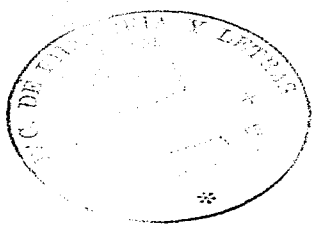


13
201.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

KIERKEGAARD:
INCERTIDUMBRE Y VERDAD



T E S I S A
Que para optar el Título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P r e s e n t a
Luis Fernando Martínez Madrid

Asesor: Mtra. María García-Torres Cruz

México 1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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.

PAGINACION VARIA

COMPLETA LA INFORMACION

**“...la interioridad no interesa al mundo: y cuando se usa
catastróficamente, tampoco interesa al mundo, porque
hacer sacrificios, o ser sacrificado, no interesa al mundo.”**

Soren Kierkegaard

**A la memoria de mi padre, Dr. Javier Martínez Guerrero
y de mi pequeño Odín**

INTRODUCCIÓN

En la primera mitad del siglo XIX, Soren Aabye Kierkegaard, comprende que entre los europeos, la filosofía moderna ha llegado demasiado lejos al pretender que la "razón" sea aceptada como la facultad más elevada del hombre, pues ellos le tienen plena confianza como si fuera capaz de dar solución a todos los problemas y de proporcionar al sujeto un saber universal y completo, dotando así a la razón de un sentido totalmente positivo y sin carencia alguna, alcanzando por ello el carácter de "absoluta". La razón absoluta, es entendida, además, como fundadora de la realidad, no siendo determinada por ningún otro elemento y cuyo alcance no tiene límites. Tal tesis acerca de la razón, encuentra su máximo exponente en Hegel.

Ahora bien, a la exposición idealista elaborada por Hegel, en 1827, Kierkegaard le llamará "Sistema", y será precisamente dicho Sistema, contra

quien nuestro filósofo danés dirigirá sus ataques más encarnizados para demostrar que, nuestras experiencias, no pueden ser reducidas a un mero concepto bajo el aspecto de objetividad pura. En el prólogo a *Temor y temblor*, firmado por Johannes de Silentio, se ironiza:

“El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el Sistema -caso de que exista uno, y caso de que esté redondeado: ya tiene bastante su débil cerebro con la tarea de imaginar de que debe uno disponer en nuestra época para contener proyecto tan descomunal- Aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiese ingresar en ella o bien ella en nosotros.”¹

¿Es que acaso, el sentirnos responsables de nuestra experiencia fundamental de obrar, puede ser reducido a un concepto explicado por la razón? Kierkegaard rechaza tal intento, pues los sentimientos descritos impersonalmente no son comprensibles, y si se quisiera insistir en lo contrario, ¿qué sería de la libertad? puesto que toda alternativa quedaría despejada y al mismo tiempo, la libertad misma sería eliminada, quedando entonces, a la suerte de las determinaciones externas toda acción del hombre, lo que nos imposibilitaría hablar de moralidad, puesto que sin decisión de *el hombre que soy yo*, y ante la carencia de alternativas, resulta pues, que no soy

¹ Soren Kierkegaard, *Temor y Temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, editorial Tecnos, Barcelona, España, 1987, página 5.

responsable de mis acciones. Distinguir entre lo nocivo de mi acción o lo bondadoso de aquella, resultaría fuera de todo orden pues estaría incapacitado para emitir juicios de valor, en el entendido de que mi interioridad no es tomada en cuenta por la exterioridad de la razón absoluta.

La importancia del pensar kierkegaardiano, nos revela una forma novedosa de atacar ciertos problemas filosóficos, tales como el problema de la verdad, el problema de la existencia humana, así como el despojamiento de la certidumbre de garantía de validez por gracia de una *razón* objetiva infalible y absoluta.

El paso de una concepción objetiva y exteriorizada de la verdad, por una original comprensión del abismamiento en la interioridad subjetiva del hombre que experimenta la existencia de manera concreta, es sin duda, un legado del cual, más tarde y hasta nuestros días, permite explorar por rutas diferentes a las propuestas planteadas desde la filosofía moderna. Con esto, no quiero decir que la obra de Kierkegaard por sí sola, sea suficiente para dar un giro en el pensamiento filosófico del siglo XIX, pues en todo caso, cometeríamos un error al omitir a grandes figuras del ambiente del mundo de

las ideas. se me ocurre por ejemplo, las aportaciones de Nietzsche o las de Husserl. E incluso cabe recordar que los escritos de Kierkegaard son realizados en su lengua materna, el danés, de tal manera que permanecieron por mucho tiempo no tanto en el olvido, pero sí en un ocultamiento que desde el lenguaje de nuestros días, me permitiría denominar como *underground*, pues el acceso a aquellos escritos tardaría todavía cierto tiempo; me refiero a la buena idea de haber sido traducidos a lenguas europeas para que así, más tarde, se provocara una metástasis en el cuerpo de la Filosofía occidental. Gracias a la preocupación de difundir las originales ideas de este filósofo danés, hoy podemos señalar que varias de sus novedosas categorías contribuyeron notablemente para despliegue de la Filosofía del siglo XX.

Por otro lado, quisiera anunciar que mi labor en el presente escrito, es el de hacer un recorrido, en primer lugar, por lo que comprendo por *existencialismo*, ya que dicho término, sin duda alguna, tuvo su origen en las reflexiones de Soren Kierkegaard, para después permitirme señalar la comprensión existencialista de éste filósofo. Asimismo, al describir la novedosa concepción de la existencia frente a la filosofía de corte moderno, transitaré en el margen de su propuesta del problema de la verdad; para lo

cual, habré de ubicarme desde las razones que de suyo le permitieron escudriñar tal problemática sin mayores pretensiones que la de hacer el esbozo de una parte de la preocupación filosófica de dicho autor y que señalan hacia el sujeto existente.

El cuerpo de este escrito está dividido en tres partes, que si bien no buscan ser concluyentes, si han sido hilvanadas de manera que puedan permitir una lectura sencilla y consecutiva, de mi comprensión global de las ideas del filósofo danés, que cuya vida atormentada y solitaria nos hereda una senda digna de conocer.

PRIMERA PARTE

EL EXISTENCIALISMO

El existencialismo en general

El concebir y ejercitar el *análisis de la existencia* es la labor propia del “existencialismo”, siempre y cuando se entienda por existencia el modo de ser del hombre en el mundo. Así, pues, el modo de ser del hombre se convierte en tema de la reflexión que pone a discusión el “mundo” sin un presupuesto de su ser como algo ya dado o construido; pero ¿acaso tal análisis de la existencia se trata meramente de la simple interpretación de los modos en que el hombre se refiere al mundo, según sus posibilidades cognoscitivas, emotivas y prácticas? Definitivamente no, puesto que si así lo fuera, se

practicaría un sesgo descomunal, ya que a la par de lo anterior es menester el esclarecimiento y la interpretación de los modos en que el mundo se manifiesta al hombre, así como la determinación y condicionamiento de sus posibilidades.

Ahora bien, el existencialismo debe prescindir de cualquier participación idealista para la comprensión de la relación original hombre-mundo, pues el ser del mundo no se halla en el hombre, ni en la conciencia y, mucho menos ha sido puesto por el hombre o su conciencia. Se trata más bien de un ser trascendente que se muestra y aparece en las estructuras que constituyen al hombre, las estructuras son los *modos posibles* con que el hombre mismo se refiere al mundo, actúa o reacciona ante él.

El existencialismo hizo mella en el acontecer de la cultura del siglo XX. Es, de las corrientes filosóficas contemporáneas, la que se muestra como expresión y motor originario de un movimiento cultural, entendido según el aspecto de crisis del optimismo romántico; su máximo momento lo identifico, en el periodo atrapado entre las dos guerras mundiales, y sin embargo, el reflujó de su clímax se expande cual ondas que se abren y agrandan como

cuando arrojamos una piedra en las aguas de un lago, influyendo en el pensamiento y las manifestaciones artísticas de este nuestro convulsivo siglo.

Por otra parte, creo necesario mencionar que surge una dificultad nada pequeña cuando se habla del *existencialismo*, pues, a diferencia de los sistemas filosóficos que le antecedieron, la problemática del existencialismo es difícil enmarcar con exactitud y, por tanto, no puede señalarse como una escuela uniforme, ni mucho menos, como un manajo de doctrinas determinadas con precisión y concreción; sin embargo, no puede denominarse, a sus aportaciones, como surgimientos de experiencias individuales más o menos interesantes. Si bien es cierto que tomando como punto de partida el hecho concreto de la *existencia* (mi existencia) y de la libertad (mi libertad) es como se abre al mundo, tal esfuerzo individual se proyecta a la asimilación del mundo intentando averiguar el sentido del ser humano, el sentido que la realidad, al enfrentarla, tiene para él, con cierta pretensión de universalidad, en la medida en que este mundo y esta realidad, es compartida con los demás seres humanos. De este modo, tenemos que existe una *preocupación* compartida por la existencia humana: su finitud, el sentido de la vida, la impotencia de la *razón*, el compromiso social, el

problema de la alteridad, e incluso, la cuestión de Dios. Pero es de suma importancia el recalcar que dichos temas son considerados no como conceptos de la razón, encontrados por ella bajo su *de-formación* explicativa, sino más bien, como realidades existenciales concretas que emergen de lo más íntimo de cada ser humano y que, por lo tanto, cobran su sentido existencial, ya sea positiva o negativamente, en virtud de la libertad individual y su encontronazo con la vida misma.

¿Es entonces, que estamos atrapados en un círculo vicioso por culpa de un término ambiguo? No necesariamente. Si efectivamente, puede señalarse el que dentro del existencialismo tenemos pensadores ateos y no ateos, por ejemplo, es porque lo fundamental para el existencialismo no radica en si se cree en la existencia de Dios o no del mismo modo en que también tenemos existencialistas que realizan el análisis existencial sin el uso de un método sistemático propiamente dicho, como Jaspers o Marcel; frente a otros, que bajo el método fenomenológico, practican tal análisis de la existencia con miras a construir una ontología general, tal es el caso de Heidegger.

¿Qué se ha logrado entonces hasta aquí? En primer lugar, que el término existencialismo no debe usarse en un sentido unívoco sino, más bien, permitir que el término mismo se mantenga abierto a lo múltiple. Hemos logrado, pues, la comprensión de que por existencialismo se entiende aquel discurso filosófico que tiene como centro de su reflexión a la existencia humana y que, aún no pudiendo determinar con precisión el marco genérico en que se inscribe tal posición filosófica, si notamos una filiación entre los exponentes existencialistas. Aunque, claro está, se trata de pensadores muy diversos que de uno u otro modo, comparten su reacción frente al idealismo, del mismo modo en que éstos retornan al tratamiento de los problemas del individuo humano desde el análisis de la existencia y sin embargo, la solución a dicha preocupación se muestra distinta en cada filósofo.

En segundo lugar, por consiguiente, se trata de una reacción contra toda tendencia filosófica que tiende a enmarcar, conceptualmente, al ser humano en grandes sistemas, dejando caer en el olvido las dimensiones individuales y sociales concretas; con dicho término, lo que aquí valdría sería el señalar que se puede aplicar en un sentido multívoco, a las concepciones de aquellos

filósofos que tuvieron a bien, pensar en el modo de ser del hombre en el mundo.

En realidad, Jean Paul Sartre, es el único que asumió para su proyecto filosófico el término que aquí nos ocupa; mientras que Heidegger, por su parte, lo rechaza para sí. El problema aquí, es que aún cuando aceptando inscribir bajo la sombra de la palabra “existencialismo” al quehacer de aquellos pensadores que versaron su atención, en el análisis de la existencia del hombre, surgen rasgos que los diferencian. Sartre, en 1946, sostiene que la existencia precede a la esencia², mientras que Heidegger, resuelve el problema desde una óptica muy diferente no sólo en cuanto al método empleado en la fundamentación de los argumentos, sino también, en cuanto al alcance a que tiende. Sin profundizar por ahora en esto, lo cierto es que, históricamente, el existencialismo se trata de una corriente que se explica como una reacción anti-hegeliana, producida en el siglo XIX, que rechaza conceptualizar la existencia del hombre desde una perspectiva racionalista o ideal, y que toma como punto de partida para su reflexión el análisis de la

² Cfr. Jean Paul Sartre, El existencialismo es un humanismo.

existencia humana en su realidad concreta y a nivel del individuo comprometido con su sociedad.

El existencialismo de Kierkegaard

Mi objetivo aquí, no es de manera alguna, la de realizar una investigación que deje acabada de una vez por todas la comprensión de lo que por existencialismo se designa, pues tal pretensión, ha menester algo más de lo que una tesina pudiera ofrecer. Por ahora, sólo me limitaré a recorrer por el laberinto del pensamiento de Soren Aabye Kierkegaard, filósofo del siglo XIX, quien sin lugar a dudas levantó el tono de voz para reclamar los temas fundamentales del modo de ser del hombre, y que más tarde se convertirían en piedras angulares de aquellos filósofos que en el contexto de la historia de la Filosofía identificamos dentro del existencialismo, aunque cabe aclarar, que efectivamente, cada autor atacó de manera propia el desarrollo bajo su muy peculiar concepción, pero no por ello, sin el rigor de una reflexión filosófica.³

³ Vid. supra, pág. 12

Para hablar de las condiciones esenciales del existencialismo desde la perspectiva de la concepción kierkegaardiana, es necesario situarnos en el mirador que se levanta por encima del terreno de la abstracción del idealismo hegeliano.

Es precisamente Soren Kierkegaard, aquel filósofo quien nos refiere que el problema de la existencia no es de ninguna manera un problema teórico: se trata, más bien, del *modo de vida individual* propiamente hablando, esto es, que concierne a un existir auténtico, al despliegue de una existencia vivida en acto y acompañada del movimiento de una reflexión, cuyo centro es cristalizado en el sujeto mismo que se es y cuyo pensamiento se transforma en un pensamiento en acto superando la mera abstracción.

El pensamiento de Soren Kierkegaard se convirtió en la perilla que abre la puerta hacia una polémica contra los temas centrales del *idealismo romántico*. Efectivamente, se trata de la defensa de la individualidad del hombre contra la universalidad del espíritu; la de la existencia contra la de la razón; las alternativas inconciliables contra la síntesis conciliadora de la dialéctica hegeliana; la libertad como posibilidad contra la libertad como necesidad.

Entre los siglos XVIII y XIX, la existencia era entendida como el modo de ser de las criaturas finitas, de los entes creados, asimismo, suponían la sustancia, entendida ésta como el Ser divino que la sostiene y la crea. Schelling, por ejemplo, en su filosofía positiva insistía en que la razón sólo alcanza a determinar las condiciones negativas de la existencia, es decir, aquellas condiciones que determinan el modo por el cual debe pensarse la existencia en cualquier sitio ya que la condición positiva -aquella por la cual el ser existe-, cae fuera de los límites de la filosofía negativa o racional y tiene que ver con la Creación. Sin embargo, aun cuando la concepción de Schelling estaba dirigida contra Hegel, y a pesar de considerarla sin solución en la razón o en el concepto, la existencia no se identifica aún con el modo de ser propio del hombre.

Será Soren Kierkegaard quien repare en dar un giro completo a la concepción de la existencia al darle el carácter de lo decisivo para el hombre, dejando en claro que un hombre en particular no puede tener una existencia conceptual. La existencia en su singularidad sólo lo es la existencia humana, ya que en el mundo animal es más importante la especie que el individuo. Así, en cuanto

al mundo humano, el individuo no puede ser sacrificado a la especie. Por lo que en cuanto a la singularidad de la existencia se refiere, Kierkegaard hace de ella el modo de ser fundamental del hombre; tema que analizará en una triple relación: con el mundo, consigo mismo y por último, con Dios.

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE

SOREN KIERKEGAARD

La figura de Kierkegaard

Soren Aabye Kierkegaard, nace en Copenhage, Dinamarca, el 5 de mayo de 1813, y muere en el mismo sitio en 1855. Fue educado bajo el severo yugo de la religiosidad, por parte de su padre, en el seno de un ambiente luterano riguroso. En 1835, sufre una crisis religiosa expresando su decepción por la teología, sin embargo, no abandona sus estudios y dedica más atención tanto a los filósofos griegos como a las teorías filosóficas contemporáneas de principios del siglo XIX. En 1838, tras una serie de desgracias familiares,

experimenta una segunda crisis a la cual interpretó como *un volver a nacer*, de donde él mismo afirma en su Diario que formó el núcleo de su concepción de la *existencia cristiana*.

Estudió teología en la Universidad de su ciudad natal, graduándose en 1840, con la tesis hoy conocida como *El concepto de ironía*. Después de su disertación, en ese mismo año, le promete matrimonio a Regina Olsen, acto que provocó una nueva crisis en nuestro autor por pensar que había actuado en un lapsus de espontaneidad; así, se percata de haber cometido un error y por ello, un año más tarde, en 1841, decide romper con su compromiso matrimonial. En verdad, a Soren el matrimonio le aterra no sólo por la necesidad de la unión física que éste implica, sino también porque Regina vive el mundo de las sensaciones con toda plenitud manteniendo un carácter extrovertido y espontáneo, mientras que Kierkegaard vive de otro modo y mantiene un carácter introvertido y melancólico; así, él notaba que más que resultar dicha relación como complemento, existía un abismo que difícilmente sería salvado.⁴

⁴ Quisiera hacer notar, que desde mi punto de vista, es prácticamente imposible separar la biografía de Kierkegaard del significado de su obra escrita. No quisiera que lo anterior cayera en una malinterpretación, en el sentido de que se trata sólo de un conjunto de datos

De Soren Kierkegaard podemos decir que, en lo general, tuvo una vida atormentada, una existencia completamente de soledad, matizada por una impresionante dialéctica íntima. Es precisamente esto, lo que da pauta a una serie de reflexiones que emergen de su muy personal experiencia con un carácter ascético asistemático.

En cuanto a la obra de Soren Kierkegaard podemos afirmar, en primer lugar, que es productiva no solamente en el terreno de aportación de ideas, sino también, en cuanto a la cantidad de libros publicados.⁵ En segundo lugar, que muchas de ellas aparecieron firmadas bajo el uso de distintos seudónimos. ¿Cuáles fueron las razones que lo motivaron a ello? ¿Se trata acaso, de una

sicológicos a partir de los cuales pueda descifrarse el contenido y propósito de su obra. Lo cual me parece una interpretación bastante superficial de las reflexiones kierkegaardianas; más bien, creo que se debe tomar como un acto de introspección que si bien no podemos calificar como novedoso, si se toma en cuenta la vida y obra de San Agustín o Pascal, por ejemplo, si podría afirmar que es original en cuanto a que su mensaje filosófico, se trata de un testimonio y experiencia de su vida, lo cual dota de una validez existencial y concreta a sus escritos, rebasando el plano puramente crítico, inaugurando una manera diferente de hacer filosofía desde un plano pasional, entendido éste desde un *pathos* originario

⁵ Cf. El apéndice que aparece al final de este escrito. En él se aborda la bibliografía de Kierkegaard, acompañada por los distintos seudónimos que utilizó.

manifestación más de su pasión por el *engaño*? ¿ Es que pretende eclipsarse y fundirse a la vez en aquel infinito que tanto le interesaba?

En la última parte intentaré profundizar lo que considero dio pauta a nuestro filósofo para el uso de seudónimos: tomo como punto de partida, dos razones que él mismo, de alguna manera, deja entrever, para continuar desmadejando el problema de la verdad sin la pretensión de decir la última palabra, pues considero que es un tema de grandes dimensiones.

Los estadios de la existencia

Kierkegaard, en su obra *Estadios en el camino de la vida*, refiere que hay una división tripartita en las determinantes existenciales del modo de ser propio del hombre: Estadio Estético, Estadio Ético, y por último, Estadio Religioso. Es cierto que aquí nuestro filósofo describe su experiencia personal, al tiempo que compone el cuerpo de sus primeros escritos, en aras de la preocupación de buscar los principios ordenadores de sus notas literarias acerca de las observaciones de los caracteres humanos. Por supuesto que su estilo de

escritor subjetivo, emerge y permite a la vez dar estructura a los rasgos fundamentales de cada uno de los momentos a los que él denominó "estadios". Kierkegaard reservó el término "estadio", lo para los compromisos fundamentales de los ideales del hombre.

La palabra estadio, en el seno de sus escritos, no debe entenderse, de ninguna manera, como si se tratara sólo de señalar una mera etapa o fase, en el sentido en que pareciera suponer una intensión referida a una escala evolutiva gradual que todo hombre recorre sucesiva y necesariamente. En efecto, no se trata sólo de una escala temporal según la cual se dejase atrás un momento para trascender a otro, como si fuera un movimiento natural en el avance de la edad del individuo, como simple resultado del transcurrir del tiempo, como el transitar de la juventud a la madurez y después a la vejez por el sólo acto de vivir. Sería erróneo sacar una conclusión así.

Pero entonces, ¿cómo debemos interpretar dicho término para no equivocarnos? En primer lugar, cada "estadio" define un modo de existir particular, en segundo, es posible la coexistencia de ellos en la reflexión del hombre, mas no lo es el *vivirlos* a un mismo tiempo. El sujeto puede quedarse

encerrado de por vida en cualquiera de los tres estadios, si así lo quiere; pero sólo podrá acceder a otro por un acto de absoluta libertad, mas nunca por un condicionamiento ajeno a su voluntad. A dicho acto de libertad, Kierkegaard lo denomina el *salto*. Ahora bien, el rasgo característico en el estado de ánimo del hombre da cuenta de si se ha llegado al límite extremo del modo de vivir en que se identifica a cada uno de los estadios, razón que justifica el salto de un estadio a otro.

Cada uno de los estadios se halla separado del otro, y cada uno de ellos da cuenta de cierto estilo de vida que el individuo practica.

¿Cuál es, entonces, la condición de posibilidad de los tres estadios? La condición de posibilidad se da a partir de las alternativas generadas por el modo de vida que cada individuo escoge para sí; la distancia entre los tres brota por las relaciones que cada hombre tenga, ya con el mundo, ya consigo mismo o finalmente, con Dios.

Pero vayamos más despacio, hablemos ahora de cada uno de los estadios, de lo que les da "*sentido*" o mejor dicho, de cómo se vive en el seno de cada uno

de éstos y cuál es el límite extremo que permite al hombre la decisión libre de optar por realizar el salto.

Estadio Estético

Es el estilo de vida bajo el manto del gozo, se vive poéticamente alimentándose de imaginación y reflexión, se está dotado, por así decirlo, de un noble sentido para encontrar en la vida lo que hay de interesante en ella y saber tratar los casos vividos como si fuesen obra de la imaginación poética.

El hombre que se encuentra en este estadio se autodispersa en el seno de la sensibilidad, arrojándose por el impulso y la emoción de manera espontánea; Juan, el protagonista del *Diario de un seductor*, obtiene su dicha no en la búsqueda desenfrenada e indiscriminada del placer, sino en la intensidad de la satisfacción; los rasgos típicos de esta esfera son la ausencia de principios morales universalmente determinados, carencia de fe religiosa y un elevado gozo por los momentos emotivos y sensuales en la experiencia de la vida. La experiencia estética de la vida se resuelve en el cambio incesante, sin alejarse de gustar por lo inmediato al unísono de huir de lo inmediato para volverse a

entregar a lo inmediato; es un estadio de constante oposición donde se logra una soberana libertad, que no tiene amarras a los niveles de la realidad y de la temporalidad sino sólo de la arbitrariedad. la ironía es arte que se translada a la vida sin más, haciendo de la realidad la posibilidad misma, jugando con la creación de posibilidades que se proyectan más allá de toda ley a partir de los propios sentimientos de la alegría, la tristeza, el odio, el amor, etc.

Sin embargo, el estadio estético se torna aburrido y se revuelve en su miseria e insuficiencia; cualquiera que viva estéticamente está desesperado, lo sepa o no lo sepa: la desesperación es el punto final de la concepción estética de la vida. Efectivamente, llega el esteta a un punto donde cobra conciencia de su temporalidad <<inestabilidad>> provocando el emerger de la diferencia entre el vivir y el existir.

Para alcanzar otra alternativa es necesario asirse de la desesperación, escoger y entregarse a ella con todo empeño:

“Elige, pues, la desesperación -afirma Kierkegaard- la desesperación misma es una elevación, ya que se puede dudar sin elegir pero no se puede desesperar sin elegir. Desesperándose, se elige de nuevo y se elige a sí mismo, no en la propia inme-

diatez, como individuo accidental: sino que se elige a si mismo en la propia validez eterna".⁶

La esfera ética surge en la elección que de si mismo se hace; se trata de una estabilidad y una continuidad que la esfera estética excluye de si misma. Es el dominio de la reafirmación de si, del deber y de la fidelidad; se trata del dominio de la libertad por la cual el hombre se forma o se afirma en la esfera de lo universal.

Estadio Ético

En la vida ética, el hombre se ha sometido a una forma adecuándose a lo universal y renunciando a ser una excepción: "En la concepción ética de la vida, la tarea del Particular consiste en despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior."⁷ A lo largo de *Temor y temblor* lo ético es caracterizado como "lo general" y "lo válido para todos", es el deber de la existencia terrena y en ello radica esa expresión que resulta finalidad del

⁶ Soren Kierkegaard. Estética y ética en la formación de la personalidad. (Título original: *Enter-eller*), trad. Armand Marot, 2ª edición, editorial Now, Buenos Aires, Argentina, 1959, pág. 187.

⁷ Soren Kierkegaard. *Temor y Temblor*, Op.Cit. pág. 58.

existente. Así como la vida estética está encarnada por el seductor, de la misma manera la vida ética está encarnada en el marido. Según Kierkegaard, el matrimonio es la expresión típica de la eticidad, es un objetivo que puede ser propio de todos. Mientras la concepción estética del amor muestra cómo una pareja de personas excepcionales puede ser feliz por la fuerza de su excepcionalidad, la concepción ética del matrimonio muestra cómo puede ser feliz cualquier pareja de esposos. Además, la persona ética vive de su trabajo. “Su trabajo es también su oficio, por esto trabaja con placer. Su oficio le pone en relación con otras personas y , mientras ejecuta su trabajo, cumple todo lo que podría desear hacer en el mundo”⁸

Lo que caracteriza la vida ética es, pues, la elección que el hombre hace de sí mismo; elección absoluta porque no es una determinación finita cualquiera sino la elección de la libertad misma. Tras la elección, el individuo descubre en sí una riqueza infinita, se topa frente a una historia que le otorga identidad consigo mismo además de que en ella, reconoce también sus relaciones con los demás enraizándose fuertemente en el terreno de la humanidad. Por su

⁸ Soren Kierkegaard, Op.cit, pág.142.

elección, no puede renunciar a nada de su historia ni siquiera a los aspectos más dolorosos y crueles de la misma y, al reconocerse en estos aspectos, se *arrepiente*. El arrepentimiento es el último contacto con el estadio ético, la elección se le aparece como insuficiente al hombre y es cuando da el salto al estadio religioso.

Obviamente, tampoco existe una continuidad entre la vida ética y la religiosa, sino que media entre ellas un abismo, se trata de una oposición aun más radical.

Estadio Religioso

La fe no es un principio general, es una relación privada entre un hombre y Dios, una relación absoluta con lo Absoluto. Es el dominio de la soledad. No se entra en ella “en compañía”, no se oyen voces humanas y no se descubren reglas. De ahí deriva el carácter *incierto* y arriesgado de la vida religiosa.

No se entra en la esfera religiosa pasando por sendas racionales, de ahí que para la existencia de Dios no exista ninguna prueba. Se trata, más bien, de

algo que se comprueba desde el aspecto de una relación silenciosa y personal. En ese sentido, creer es lanzarse, sin ninguna garantía o apoyo de lo humano, es arriesgarse para arriesgarlo todo. La decisión de afirmar la relación con Dios es el acto más personal que existe y, de ahí, emerge el carácter del *único* ante Dios. El amor es el principio de la relación íntima, personal, de aquél que se convierte en ese *único*; por el amor, el hombre se acerca a Dios y se asimila a él. El amor se identifica con la oración y con Dios mismo.

La afirmación del principio religioso anula enteramente la acción del principio moral. Entre los dos principios no hay posibilidad de conciliación o síntesis. Su oposición es radical. Pero, de ser así, la elección entre los dos principios no puede ser facilitada por ninguna consideración general, ni decidida basándose en una norma. Es por ello que Kierkegaard, a todo lo largo de *Temor y temblor* propone que un hombre de fe, como Abraham, optará por el principio religioso y cumplirá la orden divina, aun a costa de una ruptura total con la generalidad de los hombres y con la norma moral.

La angustia de la incertidumbre es la única confirmación posible. La fe es propiamente la *certeza* angustiosa, la angustia que tiene la *certeza* de sí

misma y de una oculta relación con Dios. La fe es una contradicción que no se puede eliminar. La fe es paradoja y escándalo. Cristo es el símbolo de esta paradoja: es el que sufre y muere como hombre, mientras habla y procede como Dios; es el que es y debe ser reconocido como Dios, mientras sufre y muere como un hombre misero. El hombre queda situado frente a la duda: creer o no creer. Por un lado es él el que debe elegir; por otro, cualquier iniciativa suya queda excluida, porque Dios lo es todo y de él deriva también la fe. La vida religiosa se debate en las mallas de esta contradicción inexplicable. Pero esta contradicción es la misma de la existencia humana: paradoja, escándalo, contradicción, necesidad y, al mismo tiempo, imposibilidad de decidir, duda, angustia: éstas son las características de la existencia y, al mismo tiempo, los factores esenciales del cristianismo.

La naturaleza problemática

Kierkegaard, en sus obras, el *Concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, expone la condición radical de duda, de incertidumbre y de

inestabilidad en que el hombre se encuentra constitutivamente por la naturaleza problemática del modo de ser que le es propio.

En la primer obra arriba mencionada se aborda la relación del hombre con el mundo bajo el manto de la angustia: el sujeto experimenta una libertad que se complica frente a profundas contradicciones que emergen en el hecho mismo de la acción del hombre en el mundo; mientras que en la segunda, la relación del hombre consigo mismo bajo el manto de la desesperación: el hombre se descubre en su condición problemática al volver la mirada hacia su yo que enfrenta la fatalidad del querer ser y el poder ser en el interior de una relación de incertidumbre.

Para Kierkegaard la trascendencia es un supuesto de la existencia humana misma, pues el hombre aspira a la "vida eterna" y perfecta, de ahí que el abismamiento de la existencia depende en última instancia, en el modo de su desplegarse frente a la trascendencia en cuanto tal, bajo la responsabilidad del hombre individual. Si esto es así, entonces, el punto principal de la *estrategia* religiosa es, que el hombre se enfrente cara a cara con la paradoja cobrando un nuevo significado el problema de la realidad -lo que se presenta como

concreto, temporal y contingente de lo que se halla en la realidad humana de la existencia ya ética o estética-, y lo realiza aceptando la aparición del ser eterno: En la Encarnación, se cumple lo paradójico de la realidad de lo eterno y la existencia temporal; la trascendencia y la inmanencia. Pero sólo así, se desvanece del *Absoluto* su lejanía y de lo finito la deficiencia para brindarle al hombre el encuentro y posesión de la felicidad eterna. Por ello, la fe nos ofrece, en cuanto acto individual, privado y supremo del sujeto, la forma más preciada de la realidad bajo una unión libre -expresa ésta en el estadio religioso-, donde la existencia humana resulta por la fuerza de dicho acto y en virtud de lo absurdo, histórica lo cual, según Kierkegaard, sólo puede captarse por la fe.

Sólo se puede aprehender la existencia de Dios si se cree en ella, por ello, la necesidad del *salto* último que es el de la fe. Se refiere al hecho paradójico, al misterio de Dios haciéndose hombre en un instante del tiempo (inscrito en la historia), a la Encarnación; pues la verdad de la Encarnación es una verdad existencial, se refiere a un caso histórico de una existencia como acontecimiento temporal.

El que un hombre en el seno de la historia haya hablado y vivido como un Dios y sin embargo, haya sufrido y hubiese muerto como el más mísero de los hombres, provoca que aquellos que desean construir su modelo de vida a partir de él y su palabra se enfrenten a un dilema no poco importante. ¿Qué sucederá cuando reflexionen en torno a su fe, cuando caigan en la cuenta de que tal fe en aquél hombre es la que emerge en la más absurda de las proclamas? En el fondo, el problema es que en tal caso nada puede comprobarse objetivamente, debido a que la brecha entre lo humano y lo divino separa, por su propia naturaleza, a la razón de la fe. La Encarnación es una paradoja que nunca podrá atravesar por la razón: de ahí que la manifestación como verdad suprema, imponga un límite al pensamiento y empuje al hombre creyente a una *incertidumbre* tremenda, pues, debido a la misma gracia de Dios, el individuo aparta la razón y la experiencia a un lado y se funde en lo absurdo que le compromete a arriesgarlo todo bajo una decisión de apostar sin poder tener una certeza en que asirse. La realidad de la paradoja, de acuerdo con nuestro filósofo, se muestra absoluta sin posibilidad alguna de reductibilidad o de voltearle la espalda: es una tensión contra la inteligencia que se resuelve en sufrimiento y pasión donde lo que está en juego es la felicidad eterna.

La decisión por la fe se vierte en una decisión ética de renunciar al mundo cortando de tajo los apegos a él, y aún así, nada puede exteriorizarse ni resolverse fuera, mas por otra parte, en el interior del hombre que existe en tal encrucijada, la diferencia es total.

Por otro lado, en Kierkegaard el ser de la verdad no consiste en un enunciado como un mero tema del pensamiento, como si sólo se tratara de un juicio teórico, pues si así fuera, la verdad se vería reducida a un objeto, a algo que se puede adquirir como una cosa en el marco del comercio y después afirmar que se le posee como si fuera una especie de mercancía de la cual uno se apropia así , sin más. No, el problema de la esencia de la verdad es que *es quien posee* y no es poseída, ella emerge en el sujeto y no existe sino cuando el hombre individual acepta devenir llegar a *ser* la verdad. Su exigencia radica en el ser vivida.

En el fondo toda verdad es verdad apasionada, donde la pasión no es precisamente la que se desprende de un estado de ánimo exagerado, sino más bien, como el sufrir que pone en jaque todo cuanto el existente es y todo

cuanto realiza, teniendo ella misma el carácter de trascender al sujeto mismo. La verdad sólo puede hallarse en la pasión siendo así que toda verdad existencial tiene un carácter trágico dialéctico; puesto que se trata de un diálogo consigo mismo que provoca una fuerte tensión por el hecho mismo de que se corre el riesgo. Efectivamente, todo se empeña y todo se arriesga sin certidumbre alguna más que aquella por la que todo se apuesta, reduciendo entonces el acto mismo al escándalo; de ahí que: "... rechazar el riesgo es rechazar la verdad."⁹ Por ello, en nuestro filósofo, la incertidumbre objetiva es la condición de la verdad existencial: " La incertidumbre objetiva tenida firmemente por la interioridad más apasionada, he aquí la verdad, la más alta verdad que pueda haber para un sujeto existente".¹⁰

La objetividad teórica no alcanza para determinarnos a nosotros mismos; lo que determina al hombre que somos, es la sintonía de la verdad con las metas más íntimas que nos trazamos cada cual para llegar a ser el hombre que se es

⁹ Soren Kierkegaard, El concepto de la angustia, 2ª edición, Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina, 1943, pág 169.

¹⁰ Soren Kierkegaard, Post-scriptum definitivo no científico, (Concluding unscientific postscript), traducción al Inglés por David F.Swenson, Princeton University Press, Princeton, U.S.A. 1941, pág. 134.

pero que también se quiere ser. La verdad, entonces, se torna fe. La propia decisión de elegir lo que hay de eterno o infinito, nada tiene que ver con la verosimilitud o la evidencia. Por esa razón, Kierkegaard concluye que la verdad no nos viene de fuera, sino que es el individuo mismo que existe quien constituye y asume la verdad.

La voluntad que asume lo irracional, se enfrenta al pensamiento teórico y abstracto que busca mover conceptos; la pasión tuerca en la tensión y se realiza una dialéctica viviente donde el individuo, que es el existente mismo, es quien está en juego. Así, toda elección desemboca en la angustia dando cuenta de la existencia misma y por ello *existir es elegir*, más aún, existir es elegirse puesto que el acto de la elección es un acto interno que se abre y que abre a la posibilidad. Se entiende, pues, que en este filósofo del siglo XIX la existencia precede a la esencia en la medida en que el elegirse es construirse a sí mismo en la acción, razón por la que vale la pena correr el riesgo y lo que a su vez permite definir a la existencia.

La existencia como posibilidad

Lo que constituye el rasgo característico de la obra y de la personalidad de Kierkegaard es el intento de reducir la comprensión de toda la existencia humana a la categoría de *posibilidad* y haber puesto en claro el carácter *negativo y paralizante* de la posibilidad como tal. es decir, toda posibilidad es, además de *posibilidad-de-que-si*, siempre *posibilidad-de-que-si*, implica la posible nulidad de lo que es posible y, por tanto, la amenaza de la nada.

El término existencia, Kierkegaard lo reserva exclusivamente para el hombre, el existente es el *único*, es el que se descubre ante el panorama de las posibles alternativas, en que de cualquier manera se nota inmerso sin poder renunciar a éstas; todas las posibles elecciones convergen al sujeto existente quien mantiene una relación con el mundo, consigo mismo y con Dios, siendo así que la construcción de los distintos modos de vida dependan del hombre y de su elección; la elección se transforma en un *salto* que lo arroja por los caminos de la existencia que son los modos múltiples de ser y de vivir y sin

embargo, ninguna posibilidad queda en definitiva excluida sino sólo amenazada por la nada.

Existir es elegirse sin poder delegar a otro la responsabilidad que a cada hombre le compete, se trata de un asunto eminentemente personal que aloja incluso al problema de la fe donde la relación que se mantiene con Dios es íntima y directa; es una soledad abrumadora la que nos arroja a dar cuenta de nuestra existencia, asomados ante el mirador del mundo donde las relaciones con los demás hombres nos permiten ubicar el problema de la historia en que se realiza nuestra identidad.

Ahora bien, las posibilidades, en tanto que posibilidades humanas no ofrecen ninguna garantía y eclipsan la negatividad que surge bajo el manto del fracaso, el error, la muerte, etc. Lo anterior provoca la exposición de la angustia en que se nota atrapado el hombre. Sin más, el hombre tiene la alternativa de elegir entre la ruta de la fe o la del suicidio, de todos modos se recurre al ser al que todo le es posible, es decir, al Señor, quien lo puede todo; de ahí que la angustia sea parte de la espiritualidad del existente la que a

su vez, es propia de la condición humana y por ende se encuentra ligada al sentimiento de la amenaza inminente a toda posibilidad humana como tal.

Efectivamente, nuestro autor vive y escribe bajo el influjo de esta amenaza que se le convirtió en "desgarradura de la carne": las relaciones con su familia, el rompimiento con Regina Olsen, su misma actividad de escritor, su aspecto físico, su pérdida de fe, en fin, viviendo como el *discípulo de la angustia*, del que siente en sí las posibilidades aniquiladoras y terribles que toda alternativa de la existencia trae consigo. Él mismo se describió como una probeta de experimentación para la existencia, aduciendo que reunía en sí los puntos extremos de toda oposición: "Lo que soy es una nada; esto me da a mí y a mi carácter la satisfacción de conservar mi existencia en el punto cero, entre el frío y el calor, entre la sabiduría y la necedad, entre algo y la nada, como un simple quizás".¹¹ El punto cero es la indecisión permanente, el equilibrio inestable entre las alternativas opuestas que se abren frente a cualquier posibilidad. Así, pues, el no poder dedicar su vida a una acción precisa, de escoger entre alternativas opuestas, de reconocerse y hacerse en

¹¹ Soren Kierkegaard, Etapas en el camino de la vida, trad. Juana Castro, Rueda, Buenos Aires Argentina, 1947, pág. 246.

una posibilidad única, de tal modo que este problema se convirtió para él en el reconocimiento de su propio objetivo, la unidad de su propia personalidad, que permanece en esa condición excepcional de indecisión e inestabilidad y que el centro de su yo radica en no tener centro.

Kierkegaard trata de afianzarse como un escritor existencial en oposición a la figura de un filósofo especulativo, de tal suerte que sus teorías deben afrontar y soportar la prueba de la vida real en la que el hombre individual se halla en relación con el mundo y consigo mismo; así, pues, entiende que la realidad en el contexto del existir humano, se encuentra en la *existencia* contingente y por ende en el sujeto individual concreto y nunca en los momentos fundamentales del progreso dialéctico del concepto absoluto.

El escritor danés se interesa más en su propia realidad que en la de los otros, en la medida en que los "otros" sólo me son relativos como posibilidades, cobrando realidad siempre bajo la mira de la relación con mi existencia e intereses propios. Pero aquí surge un problema no menos importante, donde una mala interpretación podría desembocar en un equívoco: lo anterior le es característico al pensador existencial, que se mantiene en la esfera ética o

estética: pero no sucede lo mismo con el pensador existencial que ha dado el salto a la esfera religiosa puesto que es posible tener en cierta medida una introyección a la realidad de los "otros" a partir de que la fe cristiana conduce al hombre a considerar el estado real de los otros, como algo que mantiene la misma trascendencia que el estado propio de la realidad.

Al abismarse en la subjetividad se entra en relación con la función de lo Absoluto, en el existir que le es propio al hombre, se rebasa y se supera al yo personal que escapaba al espacio y al tiempo, para buscar alojarse en lo infinito y eterno. Las cosas en el mundo sólo le son relativas al sujeto y sin embargo le descubren a sí mismo, por la prueba, por la angustia y la desesperación que en su acaecer arrojan al hombre a la relación consigo mismo; sin ese Absoluto que lo trasciende, él no sería nada más que instantaneidad sin más.

La experiencia con lo Absoluto en que se interna la subjetividad, deviene él mismo histórico y temporal reduciéndose entonces a paradoja y escándalo. El hombre se realiza en lo que hay en él de eterno y justamente, en una trascendencia absoluta. El contacto con lo trascendente es un contacto vivido

y no pensado, por ello, Kierkegaard afirma: "La existencia auténtica no se puede comprender sino en relación con el cristianismo o, más exactamente, con el hecho de 'existir en sí'".¹² El sufrimiento que la conciencia trae consigo en esta relación con el Absoluto, y que el hombre mismo realiza, es en la intensidad de la pasión, en lo pleno de lo íntimo.

El concepto de la angustia

La angustia es la condición engendrada en el hombre por lo posible que lo constituye. A diferencia del temor, que siempre tiene como referente algo determinado, la angustia carece de determinación en algo concreto, es la nada quien engendra la angustia, se trata del sentimiento de la posibilidad, más aún, la experiencia vivida de esta posibilidad; es libertad finita, limitada e impedida, lo cual le identifica con ese sentimiento de posibilidad.

En la medida en que surge la relación del hombre con el mundo, emerge el problema de la indeterminación en dicha relación; cada acción que el hombre

¹² Soren Kierkegaard. Post-scriptum definitivo no científico, Op.Cit, pág. 125.

ejerza en el mundo es un acto de decisión, que no de voluntad así sin más, sino que es una decisión que implica la existencia misma del hombre, es decir, empeña todo su ser en tal elección y que no se agota en la consumación del actuar, sino que repercute hacia más allá de sí, ya que se debe asumir el riesgo que contrae bajo la consideración de todas las posibilidades.

La conexión de la angustia con lo posible se revela en la conexión de lo posible con el futuro, pues lo posible corresponde siempre al futuro: “Para la libertad, lo posible es el futuro; para el tiempo, el futuro es lo posible. Así, tanto a lo uno como a lo otro, en la vida individual, les corresponde la angustia”.¹³

El pasado puede angustiar sólo en cuanto se representa como futuro, esto es, como una posibilidad de repetirse. Por eso, una culpa pasada engendra angustia sólo si no es verdaderamente pretérita, ya que, si fuera tal, podría engendrar arrepentimiento pero no angustia. La angustia está ligada a lo que

¹³ Soren Kierkegaard, El concepto de la angustia, Op.Cit. pág. 85.

no es pero puede ser; a la nada que es posible o a la posibilidad aniquiladora. Está vinculada estrechamente a la condición humana.

Kierkegaard frecuentemente menciona que *en lo posible, todo es posible*. Este principio enuncia que toda posibilidad favorable al hombre queda anulada por el número infinito de las posibilidades desfavorables. Es la infinitud o la indeterminación de las posibilidades lo que hace insuperable la angustia convirtiéndola en la situación fundamental del hombre en el mundo. La angustia, es la situación en que el hombre es colocado por lo posible relativo al mundo.

La espiritualidad es la reflexión del hombre sobre sí mismo, versa sobre su condición humana, la conciencia de la muerte es una parte esencial de la espiritualidad. La desesperación, entonces, es la situación en que el hombre es colocado por lo posible referente a su misma interioridad, a su yo.

El yo puede querer y no querer ser sí mismo: en el primer caso, en la medida en que es finito, es insuficiente para sí mismo, no llega jamás a un equilibrio ni reposo; en el segundo caso, desvanece la relación consigo mismo que le es

constitutiva chocando con una imposibilidad que le es fundamental. Tenemos entonces, que la desesperación es el carácter tanto de una alternativa como de la otra, de ahí la enfermedad mortal no porque conduzca a la muerte del yo, sino porque es *vivir la muerte del yo*. Es el intento imposible de negar la posibilidad del yo, haciéndolo autosuficiente o destruyéndolo en su naturaleza concreta.

Desesperar de sí en el sentido de querer librarse de sí significa querer ser el yo que no se es verdaderamente. Querer ser uno mismo a toda costa significa, a su vez, querer ser el yo que no se es verdaderamente, un yo autosuficiente y pleno. En los dos casos, la desesperación es la imposibilidad en el intento.

-- Pero ¿qué es el yo según Kierkegaard?: "Es la síntesis de necesidad y de libertad". La desesperación nace del yo ya en la deficiencia de necesidad o ya en la deficiencia de libertad: en el primer caso, la deficiencia de la necesidad es la fuga del yo hacia posibilidades que se multiplican indefinidamente sin cobrar cuerpo jamás, de ahí que: "Al final, es como si todo fuese posible y éste es precisamente el momento en que el abismo se traga al yo"¹⁴. Así, la

¹⁴ Soren Kierkegaard. La enfermedad mortal, trad. y prólogo por Demétrio G. Rivero, Guadarrama, Madrid, España, 1969, pág. 92.

desesperación se traduce en un evadirse, eclipsarse tras un aglomerado de posibilidades quiméricas que carecen de fundamento real y por ello nada las sustenta, de ahí que “En la posibilidad todo es posible”¹⁵. El yo, puede extraviarse esencialmente de dos maneras: el deseo o aspiración y la melancólico-fantástica (la esperanza, el temor o la angustia).

En el segundo caso, tenemos a la desesperación debido a la deficiencia de la libertad. Aquí, “la posibilidad es lo único que salva”, y precisamente como la voluntad de Dios es posible, es lo que permite que el creyente pueda orar, pero cabe recordar que aquí se afirma que la voluntad de Dios no es necesaria.

La desesperación es el pecado, siéndole a éste lo opuesto no la virtud, sino la fe. De este modo, el hombre aún dirigiéndose hacia sí mismo y buscando ser sí mismo, se percata de su falta de autosuficiencia y reconoce su dependencia de Dios; la voluntad de ser uno mismo evita caer en la desesperación determinada por la imposibilidad de autosuficiencia y la fe sustituye la

¹⁵ cf. Soren Kierkegaard, la enfermedad mortal, Op.Cit. págs. 100-112

desesperación por la esperanza y la confianza en Dios. llevando al sujeto más allá de la razón y de toda posibilidad de comprensión en la medida en que la fe es absurda, paradoja y escándalo.

La desesperación y la angustia, pues, están vinculadas, ya que ambas se fundan en la estructura problemática de la existencia, pero no son lo mismo. El existente está sometido a la desesperación y a la angustia, aquello que las constituye, escapa a todo intento de racionalización, pues si no fuera así, sólo se lograría explicar la realidad meramente empírica de su manifestación.

TERCERA PARTE

ENGAÑO Y VERDAD

El uso de los seudónimos

En primer instancia, quisiera no contribuir a la pretensión de exhibir a Kierkegaard, como un filósofo cuyo pensamiento debiera dividirse en momentos, a la manera en que hoy en día esa tendencia se ha utilizado en los círculos filosóficos, pues es muy común escuchar a quien al referirse a Heidegger o a Wittgenstein, por ejemplo, prefieren acompañarles por el adjetivo numeral primer o segundo Heidegger, o dado el caso, primer o segundo Wittgenstein. En todo caso, quisiera dejar en claro que aunque el

mismo filósofo de quien a lo largo de estas líneas tengo por objetivo, en ciertas ocasiones se refiera a algunos de sus escritos como "obras estéticas"¹⁶, también es cierto que reiteradamente, hace hincapié en que no debe pensarse que al publicar los escritos religiosos, pueda considerarse que ha superado un momento para trascender a otro, donde se refleje un movimiento surgido por la madurez no ya sólo del pensamiento sino de edad¹⁷.

Siendo más cautelosos, tenemos hasta aquí que, efectivamente a cierta parte de su obra, se le reconoce como los escritos estéticos mientras que por otro lado, a otro tanto como los escritos religiosos. Lo importante es, pues, que de todo ese conjunto de escritos, es posible extraer temas filosóficos de primer orden: tal es el caso de su concepto de verdad. Me guardaré a bien no señalar si se puede o no distinguir a lo largo de su vida como escritor, un primer o

¹⁶ Cf. Soren Kierkegaard. Mi punto de vista, trad. José Miguel Velloso, prólogo de José Antonio Miguez, 5ª edición, editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1980, pág. 33, nota a pie de página.

¹⁷ Kierkegaard, a lo largo de la primera parte de su obra: Mi punto de vista, aclara que sería imposible un cambio de madurez (de lo estético a lo religioso) en tan poco tiempo (de dos a tres años).

segundo o más momentos que provocaran una imagen como si se tratara de distintos hombres.

Lo arriba mencionado, a propósito de como si se tratara de distintos hombres, viene a bien, por el hecho de que Kierkegaard, haya firmado varias obras bajo el uso de seudónimos; de ahí que se crea, de manera superficial, que en cada cambio de seudónimo, nuestro filósofo se separa de la concepción anterior, como resultado de una madurez de pensamiento. Nada más equivocado que tal interpretación. Ya que de ese modo, pareciera buscarse no tanto una sistematización de su pensar, sino que más bien, un giro en el seno de sus ideas. En cuanto a si existe una sistematización en el desarrollo kierkegaardiano o no, me parece que se trata de un problema nada sencillo. Por mi parte, creo que rehuye de éste y eso lo motiva precisamente a un movimiento lúdico, donde crea personajes que, claro está, dirán lo que el autor quiera que digan.

Por ahora, quisiera dedicar mi atención a dos razones, principalmente, que dieron pauta para que Soren Kierkegaard utilizara seudónimos al publicar

diferentes libros, aun cuando sus coterráneos sabían perfectamente quién era el autor que se resguardaba tras las cortinas de nombres ficticios.

Motivos subjetivos

En las páginas de *Mi punto de vista*, Soren Kierkegaard, en cuanto al uso de seudónimos trata el tema afirmando que desde su infancia adquirió el gusto por lo engañoso, en el sentido de crear un ambiente enrarecido u obscuro con tendencia a lo escondido, de tal manera que en sus primeros libros: *O lo uno o lo otro*; *La repetición y Temor y temblor*, se valió de ello como medio para comunicarse, por así decirlo, con Regina Olsen, tras la dolorosa experiencia que le había provocado el rompimiento. No sólo los seudónimos propician este ambiente enrarecido, sino que, los personajes ficticios, le permiten disfrazar sus sentimientos íntimos y sus experimentaciones poéticas y míticas, así como su exégesis bíblica y críticas literarias, que como medios románticos, le dan oportunidad de mandarle mensajes a el amor terreno de su vida, sin traicionarla ante el lector casual. Sin embargo, así es como Kierkegaard va a preparar el terreno que le permitirá abordar el ámbito de la verdad:

“...concebida íntegramente, la obra estetica es un engaño, y en eso estriba la más profunda significación del uso de seudónimos. Un engaño, sin embargo, es una cosa muy fea. A esto yo podría responder: es preciso no dejarse engañar por la palabra ‘engaño’. Se puede engañar a una persona por amor a la verdad. ... Realmente sólo por este medio, es decir, engañándole, es posible llevar a la verdad a uno que se halle en la ilusión.”¹⁸

Tenemos, pues, que la intención de firmar bajo seudónimos, es para Kierkegaard una decisión deliberada. Incluso siente un afecto especial por el seudónimo de Anti-Climacus al cual define como *una señal de parada*; se trata según él, de una seudonimidad más alta, pues la “parada”, nos aclara el danés: “... se realiza señalando un ideal más alto, con la consecuencia de sumirme de nuevo dentro de las fronteras de mis limitaciones, condenándome porque mi vida no corresponde a una pretensión tan alta, siendo, por tanto, necesariamente la comunicación de tipo poético”¹⁹. Este seudónimo es utilizado en *La enfermedad mortal*; de ahí que, se trata entonces de llamar la atención pero sin autoridad. Los seudónimos fungen como un faro de puerto que anuncian al navegante guardar siempre cierta distancia con respecto a él.

¹⁸ Op.Cit., pág. 61.

¹⁹ Ibid., pág. 154.

Motivos acordes con los fines de la verdad

Soren Kierkegaard, se desenvuelve en una serie de metamorfosis que le permiten dar maleabilidad a posiciones diversas e incluso contradictorias, en la medida en que pasa de un seductor a un moralista, pero que, a la vez, resulta que no es ninguno de ellos; participa desde el centro mismo de la argumentación, al tiempo en que se aleja y toma distancia: habla para sí mismo y al hacerlo, habla para los demás.

La educación recibida por su padre, la formación cultural en que se desarrolló y el ambiente que formó a su alrededor, llenaron su mente de acertaciones ideales de la vida y que a su vez resultaban contradictorias entre sí. Tal es el caso de la influencia marcada en él por las concepciones de Novalis sobre la *verdad* como un choque entre alternativas. Esto constituyó un motivo filosófico en nuestro pensador danés para elaborar diferentes puntos de vista llevándolos a consecuencias extremas, antagónicas de manera tal que la intervención de sus “autores” y personajes encubiertos, aparecieran como representantes individualizados que cargaran consigo las diferentes soluciones o problemas de la vida.

En lugar de construir una serie de tesis y antítesis abstractas, las cuales a Soren Kierkegaard, le provocaban cierto escozor por identificarlas con el *Sistema*, su carácter poético lo inclinaba a expresar el cúmulo de opiniones de manera concreta y hasta cierta medida psicológica, esto le dejaba mano libre para manifestar su simpatía por varios tipos de personajes, con los cuales se desplegaba expandiendo así algunas convicciones de manera coherente y completa en cada caso. Tenemos, pues, que el hilo conductor del incógnito era su elemento, dándole entonces, espacio suficiente para poder moverse manteniendo -según su visión- un mínimo de lastre doctrinal.

Todas las obras firmadas por seudónimos, implican que el lector deba decidir, como asunto personal, dónde se halla la verdad. Lo anterior tiene como fundamento el principio de la comunicación indirecta de la verdad: "el método debe ser indirecto, pero el desarrollo de este método puede requerir la atención de años, ... un paciente ejercicio de dedos en la dialéctica sin hablar de un constante miedo y temblor."²⁰ La comunicación de la verdad,

²⁰ Ibid. pág. 60.

pues, se logra a través del engaño, pero recordemos que en esta ocasión, el engaño es de talante positivo puesto que tiene como misión arrancar al otro, de raíz, de la *ilusión*.

La figura del verdadero filósofo, Kierkegaard la encontraba en Sócrates, es así que el primero, buscaba inducir a la gente, de manera como supone que lo haría el filósofo griego; es decir, por sí misma, pero no sin antes recorrer ciertos rodeos necesarios para descubrir los principios que resultarían del choque de enfrentar visiones encontradas acerca de la verdad, rebasando entonces la pretensión hegeliana de ofrecer toda verdad en forma objetiva y formalizada.

Debe llamarnos la atención el que nuestro filósofo insista en el método indirecto de la verdad para sacar de la ilusión al otro, pero en primer instancia, ¿qué significa el hallarse en la ilusión? La ilusión es el ámbito de la cristiandad, designa a los hombres que suponen ser cristianos pero que en realidad sólo se engañan y a lo sumo viven dando giros ya en el estadio estético o cuando mucho, en el estadio ético. Es por eso que si se intentara un tratamiento directo, el resultado sería negativo en la medida en que los que

habitan en la categoría de la Cristiandad no aceptarían un reclamo. Kierkegaard entiende que: "Un ataque directo sólo contribuye a fortalecer a una persona en su ilusión, y al mismo tiempo, le amarga ... si algo obliga a la futura presa a oponer su voluntad, todo está perdido."²¹ La necesidad de el tratamiento indirecto, del engaño, es que el arreglo en "la presa" sea de manera dialéctica, de modo que al reconocer la ilusión, la solución pueda llevarse a cabo a solas entre el individuo y Dios, sin la advnediza presencia de un hombre que se disponga a hacer concesiones que sólo competen al ámbito de lo íntimo. En suma, el método tiene sentido sólo en relación con el resultado logrado en su totalidad, es una responsabilidad de valor intrínseco; sin embargo no debe practicarse el tratamiento demasiado tarde ni demasiado pronto puesto que lo primero fomenta la ilusión y lo segundo no da *el efecto bastante violento*

²¹ Ibid., pág. 48.

El problema de la verdad

El examen introspectivo kierkegaardiano, si bien es cierto que tiene intenciones de separarse de la concepción de la filosofía moderna, entendida como expresión de la Edad de la Razón, también es cierto que al enfrentarse al problema de la verdad, nuestro filósofo danés toma como punto de partida el inicio mismo de la filosofía moderna. Pero aclaremos algo, no se trata de sostener que es Kierkegaard una especie de corte de tajo ante la filosofía moderna, pues para ello, si es que verdaderamente hay tal corte, tendría que acontecer una serie de planteamientos filosóficos que se aparecen en el escenario del pensamiento occidental hasta ya bastante entrado el siglo XX, aunque sin duda, los por ahora *supuestos* planteamientos de la denominada *Postmodernidad*, tuvieron su gestación precisamente entre los destellos de la filosofía de finales del siglo XIX, como es el caso de Nietzsche y por qué no, de Kierkegaard mismo. Pero no distraigamos la mirada, al referirme que el autor de *El concepto de la angustia*, realiza una vuelta hacia el inicio mismo de la filosofía moderna, para introducirse en el problema de la verdad, me refiero a que el punto de partida será la duda misma, aunque claro está, no se trata ni de la duda cartesiana en cuanto tal, ni mucho menos la duda

hegeliana, no. se trata de una novedosa manera de comprender la duda la cual, Kierkegaard entrelaza intimamente con la pregunta por la verdad: no por ello, desconozco que si existe una deuda para con Descartes y con Hegel, aún cuando la verdad en Kierkegaard sea distinta a la hegeliana, es posible topar con muchas similitudes.

Pero cabe ahora preguntar ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la verdad en la filosofía de Soren Kierkegaard? En primer instancia, la conciencia, la cual tiene los rasgos de ser dinámica, relación y contradicción,²² no debe permanecer en la inmediatez (la realidad), pues desde el ámbito de la inmediatez no es posible plantearse el problema de la verdad. Pero ¿por qué no es posible la verdad desde la inmediatez?

La inmediatez de la conciencia (la realidad), nos da cuenta sólo de aquello que nos aparece; se trata de una conciencia infantil donde, de acuerdo con lo que aparece todo es verdad pero, también todo es no-verdad. Se trata de un momento de indeterminación que no permite establecer relaciones ni movimiento dialéctico alguno. Es necesario, para que se de la condición de

²² Ver Infra, páginas 60-62.

posibilidad de la verdad, una conciencia que permita la duda, es decir, una conciencia que aguante la mediatez y admita la relación.

Preguntar por la verdad nos lleva a la identificación de un polo opuesto, la no-verdad, esta relación se establece gracias a una conciencia adulta que supera la inmediatez (indeterminación) y soporta el enfrentamiento con la mediatez (lenguaje) buscando así establecer una relación determinada.

De esta manera, podemos afirmar que tanto la mediatez como la relación son constitutivos de la conciencia, lo cual, le confiere a la conciencia un carácter dinámico. En resumen: La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción entre ambas. En el instante en que yo expreso la realidad, la contradicción está ahí, pues lo que digo es la idealidad. La idealidad es la reproducción ideal de la realidad, ya en el mero pensamiento, ya en la palabra, por lo tanto, sin conciencia, no se da la relación, no es posible la duda y tampoco la verdad.

La pura idealidad, sin contraste con la realidad no nos posibilita la ruta hacia la verdad, ¿cómo relacionar ambos ámbitos a través de un acto? esto sólo es

posible a través de la conciencia, pues la conciencia, según Kierkegaard, es relación y contradicción, es decir, en la conciencia se encuentran y chocan la realidad y la idealidad.

Pero detengámonos un poco aquí, es necesario resaltar que para Kierkegaard, la relación entre realidad e idealidad no debe ser entendida bajo el canon tradicional de adecuación: se trata más bien, de una discontinuidad absoluta, siendo tal discontinuidad la contradicción, más que como encuentro, como encontronazo. Esa misma contradicción, nuestro filósofo la identifica con la existencia. Hasta aquí, tenemos que la conciencia y la existencia son equivalentes ¿Cómo se demuestra esto?

Kierkegaard, no utiliza los términos, que la filosofía moderna ha venido usando para hablar de la conciencia, él se da cuenta que aquellos resultan ambiguos quedando atrapados entre a lo que percepción y experiencia se reduce, no, para nuestro autor, la conciencia es mucho más que eso. Yendo más allá, el danés, al revisar la filosofía hegeliana, nota que la conciencia ha sido tomada como reflexión, y es precisamente este punto donde se separa de manera tajante el pensamiento kierkegaardiano al decir que la reflexión es

sólo posibilidad de relación, mientras que la conciencia es, más bien, la relación cuyo modo de ser es la contradicción. Si esto es así, entonces la reflexión, en tanto que posibilidad de relación, es desinteresada, no así la conciencia, pues el interés sería una nota esencial a ésta.

Ahora bien, líneas arriba, se mencionó que en el pensamiento kierkegaardiano, la conciencia tenía que ser capaz de soportar la duda; la duda original, es decir, aquella que no es una duda meramente hipotética, tal duda, no puede emerger desde el pensamiento objetivo, sino que mora en el ámbito del interés. Pero cómo se entiende, entonces, tal interés: el interés muestra aquello que <<está entre>> es *inter-esse*, es decir, lo que está entre la realidad y la idealidad, tiene una forma dialéctica. Sin la conciencia interesada, la realidad estaría enfrente de la idealidad y sólo se contemplarían una a la otra, no existiría contradicción y mucho menos una *dynamis* que permitiera un movimiento dialéctico propiamente dicho, lo que provocaría que la duda, que es de gran importancia, quedara suprimida; aún cuando la realidad y la idealidad se conciliaran, la duda permanecería al margen.

La duda mueve a la conciencia por un interés, lo anterior, posibilita la actitud subjetiva donde lejos de una dicotomía: realidad-idealidad, se crea una tricotomía formada por la conciencia entre realidad e idealidad. De tal manera que más tarde, la conciencia, es identificada con la existencia: "Aquello por lo que me intereso soy yo mismo"²³.

Dos determinaciones clásicas de la verdad son las que ha encontrado Kierkegaard, por un lado, la que más empíricamente se entiende como acuerdo entre el pensar y el ser; por otro lado, la que se toma como acuerdo entre el ser y el pensar de corte más idealista. Si bien es cierto que ambas opciones, la empírica y la idealista, contienen los dos elementos necesarios para el problema de la verdad, falta el elemento que aquí se convierte en primario, el cual permite de suyo la relación entre ser y pensar, al cual, el danés lo designa como espíritu humano cognoscente o como hombre existente. De este modo, obtiene los tres elementos necesarios, ya que, ni en el ser-realidad, ni en la idealidad-pensar, se halla la verdad. La relación entre el pensar y el ser deja de ser dialéctica y sí contradictoria, si privamos a la

²³ Cf. Los estadios en el camino de la vida.

realidad de su carácter propio, es decir, el existente como el de ser el opuesto a la idealidad.

Para que se dé la condición de posibilidad de la verdad, debe haber una implicación directa del hombre existente en el desarrollo: puesto que el ser del que se habla no se reduce al mero ser exterior. El pensar no queda en su pura indeterminación. La contradicción entre ambos permite que en el existente surja la pregunta por la verdad.

Tenemos entonces, que si se abstrae el sujeto existente, la verdad se torna en algo objetivo, es más, en un objeto. Pero si se mantiene al sujeto existente bajo la comprensión kierkegaardiana, la verdad se convierte en interioridad, lo cual permite un abismamiento de la verdad misma en un sentido subjetivo.

Hasta aquí, es el límite de mis pretensiones, es obvio que no se da por terminado en su totalidad el problema de la verdad que de la madeja del pensamiento filosófico de Soren Kierkegaard se pudiera extraer, pues para ello es necesaria una labor de mucho mayor sacrificio. Por ahora se trata, por así llamarle, de un esbozo que busca atraer la atención de la importancia del

existente en el seno mismo de esta problemática dejando abierto el tema sin buscar decir la última palabra. La busca de la verdad implica, de acuerdo con Kierkegaard, el abismamiento subjetivo que no se inclina por una garantía proporcionada por una facultad omnipotente como resulta, para la modernidad, la Razón. Sea, pues, hasta este punto el límite de mi fuerza.

CONCLUSIONES

A principios del siglo XIX el idealismo hegeliano atraía la atención de los estudiosos de la filosofía. En el seno mismo de dicha postura filosófica se consideraba al ser humano singular como un fenómeno contingente de la temporalidad y del movimiento impersonal de la historia universal aniquilado frente al Espíritu Absoluto, de manera que el individuo era reducido al anonimato frente a la grandeza del Estado sustrayendo de la vida comunitaria su fuerza creativa y proyección particular. El individuo quedaba despersonalizado frente al desarrollo histórico lineal del supuesto progreso que amenazaba con degradarlo hasta la pasividad total.

Soren Kierkegaard, hombre de carácter melancólico y solitario, cultivó el asombro filosófico necesario que le permitiría, con gran lucidez, señalar que las consecuencias del idealismo hegeliano arriba mencionadas, eran producto del entusiasmo provocado por la intención de hacer de la razón la facultad

más completa y acabada que se había obtenido como resultado de la aparición de la filosofía moderna.

Frente a ello, la propuesta del pensador de origen danés es la de subjetivar el pensamiento, elevar al hombre al plano de actor, en y ante el mundo, en lugar de relegarlo como si se tratase de un simple espectador; para Kierkegaard, los pensamientos de la filosofía contemporánea sólo se trataban de un conjunto de argumentos que se expresaban de manera objetiva e impersonal. Es por ello que se avoca a escribir desde la más íntima de las experiencias que un hombre puede tener, es decir, desde el hecho mismo de existir. Se trata de salir abiertamente al acto vivido, al acontecimiento que se es como carácter personal y singular haciendo notar que la existencia no puede ser teorizada, sino que más bien vivida, siendo al mismo tiempo irrepetible y única.

Ahora bien, si la existencia es inexpresable de manera teórica, y la verdad está íntimamente ligada a la existencia ¿qué sucede con la verdad? ¿es posible expresar la verdad? El que la existencia sea inexpresable de manera teórica, no creo que por ello signifique que lo sea desde otra perspectiva. La existencia se expresa como temporalidad histórica, es angustia e

incertidumbre. Así por ello, la verdad, de acuerdo con mi interpretación de la filosofía de Kierkegaard, es inexpresable también de manera teórica, y sin embargo puede ser expresada a través del engaño. Si se trata de una forma indirecta la expresión de la verdad, ¿acaso la existencia se expresa del mismo modo? Me parece que sí, pues el hombre efímero busca la relación con lo Eterno a través del *salto* irracional de la fe y por ello resulta paradójico y absurdo. La verdadera existencia Kierkegaard la encuentra en el estadio religioso y éste no es posible alcanzarlo más que con un sacrificio total de la razón, que se lleva a cabo en medio de la soledad y la incertidumbre.

Sin embargo, la experiencia fundamental del existir, lleva al hombre a asumirse como un ser finito que sufre y se angustia al percatarse que se encuentra ante el compromiso de decidir su proyecto de existencia y que por ello se ve inmerso ante la apertura de los modos posibles de existir. Más aún, la apertura de las posibilidades, permite dar cuenta de la *incertidumbre* en la medida en que nada garantiza el logro de las metas que se ha propuesto para sí mismo.

Kierkegaard inauguró una forma diferente de hacer filosofía, nos heredó un conjunto de categorías novedosas para el análisis de la existencia del hombre,

y si bien las conclusiones a las que él haya llegado a muchos de los que continuaron por la ruta del existencialismo les resulten rebasables, lo rescatable de su labor es que tuvo el valor para hablar en contra del *Sistema* hegeliano y propiciar que la investigación filosófica se volcara sobre otros derroteros.

Con lo anterior no quisiera que se interpretase a Kierkegaard como el único filósofo que aportó las bases para el surgimiento del existencialismo, pues debemos tomar en cuenta que durante el siglo XIX surgirán varias figuras de gran relevancia que luego resultarán imprescindibles y se hará patente el hecho de que sus teorías compartan con Kierkegaard el ser un punto de referencia obligado para la filosofía existencialista del siglo XX, tal es el caso de Nietzsche o Husserl, por ejemplo.

Por último, quisiera decir que este escrito no es más que una interpretación y quisiera despedirme dejándolos con unas palabras de Soren Aabye Kierkegaard.

“Todo individuo entre los muchos que han leído algo de mis obras ... en una hora tranquila de meditación, se plantea la cuestión de si le he engañado al hablarle de ‘individual’, de si le he engañado al exponerle, por un tiempo, a la risa de la mayoría, y por los propósitos por los que la envidia podría desear utilizar esta risa; sin duda admitirá, sino a mí, a sí mismo, que lo que falta es que aún no se ha convertido justamente en un individuo singular...”

APÉNDICE

CRONOLOGÍA Y SEUDÓNIMOS

DE LAS OBRAS PRINCIPALES DE SOREN KIERKEGAARD

- 1813.- 5 de mayo. Nace Soren Kierkegaard en la ciudad de Copenhague.
- 1838.- 7 de septiembre. Publicación de *Extracto de los papeles de alguien que vive todavía y publica a su pesar.*
- 1841.- *El concepto de ironía.*
- 1843.- *Lo uno o lo otro*, bajo el seudónimo de Víctor Eremita
Temor y Temblor, bajo el seudónimo de Johannes de Silentio
La repetición: Tres discursos edificantes; Cuatro discursos edificantes, bajo el seudónimo de Constantin Constantius.
- 1844.- *Migajas filosóficas*, bajo el seudónimo de Johannes Climacus
El concepto de la angustia, bajo el seudónimo de Vigilius Haufniensis
- 1845.- *Estadios en el camino de la vida*, bajo el seudónimo de Hilarius Bogbinder
- 1846.- *Post Scriptum*, bajo el seudónimo de Johannes Climacus.
- 1849.- *La enfermedad mortal*, bajo el seudónimo de Johannes Anticlimacus.
- 1850.- *La escuela del cristianismo*, bajo el seudónimo de Johannes Anticlimacus.
- 1855.- Muerte de Kierkegaard.

BIBLIOGRAFÍA

- Kierkegaard, Soren. Diapsalmata, trad. Javier Armanda, 3ª edición, editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1973, 53 p.
- Kierkegaard, Soren. Diario íntimo, trad. y notas de María Angélica Bosco, editorial Rueda, Buenos Aires, Argentina, 1955, 451 p.
- Kierkegaard, Soren. Diario de un seductor, trad. León-Ignacio, 2ª edición, editorial Fontamara, Barcelona, España, 1980, 147 p.
- Kierkegaard, Soren. El concepto de la Angustia, 2ª edición, editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina, 1943, 177 p.
- Kierkegaard, Soren. Estética y ética en la formación de la personalidad, Título original, Enter-eller, trad. Armand Marot, 2ª edición, editorial Now, Buenos Aires, Argentina, 1959, 237 p.
- Kierkegaard, Soren. Etapas en el camino de la vida, trad. Juana Castro, editorial Rueda, Buenos Aires, Argentina, 1947.
- Kierkegaard, Soren. La enfermedad mortal, trad. y prólogo por Demetrio G. Rivero, editorial Guadarrama, Madrid, España, 1969, 245 p.
- Kierkegaard, Soren. Mi punto de Vista, trad. José Miguel Velloso, prólogo por José Antonio Miguez, 5ª edición, editorial Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1980, 170 p.
- Kierkegaard, Soren. Temor y temblor, trad. Vicente Simón Merchán, editorial Tecnos, Barcelona España, 1987, 108 p.
- Kierkegaard, Soren. Post-scriptum definitivo no científico, traducción al inglés por David F. Swenson, Priceton University Press, Priceton U.S.A. 1941

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	4
PRIMERA PARTE	
EL EXISTENCIALISMO.....	9
El existencialismo en general.....	9
El existencialismo de Kierkegaard.....	15
SEGUNDA PARTE	
FUNDAMENTOS DE LA	
FILOSOFÍA DE SOREN KIERKEGAARD.....	19
La figura de Kierkegaard.....	19
Los estadios de la existencia.....	22
Estadio Estético.....	25
Estadio Ético.....	27
Estadio Religioso.....	29
La naturaleza problemática.....	31
La existencia como posibilidad.....	38
El concepto de la angustia.....	43

TERCERA PARTE	
ENGAÑO Y VERDAD.....	49
El uso de los seudónimos.....	49
Motivos subjetivos.....	52
Motivos acordes con los fines de la verdad.....	54
El problema de la verdad.....	58
CONCLUSIONES.....	66
APÉNDICE.....	70
BIBLIOGRAFÍA.....	71