones de ventaja y desventaja simultáneas, ante la necesidad de afrontar el riesgo de la elección. Por esta dialecticidad, por esta potencialidad que tienen, igual que si fueran un antídoto (de que siendo la cura, son también parte del mismo veneno), tales categorías nos conducen, como una vacuna después

de ser administrada, a una situación de crisis entre términos contradictorios, mediante los que podemos curarnos o morirnos, acceder a la trascendencia o perecer espiritualmente en la inmanencia. En caso de trascender "[...] en el dominio religioso [...] la orientación hacia Dios dota al yo de infinito; pero cuando contrariamente lo imaginario ha devorado al yo, no arrastra al hombre mas que a una embriaguez vacía [...] ese hombre carece de yo [...] es un desesperado [y] el peor de los peligros, la pérdida del yo, puede darse [...] de modo [...] desapercibido [...]".⁹¹ Por eso lo imaginario sin Dios, transporta al hombre al infinito, pero sólo alejándolo de sí mismo. Consecuentemente si nos infinitamos sin Dios, perdemos nuestro yo, y cada vez estaremos más alejados de él. Si nuestras potencialidades de infinitación no tienen el referente divino, el extravío propio se traduce en una pérdida eterna: perdemos nuestro yo, y dado que no tenemos a Dios, sólo nos resta la nada. Siendo así, la infinitación dice Kierkegaard, se ha convertido en una categoría meramente abstracta, en donde la existencia se ha perdido. Por eso sólo la relación con la divinidad puede salvarnos, evitando que en la infinitación, necesaria para la trascendencia, el yo se aleje y nos abandone, convirtiéndonos en desesperados. Dios nos sostiene evitando la pérdida del yo; pero es necesario que, paralelamente a este sostén, el hombre adquiera conciencia, a fin de que pueda retornar a sí mismo. Por su parte, la afirmación del yo, es correlativa al grado de conciencia de cada uno.

[...] la ley del progreso del yo, si realmente es necesario que el yo devenga él mismo, consiste en que el conocimiento marche a la par que la conciencia, y que cuanto más se conozca, más se conozca el yo. De otro modo el conocimiento a medida que progresa, se transforma en un saber monstruoso, en el cual, el hombre en lugar de edificar, malgasta su yo.⁹²

Por eso, la realización del hombre exige necesariamente, que de forma paralela a la infinitación, se de no sólo la relación con Dios, sino también el auto-conocimiento del yo. Y de la misma manera que sucede con el conocer en su infinitación por parte de la imaginación, sucede con las otras potencialidades de infinitación, que son: el querer y el sentir. Así, dado el papel que juega la conciencia propia en el conocer, Kierkegaard distingue dos tipos de conocimiento: uno sin conciencia, sin conocimiento del yo; es decir, un conocimiento inhumano y monstruoso, como es la pretendida ciencia pura desligada del hombre, donde la tecnificación convierte al hombre en parte de la máquina. Este conocimiento no sirve para edificación. Y un conocimiento donde va aparejada la

conciencia; es decir, el autoconocimiento del cognoscente. Sólo éste segundo tipo de conocimiento es para edificación, para la realización de la plenitud humana. Se trata de un conocimiento con orientación a Dios, pero también autoconsciente, que nos permite conocer la realidad externa y conocernos simultáneamente; es decir, un conocimiento donde el hombre es punto de partida y retorno, en un proceso con posibilidades infinitas y sostenido por Dios. Así, la conciencia como conocimiento de sí mismo se vuelve determinante para que el yo, orientado y sostenido por Dios, pueda devenir en sí mismo. Por otra parte el hombre, como síntesis que es, no sólo tiene la posibilidad de lo infinito, también se integra y forma parte de la finitud. Por eso de la misma manera que su yo puede perderse en la infinitación, también corre el peligro contrario de perderse en la finitud. Esto último acontece cuando, por carecer de infinito, se encierra en la finitud convirtiéndose en un desesperado, pues, "[...] carecer de infinito disminuye y limita desesperadamente [...un hombre así] se encierra a fondo en lo finito [...] la limitación consiste en que [...] uno se ha castrado de lo espiritual [...] su espíritu está en dar valor infinito a las cosas indiferentes".⁹³ Es decir, a las cosas que no lo tienen, confundiendo así los planos de lo inmanente y de lo trascendente. Por eso no existe uno, sino dos peligros para el hombre: puede convertirse en desesperado por la pérdida del yo, cuando realiza por medio de la imaginación, la infinitación sin Dios y sin conciencia propia; o también puede contraer la enfermedad mortal de la desesperación a causa de la finitud, de la carencia de imaginación, dando un valor infinito a las cosas finitas. En ambos casos el hombre equivoca el camino de su realización, ya sea perdiendo su yo en una trascendencia abstracta o, yendo, hacia la inmanencia, hacia el límite donde el hombre choca con su propia finitud. Pero el hombre es síntesis de finito e infinito, con tendencia a lo trascendente, que es donde se encuentra su realización. Por eso retornar a lo finito es ir en sentido inverso, es ir contra sí mismo y hacia la desesperación. Así, este hombre enfermo de muerte, con la desesperación de la finitud, se olvida de sí mismo perdiendo su yo trascendente, su posibilidad infinita que es sacrificada a la finitud. Este es un hombre que, según el texto bíblico, ha ganado al mundo pero se ha perdido a sí mismo. Al respecto nos dice Kierkegaard:

Ese desesperado se olvida de sí mismo y halla demasiado atrevido serlo [y considera...] más seguro asemejarse a los demás; ser [...] número confundido con el ganado [...] perdiendo así su yo [...] adquiere [...] una indefinida aptitud para hacerse recibir bien en todas partes; para triunfar en el mundo [...] sabiendo utilizar sus

talentos, acumulando dinero, [...son] triunfadores [...] artistas en prever, etc., [...] pero en lo espiritual carecen de yo [...] ante Dios [...] por egoístas [...].⁹⁴

Las dos formas de desesperar mencionadas, ocasionan la pérdida de nuestro yo, sea esto a causa de una vida imaginaria que nos aleja cada vez más del yo real, o por una vida apegada a las cosas finitas, donde el yo espiritual se deja de lado y se pierde, ganando el mundo y sus éxitos a costa de la pérdida de la posibilidad de ser espíritu con orientación hacia Dios. Ahora bien, dado que el yo del hombre como espíritu es una síntesis potencial, que para actualizarse, debe hacerlo conscientemente y en relación con Dios, en una relación absoluta con el absoluto, al trascender de la temporalidad accediendo a la plenitud de los tiempos; de ello resulta que el proceso de realización del hombre sólo sea posible mediante una existencia religiosa y cristiana, para que a través de ella se pueda devenir a la plenitud, en un proceso donde constantemente las tendencias finita e infinita del hombre, forcejean y se desgarran haciendo necesario el salto, a fin de escapar de esa situación.

d) Tensión y lucha entre libertad y necesidad.

Cuando decimos que el yo, como síntesis de finito e infinito, es una relación consciente y derivada de Dios, la cual se refiere a sí misma, estamos planteando paralelamente el problema de la libertad. Porque "El yo es libertad. Pero la libertad es la dialéctica de dos categorías, [la] de lo posible y [la] de lo necesario [...]".⁹⁵ Porque no puede haber síntesis ni yo, si el hombre no tiene necesidad y libertad para decidir y para actuar. Por otra parte el hombre no es libre si no resuelve el conflicto entre estas dos categorías antitéticas de la libertad y la necesidad. Sólo después de enfrentar la desesperación, resultado de la tensión y debate entre ambas, sólo después de arriesgarse y dar el salto, un hombre podrá convertirse en una relación conciente y mediada por Dios que le permita derivar en sí mismo, en un yo auténtico y pleno a la vez, aunque en constante e inacabada edificación. Pero antes de lograr esto el hombre es, por una parte, un posible, y por otra un necesario. De esta manera se presenta como contradicción entre libertad y necesidad, análogamente a como lo era entre finito e infinito. Por eso mismo, su yo se debate también en la dialéctica de lo posible y lo necesario, porque del mismo modo "[...] como necesita infinito y finito, el yo igualmente requiere lo posible y la necesidad [...que] son igualmente esenciales al yo

para [poder] devenir [...]".⁹⁶ Sin embargo, entre estas dos categorías se presenta también un doble peligro para el hombre, pudiendo extraviarse en ambos casos, del camino de su salvación. Pueden darse igualmente aquí dos formas de desesperación, una en relación con lo posible y otra en relación con lo necesario. El hombre puede desesperar tanto por la falta de lo posible, como por la falta de necesidad; en ambos casos lo que está en juego es el yo. Veamos en qué consisten estos dos tipos de desesperación a que llega el hombre cuando no logra la síntesis. En primer término, la desesperación de lo posible se da a causa de que se ha dejado de lado la necesidad, y a partir de ello ¡todo es posible!. En este caso

[...] el yo se lanza y se pierde en lo posible sin vínculo con la necesidad [...], se hace abstracto en lo posible, se agota debatiéndose en él sin cambiar de lugar, pues su verdadero lugar es la necesidad: devenir uno mismo [...]. Entonces el campo de lo posible no deja de agrandarse a los ojos del yo [...] al final lo posible lo abarca todo [...], el abismo se ha tragado el yo [...] lo que falta es lo real [...] se ha salido de la realidad, [...] la desgracia de un yo semejante es no haber adquirido conciencia de sí mismo [...], el hombre se ha perdido a sí mismo dejando que su yo se refleje imaginariamente en lo posible.⁹⁷

Aquí lo posible, igual que antes lo infinito, ocasiona la pérdida del yo: se ha perdido al hombre real. Lo que falta en ambos casos es el yo real, la conciencia de sí mismo, el contacto con Dios; porque el yo sólo puede devenir como una relación derivada de Dios; si no es así, no hay tal. La pérdida del yo en lo posible, puede conducirnos según Kierkegaard, a todos los descarriamientos y pérdidas. Fundamentalmente dos son las formas que puede adoptar el deseo extraviado en lo posible: "[...] uno en forma de deseo, de nostalgia y [...] otro, de melancolía imaginativa [esperanza, temor, angustia...]"⁹⁸ El deseo extraviado en lo posible llora lo pasado y lo futuro; por una parte mira hacia atrás con nostalgia, y por otra ve hacia delante con esperanza, temor y angustia. En ambos casos el yo se encuentra perdido. En esto Kierkegaard es bastante claro y la metáfora con que nos lo ilustra es muy precisa, al presentarnos al yo como un caballero que al encontrarse un pájaro raro, se empeña en seguirlo queriendo cazarlo; pero el pájaro escapa siempre, hasta que cae la noche y el caballero se encuentra lejos de los suyos, extraviado, ignorando el camino de regreso. En este caso la desesperación ha conducido al hombre a la soledad, único sitio donde el individuo puede regresar y encontrarse con Dios; quien a la vez le mostrará el camino para el reencuentro consigo mismo. Pero la decisión de aceptar la sugerencia divina

es libre. En este caso estamos frente a la desesperación de lo posible. Por otra parte, también existe el caso contrario: la desesperación por la carencia de posible. Al respecto nos dice Kierkegaard:

[...] carecer de posible significa que todo se nos ha hecho trivial o necesidad [...] el fatalista, el determinista, son desesperados que han perdido su yo, puesto que para ellos no existe más que necesidad [...] la desesperación del fatalista consiste en haber perdido su yo habiendo perdido a Dios. Carecer de Dios es carecer de yo [...] para el fatalista] su Dios es la necesidad [...].⁹⁹

En este caso sucede de manera análoga a la desesperación por lo finito. También aquí el hombre pierde su yo al dar más importancia a las cosas finitas, a la necesidad, eliminando la posibilidad espiritual de lo infinito; aquí en la desesperación por la falta de posible, todo queda reducido a lo necesario, a lo finito; a la realidad cotidiana. La necesidad ha atrapado al yo; para este hombre desesperado todo está determinado, todo se ha vuelto fatalidad y destino; la necesidad reina porque se carece de esperanza y posibilidad de trascendencia. En última instancia se carece de Dios. Porque "Dios es la posibilidad pura, y sólo aquel a quien una sacudida hace nacer a la vida espiritual [...] ha tomado contacto con Dios [...sólo] el creyente [...] ve y comprende en tanto que hombre, su pérdida, y a la vez cree en lo posible. Entonces Dios viene en ayuda del creyente [...]".¹⁰⁰ De esta manera sólo el creyente escapa a la desesperación de la necesidad, al momento mismo en que Dios se presenta como una posibilidad para él. Porque cuando se da cuenta que Dios es la posibilidad y la esperanza, los barrotes de la cárcel de la necesidad caen y el hombre es libre. Esta es la dialéctica de lo posible y lo necesario, donde al debatirse el hombre desesperadamente, luchando por su vida, por su liberación de la necesidad, Dios viene en su ayuda y lo salva: la salvación, a fin de cuentas, es por gracia. La dialéctica, como hemos dicho no se resuelve en una síntesis a la manera hegeliana, que concilia a los contrarios, sino que, inversamente, sólo a través del salto cualitativo que separa. Así, mientras que Hegel une lo posible y lo necesario; Kierkegaard los separa, nos arranca de la necesidad hacia la libertad trascendente en Dios. Así la cura de la desesperación por la necesidad sólo se da en plena conciencia y en una relación absoluta con el absoluto, fuente de toda posibilidad, que es Dios. Aparte de los dos tipos de desesperados antes vistos, Kierkegaard nos señala un tercero, aparentemente de éxito: éste es el filisteo; pues, "[...] en tanto que [...] el que se descarría en lo posible lleva la audacia de la desesperación [...], y quien no cree más que en la necesidad [...] se magulla en

lo real, el filisteo en su estupidez. triunfa [...]".¹⁰¹ Sin embargo, tal triunfo es sólo aparente, porque en el fondo lo que el filisteo tiene es una falta de espiritualidad, y una carencia completa de orientación espiritual. Este hombre enajenado en lo posible, en el cálculo oportunista y estúpido, no tiene posibilidad alguna de descubrir a Dios, pues él mismo se ha tomado preso: es el esclavo de su propia estupidez y limitación. En este caso tendríamos al pagano que se ufana de su gran inteligencia y racionalidad, desprecian los caminos de la fe y la trascendencia, cuando realmente lo único que demuestra es su falta de espíritu, y a fin de cuentas este sería el más grande desesperado.

e) Tensión y lucha entre lo temporal y eterno.

En la síntesis que es el hombre, se da también la lucha entre la parte temporal y la parte eterna que lo constituyen. En la tensión entre estas dos tendencias, puede darse el caso en que el proceso se resuelva y nos conduzca a la salvación, de lo contrario será a nuestra perdición eterna. Todo depende de nuestra elección, ya sea que nos arriesguemos y demos el salto de la fe hacia la trascendencia de la eternidad, o que no creamos y retornemos a la inmanencia de nuestra temporalidad. Este proceso nos lo describe Kierkegaard de la siguiente manera: "[...] en primer término viene la desesperación de lo temporal o de algo temporal; luego la desesperación de sí mismo en cuanto a la eternidad. Después llega el desafío, que en el fondo es desesperación gracias a la eternidad [...], en la cual el desesperado abusa [...] de la eternidad inherente al yo para ser él mismo".¹⁰² En el primer caso esta desesperación de lo temporal inmediato, a nivel material y cuantitativo, comienza desesperando por la pérdida de cosas temporales terrenas; el sujeto no es todavía consciente de la eternidad de su yo, y por eso puede decirse que no es realmente un desesperado. Sin embargo, este desesperar por lo inmediato anuncia ya la verdadera desesperación. Y pese a todo, en este tipo de desesperación, "[...] no hay [todavía] conciencia infinita del yo [...], pues] estamos ante lo inmediato puro [...] con reflexión cuantitativa [...]; aquí] desesperar es simplemente sufrir [...]".¹⁰³ Este desesperado es el hombre espontáneo; un ser pasivo desprovisto de reflexión, o en su caso, un hombre con sólo una reflexión cuantitativa carente de la cualidad que le haga posible concebir la eternidad del yo. Es un hombre muy semejante a los animales inferiores, cuya defensa es la inmovilidad o la simulación de la

muerte; es alguien que desespera y cae en desmayo. Pero aún así sigue siendo presa de la desesperación. Más aún, después de desesperar de lo temporal, se realiza un proceso de transición, que lo conduce a la desesperación respecto de lo eterno; tal es el segundo momento, en que la desesperación se transforma en un desesperar de sí mismo en cuanto a la eternidad, pues

[...] desde el momento en que el yo, con una pasión infinita, desespera de algo temporal, hasta descubrir lo temporal *in toto* [...donde] la idea de totalidad está en el desesperado, [...] y el yo desarrolla ante todo la pérdida real hasta el infinito, y luego desespera de lo temporal *in toto* [...con esto] se hace al mismo tiempo un progreso [...] cuando a la conciencia del yo [...] de lo temporal, deviene [...] una primera experiencia dialéctica de la siguiente fórmula de la desesperación: [...] Desesperar de algo temporal, si verdaderamente es desesperación, [es...] lo mismo que desesperar en cuanto a lo eterno de sí mismo, [que es la] fórmula de toda desesperación.¹⁰⁴

De esta manera se pasa de la idea de desesperar por la totalidad, a la idea de desesperar por lo eterno, entendida esta desesperación como pérdida real desarrollada por el yo hasta el infinito. Paralelamente a este desenvolvimiento, yendo de la totalidad al infinito, también el yo desarrolla su conciencia, apareciendo simultáneamente, la desesperación de lo eterno de sí mismo. Pero de este cambio, de la totalidad a lo eterno, no nos damos cuenta inmediatamente; por eso creyendo desesperar de lo temporal total, en realidad estamos ya desesperados de la eternidad que hay en nosotros, por cuanto que equivocadamente le damos valor de eternidad a lo temporal, después de que nuestra conciencia pasó por la totalidad. A partir de aquí emerge la desesperación-debilidad, cuando la conciencia

[...] va más lejos y se condensa en una nueva conciencia, la de su debilidad. El desesperado ve por sí mismo su debilidad de tomar tan a pecho lo temporal [...] y desesperar. Pero en lugar de dirigirse [...] de la desesperación a la fe, humillándose ante Dios bajo esa debilidad, se hunde en la desesperación y desespera de ella, [es decir,...] desespera en cuanto a lo eterno [...].¹⁰⁵

Así pues, solo cuando la conciencia del yo progresa, es posible pasar de la desesperación de lo temporal a la desesperación de lo eterno, pasando antes por la totalidad. Aquí se nos presenta lo que Kierkegaard llama la desesperación-debilidad que acabamos de ver, en donde se desespera porque no se quiere ser uno mismo. Esta desesperación es distinta a la desesperación-desafío, que brota del yo como oposición a Dios y cuyo último grado es el

hermetismo demoníaco. Por eso, en el proceso que nos muestra la evolución de la desesperación, la última etapa es la desesperación-desafío, que nace del yo, y no del sufrimiento externo. Esta desesperación-desafío, es aquella en la que se quiere ser uno mismo; pero esto no puede realizarse sin relación con la eternidad, pues:

[...] el desafío [...] es desesperación gracias a la eternidad, en la que el desesperado abusa desproporcionadamente de la eternidad inherente al yo, para ser él mismo [...]; la desesperación tiene conciencia de ser un acto, y no llega de fuera como sufrimiento pasivo [...] sino que surge directamente del yo. Exige la conciencia de un yo infinito [...]; esta es] la forma más abstracta del yo [...].¹⁰⁶

Ya cuando se llega a este punto, la desesperación está infinitamente lejos, encaminándose por la incredulidad, y alejándose infinitamente de Dios. Aquí estamos en el punto donde se puede dar el salto cualitativo de la fe, o encerrarse en el hermetismo demoníaco, que es la forma suprema de la desesperación. Una vez aquí, el hombre puede ganar o perder para la eternidad. Kierkegaard nos advierte que en caso de perder,

[...] se pierde la existencia humana [...] a la cual engañan, tanto las alegrías, como las penas de la vida, de modo que nunca llegará, como un beneficio decisivo para la eternidad, a la conciencia de ser un espíritu, un yo [...] nunca llegará a experimentar la existencia de un Dios, [...porque], la conciencia que es beneficio de la eternidad, no se obtiene sino más allá de la desesperación.¹⁰⁷

Concluyendo: sólo la desesperación da el acceso a lo eterno, a la trascendencia; pero el hombre debe cuidarse del engaño, de los destructores de la vida que son las alegrías y las penas, todas ellas al servicio de la finitud, y que nos privan del beneficio de ser espíritu, y con ello de la posibilidad de aspirar al conocimiento y a la experiencia de una relación absoluta con Dios y la eternidad. Sólo el que desespera puede adquirir conciencia, llegar frente a Dios desesperado y decidirse, ya sea por la fe o por la incredulidad. El campo de batalla por la vida espiritual, es la desesperación del hombre, en ella se da la tensión, la lucha espiritual antes del salto, mediante el cual puede accederse a la síntesis dialéctica y cualitativa; en donde a partir de lo temporal se accede a lo eterno, de lo finito a lo infinito, de la necesidad a la libertad; todo ello fundamentado en la divinidad, pues el hombre que es un ser puesto como síntesis potencial por Dios, también se resuelve en él mediante una elección libre y voluntaria, ya sea aceptándolo o rechazándolo. De la decisión que hagamos dependerá el tipo de hombre que seremos y que en el capítulo siguiente abordaremos.

CAPÍTULO IV

LOS TIPOS DE HOMBRE EN QUE SE RESUELVEN LA ANGUSTIA Y LA DESESPERACIÓN

IV.1) El hombre como proceso de actualización de la existencia

Antes de abordar el análisis de los tipos de hombre a que conduce la desesperación y la angustia, según se resuelvan, haré una corta reseña del proceso existencial en que el hombre pasa de ser una síntesis potencial a una síntesis actualizada. Procediendo en consecuencia, comenzaré señalando que Kierkegaard considera el tema del hombre como uno de sus pilares fundamentales. Algunos autores creen que hay una reducción antropológica, por cuanto que todo parece ser reducido y resuelto en la existencia humana, en el hombre; sin embargo, creo que no es así, pues si hacemos un análisis a fondo, lo mismo podríamos decir que hay una reducción teológica preestablecida, por cuanto que su intención conciente inicial es religiosa y teocéntrica. Asimismo podríamos hablar de una reducción gnoseológica inconsciente, por cuanto que, aunque no lo quiera es un filósofo racionalista, que hasta el final exige una fundamentación intelectual a su fe. Sin embargo Kierkegaard es todo esto y mucho más. Lo que sí podemos aceptar es que al abordar uno de sus objetos fundamentales que es el hombre, por la manera de hacerlo da lugar a una antropología dialéctica; entendiéndola en el sentido kierkegaardiano. Esto ocurre cuando al preguntarse por el misterio que envuelve a la existencia humana, y al buscar respuesta a la pregunta fundamental ¿qué es el hombre?, Kierkegaard se topa con que el tal no es un ser completo ni acabado, sino un ser cuya definición, si la pudiera haber, depende de su hacer, de su realización constante en el tiempo. El hombre nunca se presenta como algo definitivo; no hay definición de hombre, porque la imperfección es su característica más esencial. Por eso su ser es a la vez un no ser, es la posibilidad misma. Y su acción, que es la que garantizará su existencia auténtica, depende del ejercicio de esta posibilidad, de la forma como realice la modificación del devenir, del paso de la posibilidad a la realidad; del salto cualitativo, que es un salto de la misma existencia. Así para el hombre, el ser, que es lo mismo que el existir, significa devenir desde un salto; más aún estar deviniendo siempre, hasta el final; porque: "La tarea propia del hombre es la de llegar a ser sí mismo [...] como

síntesis de lo finito e infinito [...y,] en esta autoconstitución del espíritu, el yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de la existencia [...]".¹⁰⁸ La misma naturaleza sintética del hombre, le exige y lo impulsa a la autorrealización. Su existencia jamás es algo estático sino constantemente dinámico. En este punto nos recuerda la concepción aristotélica, donde la realidad graduada en función del ejercicio del pensamiento, se caracteriza por un paso constante de la potencia al acto. Sin embargo, en Kierkegaard el puro pensamiento en forma de conciencia no es suficiente, pues él exige, para la actualización, que concursen todas la otras potencialidades del hombre, como son: voluntad, emociones, sensibilidad, imaginación, fe, la intuición, etc. Además considera que este paso a la actualidad sólo se da en el plano de la subjetividad individual. Pero, ¿por qué el hombre puede pasar de la potencia o posibilidad al acto o realidad? La respuesta de Kierkegaard parece ser esta: "[porque...] todo ser humano está en posesión esencial de lo que corresponde a [...] ser un hombre [...], toda persona posee un ser esencial que debe actualizar [...]".¹⁰⁹ Así, Kierkegaard parece retomar la vieja idea de los esencialistas, y a partir de ella arribar a la existencia; porque no se llega a ser en acto, sino lo que ya se era en potencia. Sin embargo el hombre no es esta determinación simple, sino un ser libre, y lo es por el hecho de que su ser no está predeterminado, sino que él mismo puede y debe realizar un movimiento dinámico que lo conduzca a actualizarse por un acto consciente y de libre voluntad. Por eso, "[...] cuando [Kierkegaard] describe la situación existencial del hombre [...], distingue entre su estado presente [...] aquello que es ahora, y lo que debiera ser, [...] hay un movimiento que va de su condición esencial a su condición existencial [...], de la esencia a la existencia [...]".¹¹⁰ Según esto pareciera que de entrada, el hombre posee esencia. Para Kierkegaard, esta consiste en ser síntesis; pero esta síntesis no está actualizada, pues en el hombre natural la posibilidad sintética sólo se asoma al sueño del durmiente, que no ha cobrado conciencia, ni mucho menos ejerce libremente su voluntad para actualizarla. Esta síntesis es algo dado y predeterminado en cuyo seno, sin embargo, habita la libertad. Por eso siendo el hombre algo dado de inicio, por cuanto su constitución de cuerpo y alma no dependió de él, en esta misma determinación tiene su posibilidad de autorrealización libre y voluntaria.

El hombre [el yo], es puesto por otro, por un tercero, por Dios. Sin embargo, el hombre también se hace ejerciendo su libertad, pues esta dependencia de Dios, si bien es originaria, no es

necesariamente en el hacerse del hombre [...] el hombre, al hacerse entra en juego de sus propias formas dialécticas [...] su capacidad, su animalidad, su carácter finito e infinito; su sujeción a la necesidad y su apertura a la posibilidad, su desarrollo en lo temporal con la proyección en la eternidad [...].¹¹¹

Por eso la síntesis inicial que es el hombre requiere ser actualizada por él mismo, y esta actualización se dará en el plano de la existencia, donde el hombre es libre. La existencia humana se desarrolla en la finitud, en la temporalidad donde fluyen el pasado, el presente y el futuro. El hombre no puede escapar del tiempo; su temporalidad histórica lo limita, le muestra su finitud humana, donde la resolución última y extrema es la muerte. La muerte le amenaza siempre, le espera hasta el final. La presencia amenazadora de la muerte lo despierta del sueño; entonces surge la conciencia y con ella el temor, la angustia y la desesperación. Entonces el hombre se reconoce como un yo, que al situarse frente a sí mismo, percibe su finitud y su nada. A partir de ella actualiza su libertad (que está en su misma esencia), y desde ella emerge como proyecto, donde él mismo conoce, elige y actúa. Este proyecto se realiza en la temporalidad, porque la existencia no es un estado de ser, sino algo que deviene en el tiempo, en una transición constante de la posibilidad a la realidad. Pero, ¿de qué manera deviene el hombre? ¿cómo se convierte en individuo realmente existente? Para explicarlo Kierkegaard maneja dos ideas: la de los tres estadios de la existencia, y la de la dialéctica cualitativa en que se realizan. En la primera nos muestra el proceso de desarrollo de las potencialidades humanas, desde la sensibilidad (sensualidad) y la racionalidad (logicidad sistémica), hasta la fe y la concepción del absoluto. En el segundo caso nos explica la importancia de la discontinuidad lógica, en una dialéctica que rechaza la mediación, poniendo en su lugar el salto cualitativo, donde en un momento o instante el hombre llega a concebir la plenitud, al poner en contacto sus constituyentes temporal y eterno, en una relación absoluta con la divinidad. Para comenzar diremos que: "[...] el hombre, objeto fundamental en la filosofía de la existencia de Kierkegaard es dialéctico [...] la dialéctica [...] es el corazón mismo del problema del existente. Su problema es [...] ser dialéctico; y la plenitud de la existencia del hombre constituye la síntesis terminal de su modo de ser dialéctico".¹¹² Por ser dialéctico el hombre deviene, cambia; pasa de un estado de ser a otro por un acto libre y conciente. En este devenir Kierkegaard distingue tres etapas, tres maneras de ser en donde van entrando en juego sus

potencialidades, desde aquellas que emergen de su constitución material y animal, como son el instinto y la sensualidad, hasta las espirituales que lo distinguen del resto de los animales y lo llevan a la trascendencia, como la imaginación, la intuición, la voluntad, etc. Las tres etapas de su devenir dialéctico, nos las describe Kierkegaard de la siguiente manera: "El primer momento es la etapa estética [donde] las personas se comportan de acuerdo a sus impulsos y emociones [...en ellas] son sus sentidos los que gobiernan [...los cuales] no saben nada de ninguna moral universal. Carece de conciencia religiosa [;...] su motivación es un amplio deseo de gozar [...] de placeres sensoriales. Su [...] limitación [...] su propio gusto [...]".¹¹³ Este es el tipo de existencia del hombre estético y sensual, el cual sin embargo siente un impulso por ir más allá de sí mismo. El hombre estético sospecha que su vida debe constituir algo más que la mera sensualidad; por eso Don Juan se desespera al no lograr la auténtica repetición que lo lleva a la plenitud siempre renovada de su existencia. Porque para él todo es lo mismo: tedio, desesperación y angustia. La angustia es la capacidad del hombre para ser espíritu. Con la autoconciencia que surge en el hombre estético, también se presenta la angustia, a partir de la cual se inicia un movimiento dialéctico que lo impulsa a la siguiente etapa. El hombre se encuentra así con la alternativa de elegir y comprometerse, o quedarse anclado en lo estético y en la desesperación. Para ir hacia delante requiere voluntad y compromiso; si los acepta y actúa accede a la segunda etapa. Según Kierkegaard: "El segundo nivel es la etapa ética [donde...] el hombre reconoce y acepta las reglas de conducta formuladas por la razón [;...] acepta las limitaciones que la responsabilidad moral impone a su vida [;...] acepta la abnegación del matrimonio como expresión de la razón [...]".¹¹⁴ Sin embargo, igual que en el hombre estético, para el ético también llega un momento en que se da cuenta que debe haber algo más profundo y valioso en la existencia; algo que le permita ir más allá del simple reconocimiento de la ley moral; más allá de esa primera ética donde el hombre es incapaz de cumplir la ley. Para este hombre comienza a avizorarse la sospecha del pecado; emerge así una conciencia religiosa que va más allá del simple conocimiento del bien y del mal, estando ahora frente a Dios, angustiados y desesperados por el pecado. El yo humano se ha convertido en un yo teológico, ante Dios, que se encuentra ante la alternativa de lo uno o lo otro. Es preciso elegir, pero la elección no se resuelve echando mano únicamente del pensamiento; es preciso un acto de voluntad y de fe a través del cual el hombre realice el salto de los saltos,

el salto cualitativo, que es el único que puede conducirlo a Dios y a la tercera etapa, la religiosa. Esta tercera etapa es completamente distinta a las dos anteriores, pues la diferencia entre razón y fe es fundamental. Al pasar del nivel estético al ético, se exigió al hombre mediante un acto de elección, el compromiso que lo puso frente a la racionalidad de la ley moral humana, que es una expresión de la razón universal del hombre: aquí todavía estamos en el plano de la inmanencia, donde el yo humano gobierna. En cambio pasar a lo religioso es instalarnos de lleno en la trascendencia; por eso

[...] el pasaje de lo ético a lo religioso es [...] diferente. El salto de la fe no nos lleva a la presencia de Dios [como objeto;...] sino a la presencia de un sujeto [...porque] el existente no puede [...] alcanzar a Dios de manera objetiva [...] porque Dios es sujeto [...] y sólo existe para la subjetividad en su interioridad [...por eso] sólo un acto de fe puede dar al individuo existente la seguridad de su relación personal con Dios [...] y sólo en Dios logrará su autorrealización [...].¹¹⁵

Esta realización del hombre no será completa sin ayuda de la divinidad, quien actúa y atrae al hombre hacia sí; es decir, no todo es resultado de la acción del hombre, porque a fin de cuentas, el hombre no se salva a sí mismo por las obras, sino por la gracia derivada de la fe. En el proceso de uno a otro estadio, nos señala Kierkegaard la importancia de dos cosas: el salto cualitativo, y el instante. Porque lo nuevo en cada etapa surge con el salto en el instante de la fe. En este punto se establece la diferencia entre el devenir hegeliano, con su dialéctica cuantitativa y su mediación, y el devenir kierkegaardiano, con su dialéctica cualitativa que en vez de la mediación pone el salto, y en lugar de la conciliación de contrarios, pone la diferencia antitética. En Kierkegaard “[...] el paso de una fase a otra [...] es producto de un salto; de una elección vital [...] las fases son discontinuas [...] existir consiste en elegir caminos diversos [...]”.¹¹⁶ Esta dialéctica cualitativa del salto, permite explicar la existencia en su devenir perpetuo, a partir de un paso continuo del no ser al ser; es decir, nos permite pasar de la potencia al acto; de la síntesis potencial que es el hombre desde inicio, a la síntesis constantemente actualizada que será posteriormente. Este hacerse implica una doble posibilidad de llegar a ser sí mismo, en la síntesis, después de elegirse. Porque el hombre puede elegirse a sí mismo entre dos alternativas, ya sea poniendo su fundamento en Dios, o rechazándolo al querer ser sí mismo o no quererlo desesperadamente; es decir, la trascendencia mediante el fundamento divino, o la

inmanencia mediante el fundamento humano. Si el camino que se elige es el de la trascendencia, entonces resulta esencial una nueva categoría: el instante. En el instante el hombre podrá lograr la plenitud, la relación absoluta con el absoluto, escapando así de su inmanencia, de su nada. Pero ¿qué es el instante? El instante es una categoría esencialmente religiosa, por cuanto que sólo en él puede darse y se da, en el caso del creyente, el encuentro del hombre con Dios. Sólo en el instante o momento, el hombre individual puede realizarse como síntesis en la cual se interceptan el tiempo humano y la eternidad divina. Sólo por el instante pleno, el hombre es y puede ser espíritu. El instante o momento, dice Kierkegaard, “[...] es aquella ambigüedad donde el tiempo y la eternidad se tocan; con éste se pone el concepto de la temporalidad, en la cual el tiempo corta continuamente la eternidad y la eternidad penetra continuamente en el tiempo. Sólo así adquiere significado [la] división: el presente [...], el pasado [...] y el futuro”.¹⁷ Sólo por el instante el hombre puede ser proyecto; un proyecto que sintetiza eternidad y tiempo (temporalidad), finitud e infinitud, alma y cuerpo. El hombre es alma y cuerpo poseída por el espíritu; con el espíritu comienza el instante y el tiempo. En la naturaleza donde no hay espíritu, tampoco hay instante ni tiempo. Sólo con el espíritu, con el instante comienza la historia. El hombre como proceso es una historia que tiende a la trascendencia. Esta concepción cristiana del tiempo y del individuo que en él se realiza implica las tres etapas de realización ya mencionadas: la estética, la ética y la religiosa. Y en el transcurso de ellas podemos distinguir básicamente cuatro tipos de hombre a que conducen y en que se resuelven la angustia y la desesperación, y que a continuación abordaremos.

IV.2) El hombre natural: la inocencia de Adán y el hombre posterior inconsciente.

El hombre como proceso implica un paso de la síntesis potencial a la síntesis actualizada, mediante un hacerse en el ejercicio de su libertad. Este hacerse comienza al momento en que la conciencia del hombre se ensimisma, dando lugar al nacimiento del yo y a la desesperación que caracteriza al hombre de espíritu. Paralelamente a la actualización sintética del hombre de espíritu, se manifiesta una gradación e intensificación de la conciencia, de la angustia y de la desesperación. En este proceso de gradación, surgen consecutivamente el hombre natural, el pagano, el creyente cristiano y el demoníaco. El

camino de realización espiritual se inicia a partir del hombre natural inocente e inconsciente, que por ser síntesis, trae en sí la potencialidad hacia el propio desarrollo ulterior. Esta potencialidad se manifiesta a través de su capacidad de diálogo interior consigo mismo, del autoconocimiento, mediante el que se forma el yo. Sólo a partir de la aparición del yo son posibles posteriormente el pecado, la angustia y la desesperación frente a Dios, que hacen posible la realización del proyecto hombre. Por eso sin ese diálogo inicial no es posible la interioridad, la autoconciencia, el yo. El diálogo provoca mediante la autoconciencia la aparición del pecado. "[...] el pecado [...] es objeto de predicación, en la cual el individuo habla como individuo al individuo [..., donde] la apropiación interior es el secreto del diálogo".¹¹⁸ Por el diálogo nos apropiamos del yo y conocemos el pecado; sin embargo, el pecado no es una categoría gnoseológica, y por lo mismo no puede tener su domicilio en ningún tipo de conocimiento humano o ciencia, como lo pretendía Sócrates, quien lo consideraba carencia o falta de conocimiento y de bien; ni puede ser objeto de la lógica del sistema, o de la ética meramente racional, como también lo creía Hegel; sino que enteramente el pecado es objeto de la dogmática auxiliada inicialmente por la psicología. Por su parte el diálogo con su consecuencia inmediata, que es la aparición de la conciencia, nos enteramos de que somos síntesis; de que nuestro ser está integrado por cuerpo y alma; es un compuesto de dos términos antitéticamente relacionados. Cuando tomamos conciencia de esto, pasamos a constituir la relación en un tercer término: al entrar la relación en una relación consigo misma, como autoconciencia, aparece el yo. El yo, que es un tercer término, es resultado de la auto-relación consciente. A la vez, esta relación consciente, en la interioridad subjetiva del diálogo, es la que nos permite percibir al pecado, que es nuestra propia culpa. Pero el pecado en sí, como ya dijimos no es resultado del puro conocimiento, sino de un acto: del salto cualitativo a través del cual el hombre pasa de un estado de inocencia a otro de culpa y conciencia, de pecado. Pero antes del pecado está la inocencia, y

[...] el concepto de inocencia es una categoría que pertenece a la ética [...pues antes de pecar], la inocencia no puede ser anulada más que por la culpa, [...de tal manera que] todo hombre [...] pierde la inocencia del mismo modo que la perdió Adán [...] mediante una culpa. Porque [...] el hombre jamás habría llegado a ser culpable si no hubiera sido inocente antes de la culpa [...así] la inocencia es algo que queda suprimido por una trascendencia, porque la inocencia es algo [...] es una cualidad [..., y] una

cualidad es un estado que de suyo bien puede existir [...] no es una perfección [...] tampoco una imperfección [...] es la ignorancia [...] y solamente se pierde por un salto cualitativo del individuo [el acto de pecar y ser consciente...].¹¹⁹

Con el acto de pecar y su conciencia, nos colocamos en una situación en que, al ser suprimida la inocencia, la angustia deja de ser ambigua: deja de ser una antipatía simpática y una simpatía antipática. Antes de pecar, el espíritu en estado de inocencia, estaba como soñando; la angustia era así dulce opresión y dulce angustia, es decir ambigüedad. Pero hay en esto una desventaja, porque en el estado de inocencia, el hombre aún no está determinado como espíritu, ya que no es conciente y su espíritu sueña, es ignorancia; sin embargo se angustia de la nada; hay un angustiarse del espíritu consigo mismo, porque aunque no puede comprenderse, es síntesis desde inicio. Sólo mediante el salto cualitativo del pecado es suprimido este estado de inocencia. Entonces empieza lo terrible para el hombre: se inicia la verdadera angustia y desesperación. Es en este punto cuando después de que el pecado vino al mundo, mediante el salto cualitativo del pecado de Adán y del hombre inocente posterior, cuando Kierkegaard comienza a distinguir entre dos tipos de angustia: la angustia subjetiva que agobia al primer hombre natural (Adán), con quien entró la pecaminosidad, y la angustia objetiva, que surge después de él. Con esto se establece una diferencia generacional, pues aunque

[...] la angustia subjetiva es aquella que acompaña a la inocencia del individuo y corresponde a la angustia adamítica [... ésta es] diferenciada cuantitativamente de aquella, en virtud de [...] la generación [...por otra parte] por angustia objetiva entendemos el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en el ámbito del mundo [... así] la angustia nunca jamás volverá a ser lo que fue en Adán [...] aquella angustia [subjetiva inicial] ha llegado a tener hoy una doble analogía [...] la angustia objetiva en la naturaleza y la angustia subjetiva en el individuo [...].¹²⁰

Por eso aún en el hombre natural en estado de inocencia, encontramos una diferencia generacional respecto de Adán y respecto a todos sus antecesores, expresado en el plus de la pecaminosidad. Pero esta diferencia no aparecerá antes del salto cualitativo, antes del pecado de Adán, ni antes del pecado de cada individuo posterior. De lo anterior deducimos que antes de Adán la angustia aparecía como una nada, mientras que en el hombre inocente posterior, parece hacerse un algo. Kierkegaard compara este algo a una suerte de

presentimiento, algo virtual que se comunica con la ignorancia y con la inocencia; nos dice que es como “[...] una predisposición que esencialmente no significa nada antes que el individuo se haya hecho culpable [...] mediante el salto cualitativo [...]”.¹²¹ Esta predisposición no es otra cosa que la potencialidad del pecado que parece impulsar al hombre más allá de sí mismo, de su inocencia aun antes de pecar, y que con la generación, tal inocencia pareciera ir disminuyendo. Porque con el Pecado de Adán sobrevino la pecaminosidad de la especie, y también la sexualidad como algo pecaminoso. Porque antes del pecado de Adán la diferencia sexual no era algo pecaminoso. Pero después aparece la sensualidad y con ella un nuevo elemento que antes no existía: el pudor. Así en el hombre natural, “[...] con la [...] inocencia [...] empieza un saber cuya primera determinación es la ignorancia. Este es el [...] pudor [que...] entraña angustia [... porque] es un saber acerca de la diferencia de los sexos [...] en él [...] impera una cierta vergüenza [...] de nada [...]”.¹²² Pero el saber acerca de la diferencia sexual sólo aparece después del pecado de Adán, antes de ello la sensibilidad en que ya está puesta la diferencia sexual, no era todavía pecaminosidad, porque sólo con el pecado queda puesta realmente la diferencia sexual como impulso hacia la generación. Así pues, la sensibilidad tiene diferentes significados. En estado de inocencia es lo sensible, y en estado de pecado es lo erótico-sensual. Por lo mismo, con la pecaminosidad en el hombre posterior a Adán, el pudor implica una cierta sensualidad antes ausente, que hace distintas a la angustia de Adán y del hombre posterior, aunque ambos se encontraban en estado de inocencia antes de pecar. Pese a ello, en ambos “[...] la angustia de la pudorosidad [es aquella] en la cual el espíritu se siente extraño con la presencia de lo sexual”.¹²³ En Adán esto es resultado de la prohibición inicial; en el hombre posterior lo es además de la pecaminosidad. De esta manera, en el hombre natural la angustia se presenta ante una nada. En el caso de Adán esta nada equivale a la completa ignorancia; pero en el hombre posterior esta nada significa un algo, un más: el plus de la pecaminosidad. Este algo es lo sexual que hace surgir la pudorosidad mediante la cual el espíritu siente cierta vergüenza por la diferencia de género, la cual comienza a ser percibida gracias a que el espíritu que soñaba, comienza a despertarse iniciándose con ello un proceso, que permitirá pasar de lo sensible a lo sensual-erótico, después de ser puesto el pecado y aparecer lo real. Este proceso tuvo como punto de partida la naturaleza sintética del hombre que lo coloca por encima del animal. En el animal, que no es síntesis potencial,

no se da la inocencia, ni el pudor, ni la conciencia, ni la angustia ante lo sexual como posibilidad de pecado. Contrariamente al animal, el hombre natural ya es inocente, pues aunque todavía no está ante Dios, tiene la posibilidad de estarlo; y lo estará al dar el salto cualitativo del pecado. Para este hombre ignorante e inocente, ya sea Adán o el hombre posterior, su medida es el yo, y su pecado, si puede llamársele así, es sólo ignorancia desesperada, igual que en el pagano; aunque en este último, por el progreso de la conciencia, su ignorancia reviste la forma de cierto tipo de conocimiento; pero igualmente sólo está fundamentado en el yo del hombre y no en Dios; es un yo humano. no teológico.

IV.3) El hombre pagano: la conciencia racional del gentil y del falso cristiano.

El pagano al igual que el hombre natural tampoco está ante Dios. Sin embargo hay diferencia. Para comenzar, como ya hemos dicho, a consecuencia del pecado de Adán, surge la sexualidad como pecado, como pecaminosidad, y con esta la diferencia del plus, que se va agregando con cada generación. Emergen así dos tipos de angustia: la objetiva, que es reflejo de esa pecaminosidad generacional en el mundo, y la subjetiva posterior al pecado, la cual se manifiesta en el sujeto posterior, que a causa del plus es ahora más sensual; se vuelve también más reflexiva, aumentando su grado al ir pasando de una a otra generación, puesto que su intensidad se incrementa correlativamente al desarrollo de la sensualidad generacional y al desarrollo de la conciencia. En el pagano tenemos ya una angustia más desarrollada que en el inocente; pues aunque su pecado sigue siendo ignorancia desesperada, ahora se trata de una cierta conciencia ignorante. Pero ¿por qué este pagano que ya ha desarrollado su conciencia sigue en la ignorancia? Hay una razón inicial fundamental, y para explicárnosla Kierkegaard hace un análisis de la paganidad, diciéndonos al respecto que “[...] el yo del pagano no estaba ante Dios. El pagano y el hombre natural no tienen otra medida que el yo humano [:...asi] el paganismo yacía en el pecado [...por no estar ante Dios, y] en el fondo su pecado no era más que ignorancia desesperada de Dios [...]”.¹²⁴ Al no tener más medida que el yo humano, y dado que su naturaleza espiritual le exige una medida más allá de este yo, si es que quiere dar el salto cualitativo, el hombre pagano se topa con una limitación: la de su propia inmanencia, su nada. El hombre pagano con su medida del yo choca con los propios límites de su finitud.

En el plano gnoseológico esto se convierte en una barrera que le impide un conocimiento trascendente. Esta barrera la representa la racionalidad cuantitativa tal y como la entendían Sócrates y los griegos paganos; así como Hegel, los filósofos y teólogos de la cristiandad establecida. Por eso tanto los filósofos como los falsamente cristianos, eran considerados por Kierkegaard dentro de la categoría del paganismo, de manera análoga a los griegos. Su racionalidad cuantitativa y pagana, dio origen a la ética humana constituida por normas y reglas que tienen como límite el yo inmanente del hombre, su parte finita; se trata de la primera ética, la cual está basada en una racionalidad de la cantidad, y que debe ser superada dando lugar, según Kierkegaard, a la ética de la cualidad, fundamentada en una concepción más amplia de la racionalidad, la cual mediante el salto cualitativo, incluye las otras potencialidades del hombre como son la intuición, la sensibilidad, la voluntad, la fe, etc. Sin embargo en el hombre pagano nos encontramos apenas en la primera ética, en la racionalidad cuantitativa. Al respecto nos dice Kierkegaard que “[...] todo el paganismo, así como la repetición de éste dentro del cristianismo, se mueve en [...] determinaciones cuantitativas de las que no llega a despegarse el salto cualitativo [...por eso el paganismo] no es un estado de inocencia, sino que, considerado desde el punto de vista del espíritu es [...] pecaminosidad [...], pecado [...]”.¹²⁵ Esta es la diferencia fundamental del pagano con respecto al hombre inocente. Por otra parte el pagano aunque con un grado mayor de pecaminosidad y conciencia, no da el salto que lo ponga ante Dios. Se mueve en la inmanencia pecaminosa y trata de orientarla en función de una ética cuantitativa que lo sujeta, impidiéndole por las ataduras de la razón, ir a Dios y a la trascendencia. El pagano, pese a todo su conocimiento, sigue siendo un ignorante, y se equivoca al juzgar éticamente; no tiene los elementos suficientes que le permitan un juicio cualitativo entre el bien y el mal, ya que en este caso el juicio no es un problema gnoseológico, sino dogmático y a fin de cuentas religioso-cristiano. El pagano confunde pues la inmanencia con la trascendencia, porque su espíritu aunque ya está puesto, no está en su lugar, pues está sometido a la finitud. Pero el lugar propio del espíritu es la trascendencia y la eternidad infinita. Por otra parte, existe también un pagano cristiano que está igualmente confundido; este es el mundano, que estando en la cristiandad sigue atado al paganismo. Por eso,

[...] la vida de los pagano-cristianos no es ni culpable ni inocente, es una vida que desconoce toda diferencia entre el presente, el

pasado, futuro y la eternidad. La vida y la historia de estos cristianos lleva el signo típico de la escritura antigua [que, ...] sin conocer ningún signo de puntuación [....] garrapateando [...] las palabras [...] sin sentido [...hace de] toda esa existencia [...] pecado [..., porque] puede poseer [...] todo el contenido de la espiritualidad, pero [...] no como cosa espiritual, sino como broma [...].¹²⁶

Por eso podemos decir que el pagano es un docto ignorante, alguien que, como decía Sócrates, ni siquiera sabía que no sabía; porque creyendo saber resultaba doblemente ignorante al infatarse en un falso conocimiento del pecado. Esta doble ignorancia que lo distingue del hombre inocente, el cual posee sólo la primera ignorancia (la que no cree saber falsamente), es en el pagano un desconocimiento de la diferencia entre lo que corresponde a la temporalidad mundana y humana, y lo que pertenece a lo eterno y divino. Por este equívoco, el pagano, que ignora lo divino cree saber, pero no puede distinguir entre el bien y el mal; y su ignorancia lo hace yacer en el pecado y la angustia desesperada. A causa del equívoco. en general

[...] el paganismo es [...] sensibilidad [...] que tiene cierta relación con el espíritu sin que haya sido [...] puesto como espíritu en el sentido más profundo [....] no obstante; esa posibilidad es [...] la angustia [...] y a su vez] el objeto de la angustia [...] es la nada [;...] la nada es el destino [...]y] el destino es una relación [...] externa con el espíritu [....] entre el espíritu y algo que no es espíritu [;...] el destino es la nada de la angustia [...].¹²⁷

La enormidad del equívoco no permite distinguir la gran diferencia entre lo temporal y lo eterno; por eso el pagano al no entender la trascendencia del espíritu pretende someterlo, convirtiéndolo en destino. El destino es una confusión, pues pretendiendo referirse a lo trascendente, tiene como límite el yo y la nada del hombre: por el destino el hombre surge de su nada a la vida, recorre un camino predeterminado que lo conduce finalmente a su nada; esta es la nada de la angustia pagana. Y aunque el paganismo se encuentra por igual

en los griegos gentiles que en los falsamente cristianos, Kierkegaard hace una diferencia posterior entre ambos: a los primeros les llama simplemente paganos, y a los segundos paganos in espirituales o mundanos. La falta de espíritu es la impronta que los caracteriza a ambos; pero las razones de esta carencia son diferentes en cada uno de ellos:

[...] el paganismo es una simple ausencia de espíritu [... en cambio] la in espiritualidad [cristiana es...] positiva a falta de espíritu [... es] estancamiento de la espiritualidad [... es la sal que no sala...] en el sentido en que de la sal se dice en la sagrada escritura: si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se salará? [...en el cristianismo in espiritual] su extravío es total [...]. su seguridad satisfecha consiste en [...] no entender nada en el sentido espiritual [...].¹²⁸

Así pues la diferencia da lugar a dos tipos de hombre pagano. El primero de ellos es el pagano-gentil, ya sea el griego o el hombre actual que en su pretendido y falso conocimiento, busca por el camino equivocado de la razón cuantitativa lo espiritual; y el otro, el pagano-cristiano, o mundano, es el que habiendo conocido la naturaleza trascendente del espíritu, le vuelve la espalda y se aleja de él cambiándolo por las normas humanas sin fe. Esto implica a la vez que, dentro del cristianismo exista una religiosidad no cristiana y otra cristiana; es decir el falso cristianismo de la seguridad satisfecha, y el verdadero cristianismo de la lucha continua y desesperada por alcanzar la trascendencia. Ahora bien, establecida la diferencia entre el hombre inocente y el pagano, y entre el pagano-cristiano y el cristiano auténtico, debemos preguntarnos: ¿en qué consiste concretamente la paganidad? ¿Cuáles son las características del pagano? En la producción tardía y madura de Sören Kierkegaard nos encontramos con una serie de discursos en cuya elaboración se observa una secuencia y continuidad, que busca realizar el proceso de educación del hombre. En el prólogo a la obra *Los lirios del campo y las aves del cielo*, de Sören Kierkegaard, Demetrio G. Rivero señala que estos discursos son titulados consecutivamente por su autor como: edificantes, después religiosos, y finalmente cristianos. La observación me parece pertinente, por cuanto que señala el proceso en el que la edificación del hombre comienza antes de tener contacto con lo religioso; es decir, en la

inocencia y el paganismo. En cambio la educación religiosa es posterior, al ser puesta la relación entre Dios y el hombre. Y finalmente el ejercicio del cristianismo será el momento culminante, cuando el hombre habiendo elegido bien, da el salto cualitativo de la fe y se ubica en el campo de lucha por la trascendencia. En el caso del hombre pagano, o del inocente, tendremos los discursos edificantes, como un llamado de Kierkegaard a la espiritualidad. Por su parte, los discursos religiosos son una reconvención al pagano docto y al falsamente cristiano, para que corrijan su falsa concepción y accedan al auténtico cristianismo. Y los discursos cristianos, que son los últimos, expresan la vivencia del ideal kierkegaardiano de la relación con el absoluto. Por otra parte, de manera general, el pagano presenta ciertas características, las cuales son tratadas en los siete discursos publicados en 1848. Antes de estos discursos, en 1847 Kierkegaard redactó otros donde señala las ventajas de ser hombre, de ser espíritu, que nos hace distintos del resto de los seres, que no lo son. Ser hombre y espíritu es a la vez una ventaja y un riesgo: el riesgo de elegir, y la ventaja de la trascendencia. Los discursos inician con una cita bíblica donde señala que, es preciso buscar primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás nos será dado por añadidura. Esto implica que al elegir, el hombre debe buscar primero su realización espiritual en el reino de Dios. Porque el hombre, que es conciencia, aloja en sí mismo lo temporal y lo eterno. En él luchan la temporalidad mundana y la eternidad divina. El enemigo del espíritu es la temporalidad, que lo hace afanarse por lo material, por lo intrascendente. Sobre esta temporalidad el hombre debe saber elevarse. Pero el pagano no puede hacerlo, porque no puede odiar al mundo de las cosas materiales que es la única forma de elevarse y amar a Dios, de buscar su reino y su justicia. El pagano no pone primero a Dios, sino al mundo. Por eso el pagano se afana en lo que no conviene a su espiritualidad trascendente. Así, en siete discursos posteriores (los de 1848), Kierkegaard nos habla de las preocupaciones y vicios de los paganos. El pagano, nos dice, se preocupa por cosas que ni el pájaro inconsciente, ni el auténtico cristiano con una conciencia religiosa, se preocupan. Estas preocupaciones de las que hace un extenso análisis son: la pobreza y la pequeñez, donde el pagano se afana buscando la abundancia material, el encumbramiento y la vana notoriedad. Como consecuencia de estos inútiles afanes, el pagano recae en los vicios pecaminosos, que son: la temeridad, la indecisión, el tormento propio, el desaliento y la inconstancia. De esta manera el pagano es un ser infeliz,

angustiado y desesperado que ha fncado su realización en la inmanencia limitada de su propio yo, en la materialidad; debatiéndose y sin nunca poder alcanzar la trascendencia espiritual infinita en una relación absoluta con la divinidad, como lo hará el verdadero cristiano mediante la fe y la práctica religiosa.

IV.4) El hombre demoníaco: reafirmación del yo y guerra contra Dios.

El proyecto hombre, se desarrolla entre dos saltos cualitativos. El primero es el salto del pecado, que desde Adán han realizado todos los hombres. El segundo es el salto de la fe, que sólo consiguen realizar ciertos hombres como Abraham, Job, etc. En el primer caso, el pecado entró al mundo y sigue entrando por medio del hombre individual, representado en Adán y el hombre inocente posterior, que al pecar da sitio a la pecaminosidad, a la negación del bien, y con ello a la aparición de los contrarios: el bien y el mal, que originan la moralidad. Este primer salto cualitativo explica la caída del hombre, de inocente a pecador. Ya en su situación de pecador, donde se angustia y desespera después de tomar conciencia. La conciencia del hombre evoluciona, yendo del simple conocimiento, como en la primera ética pagana, al reconocimiento del mal como pecado ante Dios en la segunda ética religioso-cristiana. Al reconocerse pecador y ejerciendo libremente su voluntad, el hombre tiene que decidirse a dar el segundo salto, hacia la trascendencia y su liberación en Dios, o por el contrario, estando frente a Dios, ante la paradoja del Dios-hombre que es Cristo, y ante su posibilidad de liberación, decide no creer, darle la espalda a la posibilidad y recorrer el camino inverso a la fe, que es el camino de la incredulidad. De esta manera la alternativa nos muestra que: "Reafirmación [en Dios] y pecado, son términos del máximo dilema del aut-aut, en el que se debate la vida del hombre, entre la atracción de lo divino y el vórtice de lo demoníaco".¹²⁹ Si elige lo primero (su reafirmación en la divinidad), el hombre se libera abrazándose a la fe; movido por la angustia y el arrepentimiento, buscará la gracia y la redención en Cristo. De lo contrario (si elige el pecado), su camino será el de la perdición, donde el mal lo va aprisionando más y más hasta convertirlo en el mayor enemigo de Dios y del bien. Por eso, de la elección surgen dos tipos de hombres antitéticos entre sí: el hombre demoníaco que se opone a Dios y al bien, y el hombre de fe, que al dar el segundo salto se reafirma en la divinidad. A continuación analizaremos el primer caso.

Ya dijimos que al dar el primer salto cualitativo, el hombre peca. Después de esto el pecado sigue viniendo al mundo, pues la posibilidad de seguir pecando va creciendo con cada nuevo pecado, incrementándose su intensidad. Ante Dios, toda falta humana: homicidio, robo, fornicación, envidia, odio, etc; es pecado, pues va contra la fe. Yendo contra la fe el pecado se intensifica y “[presenta una...] triple potencialidad: el pecado de desesperar de sus propios pecados; el pecado de la desesperación del perdón de los pecados, [y] el pecado de rechazar el cristianismo como falso”.¹³⁰ Esta potencialización del pecado es gradual, e implica el camino de realización del hombre hacia la perdición. A la vez, como el pecado es desesperación, si no se le administra el antídoto del remordimiento, el arrepentimiento y la fe, crece en intensidad. Con este crecimiento de su pecado, el hombre ha tomado el camino de lo demoníaco que culminará en una oposición radical al bien. Kierkegaard considera que: “Pecar es separarse del bien; pero desesperar del pecado es una segunda separación [...] en un primer grado se rompe con el bien y, en el segundo con el arrepentimiento [... lo cual significa] un crecimiento de lo demoníaco [...] así el desesperado del pecado, se encuentra, [...] a una distancia infinita de la gracia [...] y de sí mismo”.¹³¹ Al separarse del bien con el acto de pecar y posteriormente al desesperar de los pecados sabiendo que existe la posibilidad de liberarse, el hombre comienza a rechazar la liberación, el bien y a Dios mismo. Aquí aparece una desesperación que teniendo la alternativa de la posibilidad (de salvación), comienza por no verla al no querer verla. Este primer acto de negatividad de la voluntad hacia el bien, equivale a la potencialización del pecado, que consiste en desesperar por no creer en el perdón. Así nos dice Kierkegaard que:

[...] desesperar en cuanto a la remisión de los pecados, [...equivale a] una u otra fórmula de la desesperación: desesperación-debilidad [...cuando el hombre] no se atreve a creer por escándalo [... al] negarse a ser lo que se es, un pecador, y valerse de ello para pasársela sin remisión de los pecados; [... o la] desesperación desafío [...] queriendo [...] ser uno mismo, ser pecador hasta el punto de que falte el perdón, [así] el pecador desesperado de la remisión de los pecados [...] parece querer acosar a Dios desde más cerca, cuando dice: [...] los pecados no son perdonados, es una imposibilidad.¹³²

Este pecador elimina la posibilidad y por decisión propia queda preso de la necesidad al no creer en el perdón ni en la gracia. Desesperar de la remisión de los pecados es insistir más en el alejamiento de Dios. De aquí sólo resta un paso para estar en la posición contraria al creyente y convertirse en enemigo de Dios y del bien. Este camino de alejamiento que nos conduce a lo demoníaco, es libremente elegido por el hombre, pues Dios que nos da la alternativa de la libertad, no nos obliga a tomar el camino de la fe y la redención, como tampoco el de la perdición. La gracia es un obsequio, pero la toma quien quiere hacerlo. El hombre tiene posibilidad de ejercer su libertad, como un pajarillo que una vez salido de manos de Dios, este le deja libre. Así el camino de la perdición, es aquél donde el pecado se va elevando potencialmente hasta culminar en el pecado de los pecados: el pecado contra el espíritu, es elegido y seguido libremente por el hombre, igual que puede serlo el de la salvación. Para que el pecado se potencialice y eleve a su máxima expresión demoníaca, es necesario que el hombre decida libremente oponerse a Dios. El proceso de esta oposición nos lo describe Kierkegaard del siguiente modo:

[...] la elevación de potencia del pecado se hace [...] cuando se le interpreta como una guerra entre el hombre y Dios [...]; primero el pecado es desesperación [...]; luego [...] en] una segunda desesperación, se desespera por el propio pecado; [en ambas] se lucha rehuyendo [al mal...,] después viene el cambio de táctica [...]; dejar al cristianismo como fábula y mentira es la ofensiva. Toda táctica anterior concedía la superioridad al adversario. [Ahora] es el pecado quien ataca [...]; aquí el yo se eleva a su supremo grado de desesperación [y] no hace mas que arrojar lejos de sí al cristianismo [...].¹³³

Al desechar el cristianismo tratándolo como fábula y mentira, se niega a Cristo y con ello toda posibilidad de que, a través de él, pudiera alcanzarse la gracia de la remisión de los pecados y la salvación. Éste es el pecado contra el espíritu, la forma superior del pecado y del escándalo, al no superar la paradoja que Cristo representa: que siendo hombre es también Dios. Lo que falta aquí es la fe, y con ella la posibilidad de dar el salto a la trascendencia. Esta forma de escándalo y pecado se da, según Kierkegaard, entre los

racionalistas paganos, ya sean gentiles o falsos cristianos, para quienes Cristo ya no es un individuo humano, sino que sólo tiene la apariencia humana; o por el contrario no es más que un hombre individual sin su naturaleza divina. En ambos casos no son capaces de concebir la naturaleza paradójica del hombre-Dios, y aceptarla dando el salto de la fe; por eso se hunden en el escándalo y encarnan el pecado contra el espíritu. Aquí tenemos ya al hombre demoníaco. De esta manera entre los pecadores podemos distinguir dos tipos de hombre: el que siendo pecador se angustia por el mal, a causa de que está en la esclavitud del pecado, pero en una relación forzada con el mal; y el segundo tipo, integrado por todos aquellos que llegaron a “[...] lo demoníaco [...donde] el individuo está en el mal y se angustia ante el bien [... por eso] lo demoníaco sólo aparece cuando es acosado por el bien [...]”.¹³⁴ En efecto, lo demoníaco no es ya angustia y desesperación ante el mal, como lo era en el pecador común; sino todo lo contrario, es desesperación y angustia ante el bien. En él se ha invertido la relación: al haber perdido su libertad en el pecado, el endemoniado se angustia ante la posibilidad de ser libre en el bien. Por eso los endemoniados a quien Cristo liberó le reclamaban: ¿qué hay entre tí y mí? [sic], aludiendo a que entre el bien y el mal no puede haber ninguna coincidencia, y en esa relación íntima de la interioridad del individuo, sólo puede haber oposición. Por eso los demonios piden que no realice la liberación, o que los traslade a un hato de cerdos, porque de lo contrario sería su perdición. La perdición del mal es el bien. Al enviar a los demonios al hato de cerdos estos se precipitan en el mar y perecen. Por eso mismo el endemoniado prefiere la muerte antes que la liberación. Porque lo demoníaco es la esclavitud propia, la clausura y la cerrazón del yo hasta llegar al mutismo absoluto. El endemoniado no quiere comunicarse con el bien. Contrario al bien, que es apertura, lo demoníaco es reserva cerrada; su lenguaje es el monólogo: es un hombre que habla consigo mismo. Lo único que puede sacarlo de su mutismo es un demonio superior o el bien. Por otra parte lo demoníaco implica una pérdida: la pérdida de la libertad. Nos dice Kierkegaard que: “La libertad puede perderse de diferentes maneras y [...], por eso [...] lo demoníaco también será de diversa índole [...]: la pérdida puede ser [...] somático-psíquica [...], o neumática [...espiritual...]”.¹³⁵ Esta pérdida de la libertad conlleva la esclavitud del pecado. En el primer caso cuando la pérdida es somática, la esclavitud del pecado se expresa directamente en el cuerpo. Ya hemos visto que uno de los componentes de la síntesis inicial del hombre es el cuerpo; el cuerpo es el órgano del alma, del yo, del

espíritu. Por eso al perder la libertad por el pecado, el cuerpo del hombre es expresión física de tal pérdida en el endemoniado:

[...] lo demoníaco [en este caso], está sujeto a una inmensa gama de matices [...como son...] la exagerada sensualidad, la exagerada irritabilidad, la tensión nerviosa, el histerismo y la hipocondría [...]. el caso más extremo es [...] el descarrío bestial [que consiste] en que respecto a la salvación se dicen las mismas palabras que dijo aquel endemoniado del nuevo testamento: ¿qué hay entre ti y mí? (sic), [...] y evita cualquier contacto [...], cualquier palabra que pretenda ponerlo en relación con la libertad [...con el bien].¹³⁶

Las expresiones demoníacas a nivel somático-psíquico, las encontramos fácilmente en el hombre estético, preso en la sensualidad de su cuerpo, cuya imposibilidad de encontrar una salida, le vuelve un desesperado irritable, tenso, nervioso y sensual, etc. Pero lo demoníaco puede presentarse también como una pérdida neumática (de neuma: soplo, viento, espíritu), espiritual de la libertad, que es la forma más común y extendida de lo demoníaco. Aquí lo demoníaco depende de la relación de la libertad con el contenido dado. Desde un punto de vista intelectual el contenido de la libertad es la verdad objetiva. Pero desde un punto de vista cristiano, la verdad que conocemos y nos hará libres es Cristo, la paradoja en quién hay que creer y tener fe. Por otra parte la verdad cristiana es obra y consecuencia de la libertad, que nunca deja de producirla. Por eso la verdad existe para el individuo en cuanto él mismo la produce al actuar libremente, creyendo o no creyendo en Cristo. Para ello basta un acto de voluntad. El hombre puede tener la verdad con sólo quererla. “[...] el problema está en saber si un hombre quiere reconocer la verdad profundamente [... producirla], o si prefiere cualquier escapatoria o escondrijo [...] si la verdad existe [...] el individuo [...] impide que ella exista del modo dicho, entonces [...] tenemos [...] lo demoníaco.¹³⁷ Así, el problema de la pérdida de la libertad neumática, radica en un acto de voluntad del que no la desea. En este caso lo demoníaco aparece bajo formas como: la indolencia, donde se deja pasar la búsqueda de la verdad para otra ocasión; la curiosidad, donde la verdad no tiene otro objeto que la curiosidad misma, o como innoble auto-engaño, donde el individuo se engaña a sí mismo renunciando conscientemente a la verdad. También se presenta como

voluptuosidad femenina, donde se abandona a los demás que deciden por él acerca de la verdad. O como ignorancia distinguida, cuando en aras de una falsa y banal intelectualidad meramente racional, como en la primera ética, no se quiere llegar al verdadero conocimiento de la fe, obtenido sólo a partir de la segunda ética, que nos conducirá a la verdad auténtica. O también como en el caso del pagano-cristiano, cuya acción desemboca en un activismo estúpido, sin llegar jamás a la esencia de la práctica cristiana. Así, la pérdida demoníaca de la libertad nos presenta al endemoniado bajo las siguientes formas:

En primer lugar lo demoníaco puede enfocarse desde el punto de vista estético-metafísico [...] como desgracia, destino, etc. [...] y provoca compasión; [...] En segundo lugar lo demoníaco ha sido tratado por la vía del enjuiciamiento ético [...] se le ha perseguido y castigado [...] San Agustín aconsejaba diversas penas [...] contra los herejes [...] En tercer lugar [...] desde un punto de vista terapéutico [...] se actuará ante él como los médicos [...].¹³⁸

En el primer caso tenemos lo demoníaco expresado en el primer estadio existencial, y lo podemos identificar con la concepción estético-metafísica griega. La tragedia, la escultura y la filosofía son sus expresiones más evidentes. El segundo caso lo ubicamos en la época medieval, donde mediante el juicio y la pena física, se buscaba erradicarlo, llegando inclusive a la pena de muerte. En el tercer caso es cuando se busca la cura, el exorcismo, y ésta expresión la encontramos en diversas épocas del cristianismo, desde que Jesús y sus discípulos echaban demonios de las gentes, hasta las catarsis religiosas actuales en que lo neumático espiritual y lo somático corporal parecen estar en relación, evidenciándose en las curas milagrosas. Como sea, el hombre demoníaco ni pide compasión ni acepta el juicio, mucho menos el castigo, pues no desea ser curado. El demoníaco no quiere ser liberado, ni por Dios ni por los ángeles, ni por nadie; se cierra en sí mismo, se esconde en su interior, en un mundo exclusivamente propio. Desde ahí, desesperado y sin reposo, se afana en ser él mismo. El demoníaco lleva al límite su afirmación, en este sentido niega a Dios, y se pone en guerra contra él. El demoníaco, que es una síntesis inicial puesta por Dios, no quiere resolverse fundamentándose en la divinidad que lo puso, sino en sí mismo, en su yo. En

este sentido se ubica en la inmanencia, no traspasa su finitud, ni quiere hacerlo; por eso se topa con su propia limitación que es su nada: la muerte espiritual que es para la eternidad.

IV.5) El hombre cristiano: negación y reafirmación del yo en la divinidad

Después de que el hombre es puesto como síntesis potencial entre dos términos antitéticos que son su cuerpo y su alma; después de estar frente a Dios con su naturaleza contradictoria; después de desesperar, ¿a dónde va el hombre? Ya hemos visto que, estando frente a Dios después del pecado con una conciencia religiosa que va más allá de la conciencia pagana; que se proyecta de la gnoseología a la psicología y la dogmática, el hombre se encuentra ante la disyuntiva de la incredulidad demoníaca o de la fe cristiana. Creer o no creer son sus alternativas; aceptar a Cristo, Dios-hombre, y ligarse al bien; o no aceptarlo negándolo, ya sea tomándolo como un simple hombre o considerando al cristianismo como un mito, poniéndose así en guerra contra el bien. Este segundo caso ya lo hemos analizado, y observamos cómo el hombre demoníaco, siendo un proceso que va de la potencia al acto, es algo inacabado. Por eso siempre es posible desligarse más y más del bien, alejándose de él, incrementando la enemistad entre el hombre y Dios, con lo cual crece correlativamente su angustia y su desesperación. De esta manera el hermetismo y la cerrazón del yo van asemejando al hombre cada vez más a su modelo desesperado, que es Satanás, donde se da la desesperación en su máxima potencia. En cambio en el caso contrario, el del creyente cristiano, el hombre va acercándose más y más a su modelo, pero sin lograr nunca por sus propias fuerzas la perfección de Cristo. El cristiano, por la fe fundada en el amor y por los frutos de este amor que son las obras, se asemeja a Cristo; pero la victoria final, la salvación depende de la gracia divina. No existe el cristianismo triunfante; no se es cristiano de una vez y para siempre; sino que se está luchando constantemente por llegar a serlo, mientras se espera en la gracia. Porque el hombre no se realiza en un solo acto de fe y conversión; el hombre cristiano es un proceso nunca acabado, en el cual la salvación no depende de sí mismo, de sus fuerzas humanas: ningún hombre se salva a sí mismo; sus obras no lo salvan; lo salva la gracia de Cristo, su sacrificio; porque si el pecado entró al mundo por el salto cualitativo de un hombre, que fue Adán, sólo puede salir del mundo por otro salto cualitativo, pero inverso, cuando Dios se

hace hombre y viene a redimirnos del pecado, pagando el precio de nuestra culpa con su sangre. Con la redención se hace posible la gracia, que viene a ser un regalo ofrecido al hombre, quien por su parte puede o no aceptarlo. De esta manera al ser imposible la realización de la perfección humana por el hombre mismo, ¿cómo se realiza el proyecto de hombre en esta segunda forma, del creyente cristiano? Para comenzar diremos que el principal problema, a la vez que ventaja del hombre es ser síntesis. Por ser síntesis el hombre se angustia y desespera. "El hombre no podría angustiarse si fuera una bestia o un ángel. Pero es una síntesis [...], tanto más perfecto será [...] cuanto mayor sea la profundidad de su angustia".¹³⁹ En este caso estamos hablando de la síntesis potencial que le induce a buscar la perfección espiritual. La potencialidad de perfección humana es correlativa a su angustia. Por eso cuando el más grande pecador desesperado, se arrepiente, hay gozo en el cielo; por eso el regreso del hijo pródigo provoca la fiesta del padre. Sin embargo la actualización absoluta de la perfección es imposible en el hombre, aunque tienda a ella. Pero la angustia y la desesperación representan para él la posibilidad de ser liberado, de trascender, o también de ser esclavizado por el pecado y perecer. En este sentido ambas categorías (angustia y desesperación) son educadoras, siempre y cuando se den junto con la fe. Nos preparan para la infinitud, nos educan con arreglo a ella. Angustiar y desesperar no son en este sentido una desventaja, sino una gran ventaja; pues junto con la fe hacen posible el proceso de lucha en el que, de persistir, nos irá acercando a nuestro modelo que es Cristo. Pero la educación angustiosa y desesperada de la posibilidad, no es tarea fácil para el hombre, pues ante la alternativa de lo uno o lo otro, "[...] la posibilidad es la más pesada de las categorías [...] en [ella] es todo igualmente posible, y quien haya sido educado de veras por la posibilidad habrá llegado a comprender [...] que el espanto, la perdición y la ruina, habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano [...]".¹⁴⁰ Sin embargo pese a lo terrible, la educación de la posibilidad aumenta la conciencia del hombre respecto a sí mismo, a su naturaleza antitética; le hace ver que del mismo modo que puede salvarse puede también perderse, y que esto depende de una decisión y un acto libre y voluntario, que le permita ir en un sentido o en otro. Pero para que la posibilidad nos eduque, es necesario que no nos engañemos, como lo hace el pagano con su primera ética, o como sucede con el pagano-cristiano, engañado en las formas superficiales. Nos dice Kierkegaard que "[...] para que un individuo sea educado de un

modo absoluto e infinito por la posibilidad, se necesita que [...] sea honrado respecto a la posibilidad y que tenga fe [...porque] por fe entiendo la certeza interior que anticipa la infinitud".¹⁴¹ Así, no engañándonos y siendo honrados, podemos acceder a la verdadera fe, que es certeza interna y subjetiva de nuestra parte infinita que nos pone en relación con Dios. Con esta fe es con la que se da el salto cualitativo y se inicia el camino del auténtico cristiano; con esta fe se salta de la immanencia a la trascendencia. En cambio el hombre que engaña la posibilidad, jamás alcanzará la auténtica fe, ni podrá dar el salto y ser educado en la infinitud por Dios, pues la falta de autenticidad de su fe se referirá siempre a las cosas finitas, intrascendentes; regidas por la primera ética y la ética del pagano-cristiana, traducida en una mera prudencia respecto a las cosas de la finitud. En cambio cuando el hombre no se engaña y se angustia verdaderamente, el auténtico reposo no le será posible hasta que, rendido caiga en brazos de la fe. Este angustiado, antes de dar el salto estará expuesto al peligro del suicidio si entiende mal la angustia, pero si no se deja engañar, resistirá sus ataques y la resolverá, aceptando el indulto de la gracia; entonces la angustia será como un espíritu a su servicio que lo conducirá a donde él quiera, y por supuesto que el creyente irá hacia la infinitud, escapando así a la desesperación. Por eso, bien manejada la angustia nos permitirá expulsar de nosotros la finitud desesperada. Es en este sentido que podemos decir que la angustia (y la desesperación), canalizadas por la fe, se autoaniquilan; porque "[...] al formarnos para la fe, la misma angustia irá extirpando [...] lo que es típico producto suyo [como el destino]. La angustia descubre el destino, pero en cuanto el individuo pretende confiarse al destino, la angustia cambiará de dirección y mantendrá alejado al destino [...]".¹⁴² Así la verdadera angustia de la infinitud resulta educadora y liberadora cuando se auxilia de la fe auténtica. Y de la misma manera que sucede con la liberación del destino, sucede con la culpa, que también es expulsada por la angustia resuelta en la fe. Cuando hay fe la angustia descubre y elimina al destino y la culpa; entonces el hombre que se siente fatalmente determinado y culpable, adquiere la certeza de la gracia; es decir, está seguro de que Cristo es Dios que vino a morir por él para limpiarlo de culpas y liberarlo del fatal destino, que es la muerte por el pecado. El pecador acepta el ofrecimiento de Cristo y automáticamente descansa en él; la angustia le educa. Pero si por el contrario se presenta como una angustia por la finitud, engañándonos, entonces no es liberadora ni educadora, porque el hombre se convierte en un hipocondríaco, que es aquel

que siente angustia por las cosas de la pequeñez. Este hipocondríaco resulta ser un autodidacta, que no ha abandonado su yo en Dios, y pretende educarse a sí mismo fundamentándose en su yo. Pero esta autoeducación de la finitud, no libera al hombre ni le posibilita la trascendencia, más aún le impide trascender el límite de su yo. En cambio "[...] el verdadero autodidacta es teodidacta [instruido por Dios]; por eso quien en relación con la culpa esté educado por la angustia, nunca podrá descansar hasta que lo haga en la providencia [...]".¹⁴³ Por eso no se puede escapar de la angustia en los límites de la inmanencia, del yo humano. Pretenderlo es caer en la trampa del pagano, como sucedía entre los griegos, que conociendo y desesperando del destino, se abandonaban a él y con él perecían; la tragedia griega es ejemplo claro de esto; sus héroes son trágicos, antítesis del héroe cristiano Abraham, el caballero de la fe. Por otra parte, siendo el hombre síntesis de dos términos antitéticos, desespera. Para el pagano no hay escape; en cambio para el cristiano sí lo hay, pudiendo escapar de la desesperación cuando la síntesis que constituye su yo, se pone en relación consigo misma, queriendo ser sí mismo; entonces sucede que este yo, que no se ha puesto a sí mismo, se fundamenta en la potencia que lo ha puesto [Dios], actualizándose. El hombre como síntesis actualizada de cuerpo y alma, finito e infinito, temporal y eterno, libertad y necesidad, sólo se resuelve cuando el yo angustiado, consciente de que por sí sólo no puede realizarse, se abandona en los brazos de la fe y se fundamenta en la divinidad. Para la realización plena del hombre es preciso el acto de fe, el salto cualitativo, que se da a partir de la paradoja. Sólo lo paradójico nos puede obligar a la ruptura con la tiranía de la razón a fin de que concursen las otras potencialidades del hombre (intuición, volición, imaginación, voluntad, etc.), mediante las cuales a partir de la libre decisión y de la fe, se accede a la trascendencia. Por su parte el salto se da en el instante pleno, en el que se identifican los términos antitéticos del hombre. Para entender el acto de fe y el salto, necesitamos saber antes qué es el instante. El instante es algo incomprensible para el hombre natural y para el pagano. Sólo el cristiano puede comprenderlo al vivir en plenitud. Definirlos en términos puramente racionales es imposible. San Agustín nos dice refiriéndose al tiempo: "¿Quién podría explicar con claridad y concisión lo que es el tiempo? [...] Cuando nadie me lo pregunta lo sé; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, no lo sé".¹⁴⁴ Con lo anterior Agustín nos señala los límites de la razón. Y siguiendo un procedimiento similar al de las aporías de Zenón (aporía de la

flecha), Agustín fragmenta el tiempo hasta llegar al instante invisible, que vuela y se hace nada. El santo dice que sólo el alma del creyente puede tener acceso a una intuición de la verdad acerca del tiempo, la cual es subjetiva. Por otra parte, ya siguiendo a Kierkegaard nos dice que el instante es el átomo del tiempo para el pagano, y por eso el instante es lo que no existe, al constituir la secuencia temporal que al fugarse, da lugar, como en una cadena al pasado, presente y futuro. Kierkegaard al igual que San Agustín, consideran errónea la concepción pagana del instante y del tiempo, que se fundamentan en la inmanencia de quien no ha logrado la fe. Por eso sólo en la vivencia religiosa del instante es donde, según ellos, las dos realidades que constituyen al hombre (temporal y eterna), se sintetizan. Solo así podemos comprender el tiempo donde se tocan la inmanencia y la trascendencia. Ahondando en el asunto nos dice Kierkegaard que para los paganos el instante no existe.

El instante [...] es considerado por Platón [...] como un no ser [...]; los eleatas lo conciben ontológicamente [...pero para ellos] todo lo que se afirmaba del no ser [como el instante] solamente venía enunciado por contraste: sólo el ser es [...]; los sofistas utilizaron el no ser en las esferas prácticas [...] y con ello quedaron anulados todos los conceptos morales: el no ser no es, ergo, todo es verdadero [...] todo es bueno [...] En la filosofía moderna, no se ha dado ni siquiera un paso más [...] y sin embargo, se sigue creyendo una filosofía cristiana. La filosofía griega y la moderna se instalan del modo siguiente: todo gira en ellas por el afán de que el no ser llegue a existir [...].¹⁴⁵

El instante, en la concepción idealista antigua no existe. En su análisis Kierkegaard retoma la tradición eleática de la filosofía, porque a partir de ella pretende fundamentarse la filosofía falsamente cristiana de su época. Por otra parte, también los sofistas malentendieron el término instante, y lo eliminaron de hecho, al reducir la verdad a la forma discursiva. De manera general “[...] el helenismo no llegó a entender el instante [...] para el griego [...], el instante [...] siempre estará en contacto con lo invisible [...] concebían de un modo [...] abstracto el tiempo y la eternidad [...] porque les faltaba el

concepto de temporalidad y [...] de espíritu [...]".¹⁴⁶ Algunos al irse por el camino de la pura especulación, eliminaban la temporalidad humana; otros, al enfatizar la temporalidad, se desentendían de la eternidad divina y la espiritualidad del hombre. Al faltarles estas dos categorías lo que les aparece es la nada. Porque fuera de la existencia concreta y fuera de lo espiritual, nos dice Kierkegaard, la vida del pagano se reduce a su nada, lo cual se expresa en su arte. El arte griego que culmina en la escultura, es un arte vacío al que le falta la mirada. En cambio el cristianismo contrapuesto a él, nos ofrece la representación plástica de Dios como un gran ojo. Esta diferencia se explica en función de las distintas formas de concebir el instante; porque según "[...] la perspectiva cristiana [...] el no ser existe en todas partes como la nada de que fueron hechas las cosas [...] es] apariencia y vanidad [...] pecado [...] y] sensibilidad alejada del espíritu [...] temporalidad olvidada de la eternidad, y en consecuencia importa mucho quitarlo de en medio para que aparezca el ser [...]".¹⁴⁷ Al dar por hecho la existencia de la nada, el cristianismo se acerca a la concepción heracliteana del devenir y la existencia, pero va más allá de ella, a donde Heráclito no llegó, a la trascendencia. Kierkegaard también rechaza la mediación que surge posteriormente en la dialéctica de Platón y sus predecesores, quienes eliminan la posibilidad de la fe y la trascendencia. En cambio al existir el no ser para el cristianismo, también existe el instante; pero éste no es el átomo secuenciado que en el pagano conduce a la sucesión infinita del tiempo (pasado, presente y futuro), donde la existencia se convierte en un mirar hacia atrás (añoranza) o hacia adelante (ilusión). No, aquí en el cristianismo el instante es lo pleno, porque para el cristiano,

[...] el instante no es una mera determinación temporal [...] en él se ponen en contacto [...] el tiempo y la eternidad [...] el instante así entendido, no es el átomo del tiempo, sino el átomo de la eternidad, y el primer reflejo de la eternidad en el tiempo [...] existe tan pronto como queda puesto por el espíritu [...] en el instante [...] el tiempo está continuamente seccionando a la eternidad y ésta [la eternidad] continuamente traspasando el tiempo.¹⁴⁸

Sólo en el instante de la fe, puede encontrarse la realización del hombre como síntesis. Él es lo eterno, es el presente en plenitud; aquí no hay pasado ni futuro, sino la perfección de la

eternidad. El instante no es como el eslabón de una cadena que nos ata a la finitud, porque no es determinación temporal; sino que, hablando metafóricamente es como la onda concéntrica que se forma al arrojar un objeto al agua: se expande en plenitud hasta abarcarlo todo, es lo eterno y absoluto en un átomo. En este sentido no es átomo de la sucesión temporal sino de la plenitud eterna. La temporalidad misma sólo cobra significado en el instante, al ser puesto por el espíritu; porque sólo quien es capaz de vivir la plenitud del instante por la fe, logra la verdadera repetición que nos arranca de la desesperación y nos lleva de lo inmanente a lo trascendente, de lo temporal a lo eterno, dando el salto cualitativo, y resolviendo nuestra síntesis potencial actualizándola: el instante es la síntesis actual de lo temporal y lo eterno. Sin embargo ésta “[...] no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu [...]” pues “[...] el instante [en que se refleja la síntesis de lo temporal y lo eterno], existe tan pronto como queda puesto el espíritu”.¹⁴⁹ Así pues, si se da de manera positiva el instante en la vivencia del creyente cristiano, entonces lo futuro es lo eterno, y la eternidad se nos aparece en cada instante de vivencia ferviente como la plenitud de los tiempos. Por eso para el hombre sólo el salto de la fe lo llevará a la etapa final, religiosa y cristiana. Este acto que se realiza en el instante es siempre algo personal, en el que al colocarnos frente a Dios, podemos también resolvernos trascendiendo en él la temporalidad y convertimos en contemporáneos de Cristo, que es Dios y que es eterno. El salto de la fe es un salto en el tiempo, más allá de la finitud, de la temporalidad del mundo. Sólo por el salto el hombre alcanza su plenitud al ser sintetizado por el espíritu, siguiendo su parte constitutiva más elevada: la del alma. En este punto encontramos alguna similitud con Aristóteles, para quien las cosas tienden a realizar su naturaleza más alta; sólo que en el caso del hombre creyente-cristiano, nunca acabado, tal naturaleza está constantemente deviniendo y fundamentándose en la divinidad. Sólo así se logra la vida auténtica, el hombre pleno. Este hombre es posible, Kierkegaard lo ha encontrado como posibilidad real, pero no por gracia del hombre, sino por la infinita gracia y amor divinos. Kierkegaard expresa lo maravilloso de esta posibilidad en una reflexión de su obra *Temor y temblor*, cuando nos dice:

[...] si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento [...] se encontrase sólo una fuerza salvaje y

desenfrenada, que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo [...] Si un abismo sin fondo [...] se ocultase atrás de todo, [...] si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad; si las generaciones se sucedieran unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas [... si...] pasaran por el mundo como las naves pasan por el mar [...]; si un eterno olvido [...] hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín ¡cuán vacía y desconsolada [...] sería la existencia! [...] ¿qué otra cosa podría ser [...] sino desesperación? [...]; pero no es este el caso, y Dios creó al hombre y la mujer, modeló también al héroe y al orador y poeta [...].¹⁵⁰

En esta cita final nos encontramos los principios fundamentales de la filosofía de la existencia kierkegaardiana, los cuales son al mismo tiempo el punto de apoyo de su fe. Estos principios son: Dios existe; Dios creó al hombre y lo dotó con la conciencia de eternidad. En el desarrollo de su obra Kierkegaard nos muestra cómo a partir de estos principios fundamentales, el hombre puede buscar su realización plena, pues Dios le dotó con las potencialidades para ello, las cuales, al ser actualizadas libre y voluntariamente, lo pueden conducir de vuelta hacia su creador para fundamentarse en él, escapando de la angustia y desesperación, de su finitud. La única condición para ello es que crea y practique su fe. De no ser así el abismo de la nada absoluta se abre ante él, amenazando con devorarlo.

Aquí doy fin a mi argumentación, porque ante lo terrible de la posibilidad, y ante la innmerecida grandiosidad de la gracia divina, todas las potencialidades del hombre que en mí se sintetizan se despiertan y me empujan a ir más allá de las explicaciones puramente racionales, donde la filosofía más que una concepción lógica, sistémica y cerrada, se nos presenta como una apertura y posibilidad de vida. Quizá encontramos aquí los límites filosóficos: más allá del discurso racional del filósofo u orador, más allá del poema y del poeta creador, pues aunque la tendencia demoníaca del hombre pudiera llevarlo a negar su origen, y alejarse de su creador, no por ello deja de ser, según Kierkegaard, criatura de Dios.

EPILOGO

*"La inmensa eternidad es un instante.
En un instante se resume el todo:
hoy y mañana y el ayer, instante,
diversamente, aunque del mismo modo"*

Hilario Salazar O.

Ahí están las piezas del juego de la vida. Kierkegaard las pone frente a todo hombre, en la inteligencia de que éste las sabrá jugar. Ahí está la inocencia soñando desesperada; ahí está la conciencia en sus dos grados de desarrollo: el puramente epistemológico, como se daba entre los paganos griegos, o en su grado teológico, cuando el hombre es puesto por su pecado ante Dios. Ahí están la primera y segunda éticas, tan diferentes. Ahí está la angustia bajo sus diversas formas y grados de intensidad; la desesperación inconsciente en principio y terriblemente consciente al final, cuando nos lleva a los límites de lo humano, obligándonos a dar el salto cualitativo hacia donde hayamos decidido. Ahí está también Kierkegaard el hombre, como ejemplo vivo de esa conciencia, de esa angustia desesperada que hasta el final acompaña a todo hombre, en forma de continuo desgarramiento, por cuanto que el tal será siempre un proyecto inconcluso, un ser que no alcanza la plenitud ni la perfección por sus solas fuerzas. El hombre que siempre será un continuo debatirse entre sus componentes antitéticos. Ahí está también la despedida de Sören Kierkegaard a la hora de su muerte, cuando su amigo Emil Boesen, le pregunta si tiene algún mensaje que dejar, éste le responde: "No. Sólo saluda de mi parte a todos los hombres. Diles que mi vida ha sido un gran dolor desconocido por todos". La interpretación del mensaje puede hacerse desde dos perspectivas distintas: a) La histórica y objetiva, en donde tendríamos que entender que Kierkegaard se duele de la incomprensión social de sus contemporáneos, con los que al parecer no le valió su método indirecto; y b) La personal-subjetiva, en donde el origen de su dolor sería la imposibilidad de alcanzar la plenitud humana y espiritual a que aspiró. Respecto a esto último me he llegado a preguntar: ¿Por qué Kierkegaard no acabó como el cristiano feliz, que muere confiado, con una sonrisa en los labios y la mirada hacia el infinito en espera de la gracia divina? ¿Por qué no se despidió como los mártires cristianos del circo romano, quienes frente a los leones hambrientos y furiosos, cantaban alabanzas a Dios mientras eran destrozados? ¿o como Esteban, el primer mártir cristiano,

cuyo rostro fue iluminado por una luz en los últimos momentos de su muerte? ¿Acaso Kierkegaard no alcanzó la plenitud de la fe que decía caracterizaba al auténtico cristiano? ¿No se dio en él la eternidad del instante, que en la vivencia religiosa une lo finito con lo infinito, lo temporal con lo eterno, ligándonos al absoluto? ¿Acaso su racionalidad filosófica, lúcida hasta el final, fue una barrera que le impidió, en el último momento acceder a la existencia plena que él mismo predicaba? ¿En dónde quedó su ideal de hombre integral y auténtico, que accede a la plenitud de los tiempos? ¿Dónde está ese pequeño ser, buscado por él, más implacablemente que lo hiciera Diógenes, y esbozado en sus escritos a través de todo el desarrollo de su obra? ¿dónde está el hombre? ¿será realizable?... No lo sabemos. En todo caso la posibilidad de realización plena del hombre queda ahí, quizá como un planteamiento utópico, como un aguijón a la conciencia de sus contemporáneos desesperados por la finitud; como un señalamiento y propuesta hecha a sí mismo y al hombre de todos los tiempos; al que parece habérsele olvidado que siempre existe una posibilidad que nos puede llevar más allá de lo que estamos siendo a cada momento. Ahí está la esperanza, como sonriéndonos a lo lejos, y cuando parecemos alcanzarla, se escapa y se nos pone más allá, en el siguiente horizonte de azul inalcanzable. Por esto, y por lo mucho o poco que la vida me ha enseñado; y por lo que me falte de ella que aprender, me sumo a la advertencia y propuesta del poeta armenio, William Saroyan, cuando en su obra *Cartas desde la rue Taibout*, nos dice: “No vayas, pero si tienes que ir, saluda a todo el mundo”. Y para que no haya duda del compromiso en tal propuesta, yo agrego: de mi parte.

Homero Martínez Salazar.

CONCLUSIONES

Después de haberme zambullido en las profundas y tormentosas aguas del existencialismo kierkegaardiano; de haber recorrido una parte del difícil camino que rastrea esa pequeña y a la vez enorme criatura llamada hombre, habiéndome formulado la pregunta por su ser, y descubriendo que éste, conceptualmente es indefinible, y que sólo se comienza a comprender cuando lo abordamos existencialmente, en su continuo hacerse temporal, de manera libre y voluntaria, he llegado a ciertas conclusiones que me gustaría compartir, y son las siguientes:

- 1) En primer lugar, el proceso a través del cual se realiza el hombre, pasando de la síntesis potencial a la síntesis actualizada, no es lineal, sino que sigue toda una compleja red de situaciones que bien podríamos caracterizar como simultáneas; en donde las distintas categorías (angustia, desesperación, conciencia, voluntad, intuición, razón, fe, etc.), muchas veces se presentan en la explicación al mismo tiempo, haciéndonos difícil rastrear el desarrollo del proyecto hombre, como una simple relación lineal de causa y efecto.
- 2) Por lo mismo, al no haber una secuencia causal lineal, en el proceso de realización de la existencia, de ello resulta que, los tres estadios de la existencia: ético, estético y religioso, pueden ser vividos simultáneamente por el hombre; es decir, que un mismo hombre puede actuar en determinado momento impulsado por motivaciones y a partir de actitudes que tan pronto pueden ser religiosas, como éticas o estéticas, creándole conflicto, desesperación y angustia. Así la existencia del hombre se presenta como un continuo debatirse entre estos tres estados de ser, donde uno prevalece sin imponerse completamente.
- 3) También me encontré con la sorpresa de que, atendiendo a su aspecto cualitativo, hay esencialmente dos tipos de desesperación, igualmente antitéticos como lo son los tipos de hombre que las padecen. La primera es la desesperación que ante el pecado experimenta el creyente cristiano, que desespera por el pecado y lucha por alcanzar el bien. La segunda es la desesperación ante el bien, experimentada por el hombre demoníaco, la cual va

potencializándose más y más, hasta que finalmente se expresa como oposición y guerra contra Dios.

4) También logré aclararme la vieja duda acerca de las diferencias y la relación que pudieran existir entre la desesperación y la angustia, llegando a la conclusión de que la segunda constituye, más una categoría de corte epistemológico y filosófico, que teológico; mientras que la primera, la desesperación, resulta ser más teológica, estando estrechamente relacionada con la psicología y la dogmática, aunque va más allá de ellas, y para resolverse, la voluntad (y no la razón), tiene la última palabra.

5) Otro aspecto interesante fue observar cómo al plantear al hombre como proyecto existencial, éste nunca se logra como un producto acabado y completo, sino que su problema de inplenitud subsiste hasta el final como angustia desesperada, en una lucha continua por trascender, la cual parece no tener fin, a no ser que en el último momento, Dios lo conceda por gracia, aunque eso nunca lo sabremos.

6) Por todo lo antes expuesto, concluyo que, a la pregunta ¿qué es el hombre?, la única conclusión posible es que no hay conclusión. Porque cada hombre que pretenda la definición, o al menos el sentido del proyecto de su propio ser temporal, tendrá que renunciar, si no a la búsqueda, sí al encuentro de una respuesta definitiva y confiablemente cierta, pues, a cada momento tendrá que recomenzar la infinita tarea humana de reencontrarse, rehacerse; de una manera muy similar a la que encontramos en el mito griego de Sísifo; aunque el hombre debe conservar siempre la esperanza de que, en tales trabajos, aparentemente inútiles, hay sorpresivamente para él una solución, única y personal, subjetiva y nunca extensiva a los demás. Una solución que jamás logrará el hombre masa, el fragmentado, el superficial, o en su caso, el sensual, cuyo prototipo, abundaba en la época de Kierkegaard y ahora.

7) La solución mencionada en el punto anterior, aloja en su seno el problema de la libertad: el hombre es libre para decidir y realizar su existencia como proyecto, pero tal libertad ocurre, en el caso del existencialismo kierkegaardiano, en el lapso de dos determinaciones.

La primera se da cuando Dios, su hacedor, pone en él la posibilidad (potencia) de realizarse como espíritu. La segunda cuando al serle imposible la perfección y salvación propia por medio de las obras, dios le concede la gracia. Por lo anterior podemos decir que aunque existe libertad en la decisión y en los actos (de fundamento antropológico), en un segundo sentido subsiste una determinación teológica: el hombre como pajarillo salido de las manos de Dios que le deja libre, puede si así lo desea, volver a las manos de su creador o alejarse de él; pero la gracia de la plenitud sigue siendo don exclusivo de la divinidad, como lo es también la posibilidad humana de ser espíritu.

8) Mi enumeración conclusiva podría extenderse mucho más, pero no le veo caso por cuanto que puede encontrarse en el desarrollo del trabajo. Sin embargo, lo esencial ya lo he expresado. Solo me resta señalar que, para no malentender la vida ni la concepción filosófica y teológica de Kierkegaard, es necesario colocarnos en una relación empática con él. No en el sentido de pensar igual, o de sostener los mismos principios y valores, ni siquiera la misma religión; sino asumiendo un criterio amplio y abierto, que nos permita como a él, utilizar todas nuestras potencialidades humanas. Porque si como el pagano nos limitamos a aplicar la razón cuantitativa, o como el falso cristiano nos dejamos engañar por nuestra intuición, volición, sensibilidad y emotividad irracionales, siempre tendremos de él y de su obra sólo una comprensión parcial e incompleta, menospreciándola ya sea por considerarla resultado de la mera sensiblería irracional, como lo hacen el pagano y el filósofo; o rechazándola, por creerla un producto de la fría razón deshumanizada, como lo hace el pagano-cristiano. Por eso, mi última propuesta es que, antes que esto suceda, nos pongamos a la altura del filósofo, poeta y teólogo que es Kierkegaard, tratando de usar todas nuestras potencialidades humanas que, por alguna maravillosa y misteriosa razón, poseemos.

HOJA DE REFERENCIAS

Para citar las obras de Sören Kierkegaard, utilizaremos las siguientes abreviaturas:

MPV	-	Mi punto de vista.
DS	-	Diario del seductor.
CA	-	El concepto de la angustia.
TD	-	Tratado de la desesperación.
EC	-	Ejercitación del cristianismo.
TT	-	Temor y temblor.

Citas textuales:

- 1) Chodi, P. El pensamiento existencialista, pp.1, 7.
- 2) Amoros, C. Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero, p. 18.
- 3) Tiryakian, E. Sociologismo y existencialismo, p. 115.
- 4) Amoros, C. *op. cit.*, p. 19.
- 5) Tiryakian, E. *op. cit.*, p. 114.
- 6) *ibidem.*, pp. 183, 184.
- 7) Adorno, T. W. Kierkegaard pp. 276, 277. *apud*. Amoros, *op. cit.* pp. 22,23.
- 8) *ibidem.*, pp. 23, 24.
- 9) Urdanos, T. Historia de la filosofía. Siglo XIX (Vol. V), p. 425.
- 10) Fontana, J. P. Los existencialismos, pp. 21, 22.
- 11) *ibidem.*, p. 35.
- 12) Roubiczec, P. El existencialismo, p. 198.
- 13) Fontana, J. P. *op. cit.*, p. 23.
- 14) Tiryakian, E. *op. cit.*, p. 112.
- 15) Bense, M. Hegel y Kierkegaard, una investigación de principios, p. 52.
- 16) Fontana, J. P. *op. cit.*, p. 19
- 17) Whal, J. Kierkegaard, p. 26.
- 18) *ibidem.*, pp. 24, 25.
- 19) *ibidem.*, p. 25.
- 20) Tiryakian, E. *op. cit.*, pp. 23, 24.
- 21) Urdanos, T. *op. cit.*, p. 437.
- 22) *loc. cit.*
- 23) Whal, J. *op. cit.*, p. 6.
- 24) Fontana, J. P. *op. cit.*, p. 49.
- 25) *loc. cit.*
- 26) Whal, J. *op. cit.*, pp. 45, 46.
- 27) Tiryakian, E. *op. cit.*, pp. 110, 111.
- 28) Stumpf, S. E. De Sócrates a Sartre, p. 358.
- 29) *loc. cit.*
- 30) Urdanos, T. *op. cit.*, pp. 429, 430.
- 31) *ibidem.*, p. 431.
- 32) *ibidem.*, p. 432.

- 33) MPV., pp. 27, 28.
- 34) EC., (tomo I), pp. 165, 166.
- 35) MPV., p. 95.
- 36) Urdanos, T. *op. cit.*, p. 425.
- 37) MPV., p. 93.
- 38) *ibidem.*, p. 92.
- 39) DS., p. 11.
- 40) MPV., pp. 87, 88.
- 41) *ibidem.*, p. 94.
- 42) *ibidem.*, p. 95
- 43) *ibidem.*, p. 94
- 44) Roubiczec, P. *op. cit.*, p. 99.
- 45) *ibidem.*, pp. 100, 101.
- 46) *ibidem.*, p. 98.
- 47) *ibidem.*, p. 101.
- 48) *ibidem.*, p. 102.
- 49) MPV., pp. 50, 52.
- 50) *ibidem.*, pp. 60, 61.
- 51) *ibidem.*, pp. 61, 63.
- 52) *ibidem.*, p. 28.
- 53) *ibidem.*, p. 34.
- 54) Lefebvre, H. El existencialismo, p. 131.
- 55) *ibidem.*, p. 133.
- 56) *ibidem.*, p. 136.
- 57) *loc. cit.*
- 58) *ibidem.*, pp. 137, 138.
- 59) *ibidem.*, p. 133.
- 60) What, J. *op. cit.*, p. 51.
- 61) Jolivet, R. Las doctrinas existencialistas, pp. 39, 40.
- 62) Lefebvre, H. *op. cit.*, p. 116.
- 63) Urdanos, T. *op. cit.*, pp. 432, 433.
- 64) MPV., pp. 39, 40.
- 65) Urdanos, T. *op. cit.*, p. 433.
- 66) *loc. cit.*
- 67) CA., p. 61.
- 68) *ibidem.*, pp. 70, 72.
- 69) *ibidem.*, p. 79.
- 70) Guerrero M., L. Kierkegaard: los límites de la razón humana., p. 123.
- 71) *ibidem.*, p. 145.
- 72) CA., pp. 90, 91.
- 73) *ibidem.*, pp. 92, 93.
- 74) *ibidem.*, pp. 94-96.
- 75) *ibidem.*, p. 102.
- 76) *ibidem.*, p. 109.
- 77) *ibidem.*, pp. 126-128.
- 78) *ibidem.*, pp. 142, 143.
- 79) Jolivet, R. *op. cit.*, p. 52.

- 80) TD., p. 19.
- 81) *loc. cit.*
- 82) *loc. cit.*
- 83) *loc. cit.*
- 84) *ibidem.*, p. 24.
- 85) *ibidem.*, p. 23.
- 86) *ibidem.*, p. 24.
- 87) Guerrero M., L. *op. cit.*, p. 86.
- 88) *ibidem.*, pp. 86, 87.
- 89) TD., p. 44.
- 90) *ibidem.*, p. 45.
- 91) *ibidem.*, p. 46.
- 92) *ibidem.*, p. 45.
- 93) *ibidem.*, p. 46.
- 94) *ibidem.*, pp. 47-49.
- 95) *ibidem.*, p. 41.
- 96) *ibidem.*, p. 49.
- 97) *ibidem.*, pp. 49, 50.
- 98) *ibidem.*, p. 51.
- 99) *ibidem.*, pp. 53, 54.
- 100) *loc. cit.*
- 101) *ibidem.*, p. 55.
- 102) *ibidem.*, pp. 82, 83.
- 103) *ibidem.*, pp. 65, 67.
- 104) *ibidem.*, pp. 75, 76.
- 105) *ibidem.*, pp. 76, 77.
- 106) *ibidem.*, pp. 82, 83.
- 107) *ibidem.*, p. 38.
- 108) Guerrero M., L. *op. cit.*, p. 102.
- 109) Stumpf, S. E. *op. cit.*, p. 362.
- 110) *ibidem.*, p. 359.
- 111) Guerrero M., L. *op. cit.*, pp. 79, 80.
- 112) *ibidem.*, p. 79.
- 113) Stumpf, S. E. *op. cit.*, p. 360.
- 114) *ibidem.*, p. 361.
- 115) *ibidem.*, pp. 361, 362.
- 116) Fontana, J. P. *op. cit.*, p. 45.
- 117) Chodi, P. *op. cit.*, p. 129.
- 118) CA., pp. 48, 49.
- 119) *ibidem.*, pp. 80 - 84.
- 120) *ibidem.*, pp. 116, 121.
- 121) *ibidem.*, p. 124.
- 122) *ibidem.*, p. 134.
- 123) Guerrero M., L. *op. cit.*, p. 91.
- 124) TD., p. 99.
- 125) CA., p. 176.
- 126) *ibidem.*, pp. 177 - 179.

- 127) *ibidem.* pp. 182, 183.
128) *ibidem.* pp. 180, 181.
129) Prini, P. Historia del existencialismo, de Kierkegaard a hoy., p. 44.
130) Urdanos, T. *op. cit.*, p. 471.
131) TD., pp. 137 – 139.
132) *ibidem.* pp. 143, 144.
133) *ibidem.* pp. 157, 158.
134) *ibidem.* p. 219.
135) CA., p. 246.
136) *ibidem.* pp. 247, 248.
137) *ibidem.* p. 250.
138) *ibidem.* pp. 219 – 223.
139) *ibidem.* p. 279.
140) *ibidem.* pp. 280, 281.
141) *ibidem.* p. 282.
142) *ibidem.* p. 286.
143) *ibidem.* pp. 290, 291.
144) Agustín, San. Confesiones., pp. 236, 237.
145) CA., pp. 158, 159.
146) *ibidem.* pp. 168, 167.
147) *ibidem.* pp. 159, 160.
148) *ibidem.* pp. 166, 167, 169.
149) *ibidem.* p. 169.
150) TT., p. 23.

BIBLIOGRAFÍA

Del autor:

- 1) Kierkegaard, Sören. Cartas de noviazgo. Tr. Carlos Correas. Buenos Aires. 1979. Ed. Siglo XX. 174 pp.
- 2) Kierkegaard, Sören. Diapsalmata. Tr. Javier Armada. 3ª edición. Buenos Aires. 1973. Ed. Aguilar. 53 pp.
- 3) Kierkegaard, Sören. Diario del seductor. Tr. León Ignacio. Cuarta edición. Barcelona. 1980. Ediciones 29. 147 pp.
- 4) Kierkegaard, Sören. Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio. Vol. 2. En Obras y papeles. Tr. Demetrio G. Rivero. Madrid. 1961. Ediciones Guadarrama. 378 pp.
- 5) Kierkegaard, Sören. Ejercitación del cristianismo. Vol. 1. En Obras y papeles de Sören Kierkegaard. Tr. Demetrio G. Rivero. Madrid. 1961. Ediciones Guadarrama. 350 pp.
- 6) Kierkegaard, Sören. El amor y la religión. Tr. Juana Castro. Buenos Aires, 1960. Ed. Santiago Rueda-editor. 172 pp.
- 7) Kierkegaard, Sören. El concepto de la angustia. Vol. 6. En Obras y papeles. Tr. Demetrio G. Rivero. Madrid. 1965. Ediciones Guadarrama. 291 pp.
- 8) Kierkegaard, Sören. Escritos. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía. Tr. Begonia Sáenz T, y Darío González. Madrid 2000. Ed. Trotta. 366 pp.
- 9) Kierkegaard, Sören. In vino veritas. La repetición. Tr. Demetrio Gutiérrez. Madrid. 1976. Ed. Guadarrama. 286 pp.
- 10) Kierkegaard, Sören. La espera de la fe, con ocasión del año nuevo. Tr. S. I. E. K. México. 1973. Ed. SIEK. 36 pp.
- 11) Kierkegaard, Sören. Las obras del amor. Vol. 4. En Obras y papeles. Tr. Demetrio G Rivero. Madrid. 1965. Ediciones Guadarrama. 341 pp.
- 12) Kierkegaard, Sören. Las obras del amor. Vol. 5. En Obras y papeles. Tr. Demetrio G. Rivero. Madrid. 1965. Ediciones Guadarrama. 286 pp.
- 13) Kierkegaard, Sören. Los estadios erótico inmediatos, o de lo erótico musical. Tr. Javier Armada. 3ª edición. Buenos Aires. 1977. Ed. Aguilar. 172 pp.

- 14) Kierkegaard, Sören. Los lirios del campo y las aves del cielo. Vol. 3. En Obras y Papeles. Tr. Demetrio G Rivero. Madrid. 1963. Ediciones Guadarrama. 282 pp.
- 15) Kierkegaard, Sören. Mi punto de vista. Quinta edición. Tr. José Ma. Belloso. Argentina. 1980. Ed. Aguilar. 169 pp.
- 16) Kierkegaard, Sören. Migajas filosóficas. Tr. Rafael Larrañeta. Madrid. 1997. Ed. Trota. 113 pp.
- 17) Kierkegaard, Sören. Temor y temblor. Segunda edición. Tr. V. Simón Merchán. México. 1995. Ed. Distribuciones Fontamara. 212 pp.
- 18) Kierkegaard, Sören. Tratado de la desesperación, o la enfermedad mortal. Tr. Carlos Liacho. Buenos Aires. 1976. Ed. Santiago Rucda. 169

Otros autores:

- 1) Agustín, San. Confesiones. Tr. Antonio Brambila. Séptima edición. México, 1985. Ediciones Paulinas. 327 pp.
- 2) Amóros, Celia. Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Barcelona. 1987. Ed. Antrhopos. 264 pp.
- 3) Balmes. Filosoffa fundamental. Vol.2 Segunda edición. Buenos Aires, 1952. Ed. Sopena Argentina, S.R.L. 269 pp.
- 4) Bense, Max. Hegel y Kierkegaard, una investigación de principios. Tr. Guillermo Fovis Margadant. México. Ed. UNAM. 1969. 81pp. (Col. Cuadernos No 28)
- 5) Bernard, Ram. Diccionario de teología contemporánea. Tr Rogers Velásquez. El Paso Tex. Casa Bautista de publicaciones. 143pp.
- 6) Blackham, H. S. Seis pensadores existencialistas. Tr. Ricardo Jordan. Barcelona. 1956. Ediciones de occidente, S. A. 194 pp.
- 7) Bobbio, Norberto. El existencialismo, ensayo de interpretación. Tr. Terracini Lore. Ed. FCE. México. 1949. 121 pp.
- 8) Chodi, Pietro. El pensamiento existencialista. Tr. Héctor Rogel. México. 1962. Ed. UTEHA. 193pp. (Manuales UTEHA No. 138/138*)
- 9) Ciarlo, Oscar Héctor. Introducción a la filosofía de la existencia. Ed. Universidad Nacional de Cuyo, Perú. 1963. 120pp (Cuadernos de la escuela de pedagogía y psicología)

- 10) Collado Jesús A. Kierkegaard y Unamuno. La Existencia Religiosa. Madrid. 1962. Ed. Gredos. 571pp.
- 11) Collins, James. El pensamiento de Kierkegaard. Tr. Elena Landázuri. México. 1976. Ed. FCE. 325 pp.
- 12) Farre, Luis. Unamuno, William James, Kierkegaard, y otros ensayos. Buenos Aires. 1967. Ed. Aurora. 270 pp.
- 13) Fontán, Jubero, Pedro. Los existencialismos: Claves para su comprensión. Prol. Octavi Fullat. Madrid. 1985. Ed. Cincel. 160 pp.
- 14) García, A. Milburu. El concepto de la angustia 150 años después. Sevilla. 1995. En Thémata, revista de filosofía No. 15. 146 pp.
- 15) Guerrero, Martínez Luis. Kierkegaard: los límites de la razón humana. México. 1993. Ed. Publicaciones Cruz, S.A. Universidad Panamericana. SIEK. 307 pp.
- 16) Hegel. G. W. F. Historia de Jesús. Tr. Santiago González. Madrid, 1987. Ed. Taurus. 125 pp.
- 17) Jolivet, Régis. Las doctrinas existencialistas. Tr. Arsenio Palacios. Ed. Gredos. Madrid. 1962. 343 pp.
- 18) Lefebvre, Henri. El existencialismo. Tr. Teresa S. (sl). 1984. Ed. Documentos-Rosario. 267 pp.
- 19) May, Rollo. Amor y voluntad. Tr. Alfredo Báez. Barcelona. 1985. Ed. Gedisa. 259pp. (Col. Libertad y cambio psicológico).
- 20) Nygren, Anders. Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones. Barcelona. 1969. Ed. Sagitario S. A. 225pp. (Col. Marginalia).
- 21) Pascal, Blaise. Pensamientos. Tr. E. D'ors. Tercera edición. Buenos Aires. 1977. Ed. Losada. 229 pp.
- 22) Prini, Pietro. Historia del existencialismo, de Kierkegaard a hoy. Tr. Antonio Martínez. Barcelona. 1992. Ed. Herder. 359 pp.
- 23) Roubiczec, Paul. El existencialismo. Tr. J. M. García de la Mora. Ed. Labor, S. A. Barcelona. 1968. 175pp. (Nueva Colección Labor)
- 24) Saña, Heleno. La Filosofía de Hegel. Madrid. Ed. Gredos. 1983. 129pp. (Biblioteca hispánica de filosofía)

- 25) Séller, Agnes. Crítica de la ilustración. Las antinomias morales de la razón. Tr. Gustavo Muñoz y J. Ignacio López. Segunda edición. Barcelona. Ed. Península, S.A. 333 pp.
- 26) Stumpf, Samuel Enoch. De Sócrates a Sartre. Historia de la filosofía. Tr. Eddy, y Jorge L. García. Ed. El Ateneo. Buenos Aires. 1979. 392pp (Biblioteca Filosófica)
- 27) Tiryakian, Edward. Sociologismo y existencialismo. Tr. Aníbal C. Leal. Amorrortu editores S. C. A. Buenos Aires. 1969. 247pp
- 28) Urdanivia, Javier. Los antihegelianos Kierkegaard y Schopenhauer. Barcelona. 1990. Ed. Anthropos. 286 pp.
- 29) Urdanos, Teófilo. Historia de la filosofía. Vol. V. Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche. Madrid. 1994. Ed. BAC. 665pp.
- 30) Uslar – Pietri. Sumario de la civilización occidental. (Antología). Madrid 1972. Ed. Caracas. 280 pp.
- 31) Viallanex, Nelly. Kierkegaard, el único ante Dios. Barcelona. 1977. Ed. Herder. 164 pp.
- 32) Whal, Jean. Kierkegaard. Tr. José Rovira. Ed. UAP. 2ª edición. México. 1989. 77 pp.