



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**EXISTENCIA Y SUBJETIVIDAD
EN LA OBRA DE SÖREN KIERKEGAARD.
FUNDAMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN
DEL INDIVIDUO DE LA ÉPOCA PRESENTE**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
FERNANDO MARCOS VARGAS LÓPEZ**

**DIRECTOR: DR. LUIS IGNACIO GUERRERO MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, SANTA FE MÉXICO**

MÉXICO, D.F. DICIEMBRE 2012



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.

**EXISTENCIA Y SUBJETIVIDAD
EN LA OBRA DE SÖREN KIERKEGAARD.
FUNDAMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN
DEL INDIVIDUO DE LA ÉPOCA PRESENTE**

INDICE

Introducción	6
1. La polémica ante el <i>sistema hegeliano</i> . Hacia una recuperación de la <i>Existencia Individual</i>	9
2. <i>Existencia y Subjetividad</i> . Lo que la época de Kierkegaard necesita	40
3. La Existencia y Subjetividad desde el individuo de la época presente. A manera de conclusiones	63
Bibliografía	79

Agradecimientos

A la **Universidad Nacional Autónoma de México** y a la **Facultad de Filosofía y Letras**, que por medio de la **Coordinación del Posgrado en Filosofía** obtuve la oportunidad de participar y concluir en tiempo y forma, su Programa de Maestría.

Al **Dr. Luis Ignacio Guerrero Martínez**, por la tan acertada dirección del presente trabajo; por compartirme sus conocimientos y sobre todo, su amistad. También por su amabilidad y profesionalismo como **Director del Departamento de Filosofía** de la **Universidad Iberoamericana Santa Fe**, y que tuvo a bien invitarme durante un semestre a su Programa de Posgrado para enriquecer esta Tesis.

A mis profesores de la Maestría por compartirme sus conocimientos y su tiempo; sin duda una gran experiencia este Posgrado.

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar

Dra. Silvana Rabinovich Kauffman

Dr. Ignacio Díaz De la Serna

Dr. Crescenciano Grave Tirado

Dra. Mercedes Garzón Bates

Dra. Catalina Elena Dobre (UIA)

Un especial agradecimiento al Dr. Enrique Serrano Gómez (UAM-I), por su apoyo para iniciar la Maestría.

Dedicatoria

A mi madre Esther López, por su legado:
luchar incansablemente en la vida y por la vida.

A mi padre Lauro Vargas, por la disciplina inculcada.

A Jesús, Andrea, Marisol y Paz, porque seguimos juntos.

Al Dr. José Francisco Piñón Gaytán filósofo y poeta,
el amigo que me acercó a la sabiduría de Sören Kierkegaard.

A Erik Sandoval Santander mi amigo,
por estar conmigo.

A Eduwiges, Lucy y Ruth,
por su amistad, compañía, sus buenos deseos
y por dejarme ser parte de sus vidas.

**Al arcoiris que después de 14 años
ha decidido quedarse a mi lado para siempre,
para ser feliz como “los lirios del campo y las aves del cielo”
Gracias**

INTRODUCCIÓN

Sin lugar a dudas la obra del filósofo y teólogo danés Sören Kierkegaard es vasta y fructífera pero sobre todo posee, a nuestro juicio, elementos sustantivos oportunos para el quehacer filosófico actual, motivo por el cual pretendemos en el siguiente trabajo recuperar aquellas nociones que bien pueden ser el sustento teórico para la construcción o re-construcción del individuo de nuestra época.

Dada la relevancia de la vida y obra de Kierkegaard para la filosofía, consideramos pertinente efectuar una semblanza de dicho intelectual del siglo XIX pero, bajo un eje conductor que trascienda esa clasificación tradicional de ser (de entre algunos otros filósofos) crítico de Hegel. Es decir, partimos de la polémica que entabla con el sistema propuesto por el filósofo alemán para dar cuenta que, siendo Kierkegaard un conocedor de Hegel más bien pretende criticar no de modo riguroso, el orden y coherencia de dicho sistema que buscaba erigirse contra la tradición anterior como un sistema para la filosofía, una “ciencia de la lógica” sin presuposiciones, autoconsciente; antes bien, Kierkegaard pone el acento en cómo dicho sistema ha ejercido influencia en su época bajo los diversos ámbitos de la cultura danesa, y muy en especial en la religión, en torno a la fe cristiana de su momento.

Por ello es que, desde Kierkegaard presentamos los supuestos de los que parte Hegel para tal empresa de una filosofía sin fundamentos, en contraste a las necesidades de la intelectualidad danesa que sigue en sus debates aún con restos de la tradición que viene del siglo XVII y que marcaba la pauta en la cultura, pero sobre todo, la influencia de la filosofía alemana.

Para un segundo momento, también desde Kierkegaard, abordamos cuáles son aquellas carencias de la sociedad danesa que se mueve bajo la influencia de la filosofía hegeliana; es decir, en contraste con la ponderación de la razón que ya viene desde la modernidad cartesiana, ofrece Sören Kierkegaard la búsqueda de la subjetividad en oposición a dicha objetividad pero no descartando esta última sino que, ante su época y consciente de las condiciones culturales en que se vive, considera prioritario trascender la verdad lograda por el conocimiento objetivo. Reconoce el valor de la tradición intelectual incluso del propio Descartes pero, considera que la búsqueda de la

verdad se lleva a cabo no desde un individualismo y/o solipsismo, sino desde la interioridad y el silencio como secreto, desde el individuo; de modo que tal verdad se logra en la subjetividad, o más aún, la verdad es subjetividad.

Ahora bien, exponemos en el trabajo una tercera y última parte siguiendo con la crítica incisiva de Kierkegaard más que a Hegel y su sistema, a su sociedad y sus carencias intelectuales, enfatizando la alternativa que ofrece (de entre algunas pues los estadios en la vida del hombre son eso, alternativas o posibilidades) que es el silencio como secreto; callar lo que se sabe porque ello es vivencial y cada uno se lo debe apropiarse, como el caso específico de la fe, según veremos. Pero sobre todo, insiste en la importancia de recuperar la existencia individual y el examen de conciencia como el ejercicio adecuado para alcanzar dicho estadio y sólo así, encontrar aquello que su época necesita: la auténtica religiosidad.

Kierkegaard a lo largo de su producción intelectual hace una observación crítica pero sobre todo, irónica de la cultura danesa de su momento y a la par de discernir sus carencias, propone aquello que hace falta recuperar: una “visión de la vida” que implica también, la subjetividad humana, “aquello que la razón olvidó”. Por ello ofrecemos esta parte final a manera de conclusiones pues, entre la crítica de Kierkegaard alternamos la propia a nuestra época tomando como pretexto los elementos que establece como prioritarios por encima de cualquier sistema y que nos son oportunos para una crítica actual; la angustia, la elección, la reflexión sobre sí mismos, el silencio como secreto y la fe, todo aquello de lo que carece y necesitan las sociedades que han dado cuenta que la sola razón y objetividad no resuelven todo pues, se ha olvidado considerar lo fundamental de la vida humana: la existencia y la subjetividad.

“...hay naturalezas afortunadas que tienen una inclinación muy clara hacia determinada dirección y siempre se abren camino por la senda indicada, sin que jamás las domine la idea de que quizás deberían tomar otro camino. Hay en cambio otras naturalezas que se dejan gobernar por su entorno y nunca comprenden realmente hacia donde aspiran. Así como la primera clase tiene su imperativo categórico interior, la última reconoce un imperativo categórico externo. Pero por pocos que sean los primeros, no quisiera pertenecer a la clase de los segundos.”

Sören Kierkegaard, Diarios 1835-1837, I A 72.

1. La polémica ante el *sistema hegeliano*, para una recuperación de la *Existencia Individual*

La obra de Sören Kierkegaard en su momento representó una invitación a que el hombre de su época sobresaliera de entre la multitud como individuo con su subjetividad e interioridad.¹ Kierkegaard se oponía a la búsqueda de una verdad universal y válida para todos los tiempos porque, a lo largo de su producción intelectual ofrece contra el conocimiento objetivo y su verdad, la idea de que ésta última reside en la subjetividad. Por lo tanto, más que ocuparse del conocimiento objetivo que su época viene arrastrando aún con resonancias del racionalismo y empirismo de una verdad absoluta, insiste en la trascendencia de la existencia individual; se ocupa pues, de una verdad producida desde la subjetividad y ésta implica una aproximación hacia la interioridad, de modo que, la relevancia de su obra para la filosofía en nuestros días, o al menos su pertinencia para la reflexión actual radica en el énfasis que imprime en la implicación de la pasión en la vida, el compromiso ante la vida.²

Aunque se le considera el antecedente de la corriente filosófica conocida como *existencialismo*³, contrario a este movimiento de corte pesimista de la intelectualidad francesa de la posguerra, el pensamiento de Kierkegaard representa una incitación llena de ironía para que cada hombre tome en serio la vida; que enfrente riesgos de entre las diversas posibilidades para elegir lo que será su propia concepción de la vida y sobre todo, que elija no sólo teniendo como criterio el conocimiento objetivo sino también, que se entregue a su época de una manera apasionada. De ahí la relevancia de su pensamiento

¹Cfr. Luis Guerrero Martínez, *Un punto de encuentro: El pensador reflexivo y la crítica al academicismo*, en "Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana", Coord. Luis Guerrero Martínez, México: Universidad Iberoamericana, 2009.

²Cfr. María J. Binetti, *La Influencia de Kierkegaard en la Filosofía Contemporánea (Siglos XX y XXI)*, Ibid., pp.331-345. Además, *Kierkegaard Vivo*, Trad. Andrés Pedro Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 3a. ed., 1980.

³Cfr. Jean Wahl, *Historia del existencialismo*, Trad. Bernardo Guillén, Buenos Aires: Editorial La Pléyade, pp.7-17. También, María J. Binetti, Op.cit., 333-338. Por otro lado, Emmanuel Lévinas realiza una réplica a Wahl sobre su postura al respecto de Kierkegaard y el existencialismo; a su juicio Kierkegaard sólo adquiere relevancia a partir de que en Heidegger encontramos los mismos supuestos pero, "desteologizados". Esto es, que sólo por el filósofo alemán adquiere relevancia y carácter de filósofo. Ahora bien, con respecto al existencialismo; no se trata propiamente de una escuela filosófica sino que, ha habido filósofos que en su obra comparten categorías entre sí como: existencia, subjetividad, libertad, posibilidad, elección, angustia, etcétera, siendo Kierkegaard quien proveyó de tales nociones pero que cada filósofo que las ha tomado lo hace desde su particular punto de vista, aunque luego de la segunda guerra mundial y la actitud de desarraigo político y social, los pensadores franceses en sus obras asumen una perspectiva existencial pero que, difieren en su manera de abordarla con respecto al filósofo y teólogo danés.

para éste trabajo, plantear los fundamentos teóricos desde su concepción de existencia y subjetividad hacia una construcción del individuo en nuestra época presente.

Por otro lado, tiende a reducirse a Kierkegaard junto con Nietzsche y Marx exclusivamente como de los más importantes y severos críticos de Hegel, sin embargo, resulta interesante indagar el contexto político, social y cultural de aquella época puesto que, su obra no se concreta solamente a la crítica de quien entonces predominaba en el ámbito intelectual. El contexto social y cultural bajo el cual se desarrolla, sin duda influye en los intereses de Kierkegaard como escritor, una época a la que no en vano se le conoce como el “siglo de oro danés”.⁴

En éste sentido podemos afirmar que, Kierkegaard siendo un buen conocedor del pensamiento de Hegel, centra su interés no solo en criticarlo; le tocó además, vivir la influencia del romanticismo alemán, de modo que, se dedica además a indagar como el resto de los intelectuales de su época en Dinamarca sobre la naturaleza de la creación poética. Afirma su deseo de ser escritor, tal y como lo asume en su obra “Mi punto de vista”, donde se confiesa escritor religioso y que su obra va encaminada a indagar el cómo llegar a ser cristiano.⁵ Del mismo modo, en “Temor y Temblor” se asume aún bajo pseudónimo, como un poeta de lo religioso, un *poetice et eleganter* en una época en que la ciencia ha aniquilado a la pasión.⁶ Al final de su vida, en los discursos publicados en su revista “El Instante” se asume como un escritor polémico:

Ser escritor: eso sí que me agrada. Si tuviera que ser sincero, debería decir que he estado enamorado del producir, pero con una aclaración: a mi modo...Disputar con los hombres: eso sí que me agrada; por naturaleza, estoy predispuesto para la polémica que sólo me siento en

⁴Ver, “Coloquio sobre Kierkegaard. Grupo de discusión.” En, *Kierkegaard Vivo*; Trad. Andrés Pedro Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 3a. ed., 1980, pp.164-165. También, Alastair Hannay; *Kierkegaard: Una biografía*; Trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana Santa Fe, 1ª edic., 2010, pp.23-31.

⁵*Mi punto de vista*, Trad. José Miguel Velloso, Buenos Aires: Ediciones Aguilar, 1980, p.29. Cfr. Luis Guerrero Martínez, *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*; México: Universidad Iberoamericana Santa Fe, 2004, pp.27-29.

⁶*Temor y Temblor*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Gredos, 2010, p. 582.

mi elemento cuando estoy rodeado de la humana mediocridad y mezquindad.⁷

Esto significa que el pensamiento de Kierkegaard, no sólo como crítica a Hegel implica comprender una época sumergida en el romanticismo⁸, sino también, una época que se encuentra aún entre atisbos del racionalismo que poco a poco iba quedando atrás y que no obstante, era en torno a lo cual giraban los debates intelectuales de su momento.

Representa una reacción contra un medio de alto nivel cultural aunque minimizado por la intelectualidad alemana: la figura destacada era Johan Ludvig Heiberg de quien se dice, jugaba un papel análogo al de Goethe en Alemania; fue además quien introdujo el pensamiento de Hegel y lo difundió por medio de su revista "Perseus, diario para la vida especulativa."⁹ Por otro lado, destacan en el ámbito cultural el dramaturgo Adam Oehlenschläger que se encargó de introducir en la literatura danesa el romanticismo de corte alemán.¹⁰

También, fue contemporáneo del novelista y cuentista Hans Christian Andersen con quien en su momento sostuvo un enfrentamiento intelectual en uno de sus primeros trabajos donde, ya da indicios de inquietudes intelectuales y que se reflejarán de modo abierto en su producción posterior: la implicación del *Pathos* en la vida y la exigencia a todo escritor de tener una *lebensanschauung* o *visión de la vida*; a su parecer esto es de lo que carece la obra de quien se hiciera famoso por sus cuentos infantiles y que, hasta la fecha se divulgan por el mundo.¹¹

Así mismo, su amistad con el poeta Paul Martin Möller le lleva a compartir largas charlas, sobre todo en torno a la importancia de la

⁷Sören Kierkegaard, "Talante" en, *El instante*, No.1. 24 de Mayo de 1855, Trad. Andrés Roberto Albertsen y colab., Madrid: Trotta, 2006, p.20

⁸Cfr. Nassim Bravo Jordán, "Sobre la verdadera formación del poeta: Una pequeña querrela en contra de Hans Christian Andersen". En, *Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*; Op. cit., p.243. También, Luis Guerrero Martínez, *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*, Op. cit., pp.15-17 y 45-73.

⁹Kierkegaard buscaba incrustarse a su grupo, por lo que empieza a escribir panfletos para la revista. Justo en uno de ellos emite una severa crítica a los líderes liberales; va contra su mediocridad, su agitación mentirosa e incluso los compara con quienes marchan en una banda al frente y sin saber tocar los tambores. Marguerite Grimault, *Kierkegaard. Par Lui Même*; París: Aux Editions du Seuil, "Ecrivains de Toujours", 1962, p.27.

¹⁰Además de poseer una extensa y productiva obra que abarca tanto poesía, teatro y prosa, sin dejar de mencionar que su creación "Der er et Yndigt land" (*Hay una hermosa tierra*), es hoy el Himno Nacional de Dinamarca.

¹¹"De los papeles de alguien que todavía vive"; en *Escritos 1*, Trad. Darío González y Begonya Saez, Madrid: Trotta, 1997.

personalidad para la época en que viven. Möller habla de la necesidad de alcanzar una armonía interna en cada ser, en especial en lo intelectual; lo necesario que es para el escritor permanecer en la soledad para así vivir su vida en una absoluta y auténtica individualidad. Tal influencia es la que le conduce a asumir la noción de *Lebensanschauung* con que cuestiona el trabajo del novelista Hans Christian Andersen; aquello que cada individuo debe lograr por sí mismo, como tarea primordial y no sólo asumirla pasivamente a partir de libros o “sistemas” imperantes pues ello es objeto de sus quejas frente a la intelectualidad danesa: profesores de filosofía, teólogos, políticos, novelistas, periodistas, etcétera, es decir, busca en sus compatriotas incitar a que hagan algo por sí mismos no como multitud sino como individuos.¹²

Por otra parte, en su *Diario* refiere una fascinación — como Descartes — por la historia de Arquímedes que anhelaba un punto de apoyo para mover al mundo.¹³ Para Kierkegaard significaba emprender la propia búsqueda de un fundamento sólido para construir su “concepción de vida” y tal base de conocimientos no la podía encontrar en el mundo físico ni en las construcciones lógicas de “ciertos filósofos”, ni en cosas creadas ni en conceptos. Considera necesaria una actividad subjetiva de asimilación y transformación *personal* de la experiencia, de modo que se pueda resistir a las exigencias vitales de la época. Y es que, como lo hemos reiterado ya, siendo un conocedor del pensamiento de Hegel, no le interesa a llevar a cabo un análisis detallado del significado o puntos precisos de la filosofía de Hegel sino más bien, estudia a éste como el amplio movimiento intelectual que significaba en su país.

También, influyó el entorno familiar en que estuvo rodeado de intelectuales que junto con su padre gustaban de los debates y discusiones alrededor de la obra de Christian Wolff, aún cuando en esos momentos preocupaba más el lograr una solidez en el cristianismo bajo el que se vive, no obstante, aquel racionalismo representó para la época un refugio y tranquilidad dentro de esos altos círculos intelectuales y gente notable de Copenhague.¹⁴

¹²Cfr. Luis Guerrero Martínez, *Un punto de encuentro: El pensador reflexivo y la crítica al academicismo*, Op. cit., p.323.

¹³*Diarios*. “Colección papeles de Kierkegaard” *Volumen I, 1834-1837*, Trad. María José Binetti, México: Universidad Iberoamericana Cd. De México, 1ª. edic., 2011, I A 75, p.83.

¹⁴Se comenta que su edificación intelectual se dio desde la sala de reunión de su casa, cuando su padre ya retirado de los negocios y una vez amasada una considerable fortuna, charlaba con los Hermanos

Del mismo modo, era fuerte la influencia de las corrientes religiosas: el cristianismo danés que predominaba, el cristianismo protestante que cuestiona al primero y en especial, al interior de la familia de Kierkegaard el cristianismo de la “unidad de los hermanos” o “unitas fratum”.¹⁵ El propio Kierkegaard en sus *Diarios* expresa las inquietudes de la época con respecto a ese ámbito; una fuerte disputa intelectual al respecto de lo que es o debería ser el auténtico cristianismo.

Enfrenta un cristianismo “mundanizado” bajo el que vive la alta sociedad danesa; un cristianismo reducido a un nivel en que se puede gozar de consuelo y tranquilidad, pero en el cual predomina una despersonalización y anonimato del hombre pues el sistema hegeliano empieza a abarcarlo. Opina que quien busca ser “alguien” dentro de la “multitud” se dirige más bien hacia la pérdida de su yo; se huye cobardemente de ser individuo para convertirse en abstracción. De este modo, la *cuestión* en su producción literaria consiste no en decir qué es el cristianismo, sino cómo llegar a serlo principalmente desde el individuo, recuperando la subjetividad humana, aquello que también es.¹⁶

Se comenta que su ingreso a la Universidad de Copenhague en 1830 coincidió con la publicación de las obras completas de Hegel; si bien, la inquietud intelectual del momento estaba enfocada al romanticismo y la obra poética, al menos en Dinamarca a esto se sumaban los intereses de corte teológico buscando fundarlos desde el pensamiento hegeliano,¹⁷ de tal modo que, las resonancias teológicas y filosóficas de la época permanecerán en Kierkegaard para su planteamiento acerca de cómo llegar a ser cristiano; por

Moravos y también con su director espiritual, el obispo Jakob Peter Mynster; de ahí Kierkegaard aprende a argumentar: primero escuchando a su padre discutir con sus interlocutores a quienes revertía sus argumentos hasta hacerlos parecer enigmas; de lo que parecía simple lo convierte en una complicación *ad infinitum*. Marguerite Grimault, *Kierkegaard. Par Lui Même*, Op. cit., p. 15.

¹⁵Los inicios de los Hermanos Moravos datan del siglo XV cuando se desligan de la Iglesia para solo reconocer la Sagrada Escritura; les parecía que aquella había caído en una insana corrupción y entonces, adoptan la doctrina de la justificación por la fe y la caridad, y ya para el siglo XVI se funden con la naciente Reforma Luterana.

¹⁶Cfr., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, Trad. Nassim Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana Santa Fe, 1ª edic., 2009, VII 21, p. 33; Cfr. *Mi punto de vista*, Trad. José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar, 1980, p. 29. Además, en *El instante* revista literaria escrita por él el último año de su vida se pronuncia contra la Iglesia danesa, con ideas ya expresadas antes sólo que, ahora se pronuncia contra personas e instituciones existentes “al instante”.

¹⁷Para entonces, Hans Lassen Martensen era uno de los conocedores de la obra de Schleiermacher, y es en quien se basa para tratar de dar respuesta a la influencia del pensamiento alemán racionalista. Las inquietudes intelectuales como se ha mencionado, eran no sólo literario-románticas sino sobre todo religiosas y había que responder a la vieja dogmática cristiana que, la revelación encarnada en la persona de Jesús fue transmitida por las Sagradas Escrituras y fuera de esta revelación no hay verdad externa sino una realidad espiritual que requiere de una actividad personal.

su maestro Hans Lassen Martensen se acerca a Schleiermacher en su obra “La fe cristiana” donde se reintroduce al protestantismo el sentido de la humildad, el realismo directo y el respeto por la experiencia individual que ya hacía falta desde la Ilustración, elementos que a ojos del pensador danés también hacen falta en la filosofía de la religión de Hegel. El acto de fe es en sí mismo libre y por lo tanto, el Dios cristiano es personal y se le puede ubicar luego de un esfuerzo individual e interior en tanto que, para Hegel la fe era sólo un punto de partida para ir más allá de la “condición primitiva” del hombre y así desarrollar en un alto grado la razón y la filosofía.¹⁸

En “De los papeles de alguien que todavía vive” pero también en su tesis doctoral “Sobre el concepto de ironía”, se puede apreciar una crítica a la “especulación” y “sistema”. Se observan los indicios de lo que posteriormente reafirmará como su *punto de vista*, su “concepción de vida”: entregarse al cristianismo indagando en la *subjetividad*, ahí donde comienza la *vida personal*. Pero, será el año de 1843 el que marcará el inicio de su producción literaria pues publica “O lo uno o lo otro” y a partir de ahí comienza la polémica con el sistema hegeliano, la filosofía especulativa y sobre aquello de lo que carece su época.

Lo mismo sucede con “La repetición” y “Temor y Temblor” el mismo año, en donde no es precisamente que se dedique a estudiar tan detallada y sistemáticamente la filosofía hegeliana sino que, es Hegel el *interlocutor* con quien sus seudónimos debaten el porqué con su *sistema* ha llegado a *ensombrecer* la vida moral, cultural y religiosa de su país puesto que malentender la existencia verdaderamente cristiana lo mismo que la filosofía, se debe a que su época no ha comprendido el significado de la existencia en su fase de interioridad humana.¹⁹

El momento que vive Kierkegaard, su “época presente”, confiaba en la nueva era de la Razón y el Progreso por ello es que su voz contra el *Sistema*

¹⁸Además, Kierkegaard escribirá en 1851 *Para un examen de conciencia. Recomendado para la época presente*, obra publicada de manera póstuma y que representa una protesta en contra del orden establecido, sobre todo haciendo alusión a una parte de la religiosidad medieval por su temor a Dios, porque no cuestionaba, sino que obedecía y ponía manos a la obra, y para Kierkegaard la marca distintiva de la época presente es la hipocresía y la presunción. Cfr. Marguerite Grimault, *Kierkegaard. Par Lui Même*, Op. cit., p.11 y 23.

¹⁹El “Postscriptum” veremos, aborda de modo categórico la distinción entre el pensamiento objetivo (pensamiento especulativo) y el pensamiento subjetivo, lo mismo que su comunicación: directa e indirecta respectivamente. Cfr. Patricia Carina Dip, Estudio preliminar a *Johannes Climacus o El dudar de todas las cosas*; Trad. Patricia Carina Dip, Buenos Aires: Editorial Gorla, 2007, p.9.

resulta ser solitaria y disidente; una *vox clamanti in deserto* contra las ilusiones de sus coetáneos. Así, para *nuestra época*, su pensamiento resulta relevante, de entre otras cosas, porque ya vislumbra la disolución del hombre en la masa o totalidad donde no solo debe exteriorizar su interioridad sino también, se vive en función de una ética a la que se constriñe el actuar individual.²⁰

Ahora bien, explora a través de sus obras algunas de las diversas posibilidades de existencia del individuo; posibilidades que son como un haz de sombras, imágenes todas de él y que eligiendo descubrirá su personalidad definitiva, lo mismo que también su propia concepción de la vida. Por ello, al ocultarse bajo seudónimos pretende abrirse a diversas posibilidades de la existencia humana, posibilidades que contra la dialéctica necesaria hegeliana se oponen y no se reconcilian, más bien se tiene que elegir de modo individual una u otra.²¹

Sören Kierkegaard propiamente no desarrolla un pensamiento político, sin embargo, su producción intelectual nos proporciona los elementos para encontrar aquello que bien puede ser el sustento teórico para la discusión filosófica contemporánea: resonancias intelectuales aún de corte teológico para una crítica a la modernidad y la ilustración, que han tenido a la razón como sustento para la concreción del progreso humano y no obstante, tal priorización ha dejado de lado el carácter subjetivo que también es parte del hombre, aquello que la Ilustración olvidó.

En ese sentido, es importante para este trabajo considerar la comparación que Kierkegaard lleva a cabo en “La época presente” publicada de manera póstuma sobre dos épocas distintas: la revolución y su época presente, en torno a los conceptos de razón y pasión. Su época con respecto al ámbito cultural se encuentra influida por el sistema hegeliano de una manera en que se ha perdido la interioridad y la capacidad de elegir de manera

²⁰Karl Jaspers afirmaba que, Kierkegaard junto con Nietzsche eran como los profetas del mundo contemporáneo. *La fe filosófica*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 2ª ed., 1968, pp. 141-142.

²¹Sobre el uso de seudónimos aclara: “...mi relación es incluso más remota que la del poeta, el cual *poetiza* personajes, pero en el prefacio se presenta a sí mismo como *autor*. Es decir, yo soy, impersonal y personalmente, y en tanto que tercero, un *souffleur* (apuntador) que ha creado poéticamente a los *autores*, cuyos ‘prefacios’ son obras suyas, así como también sus nombres.” “Una primera y última explicación”, en *Postscriptum*, Op.cit., VII 546, p.628. Ahí mismo, no sólo da una explicación del porqué el uso de los mismos sino también, el sentido de sus obras, su papel como escritor; “autor de los autores”, algo que nadie se atrevería a realizar dadas las “limitaciones morales de la realidad.” Ibidem.

individual, por ello insiste en la imperiosa necesidad de recuperar al individuo de entre la masificación, para así también rescatar su interioridad.

De éste modo, pretendemos con Kierkegaard y su crítica irónica a la tradición filosófica de la época, ofrecer elementos que la misma no había considerado, por presunción o por olvido: la elección, la pasión, la angustia, la desesperación, entre otros y que son también partes constitutivas de una existencia concreta, de un individuo con una interioridad que le es propia pues, le preocupaba cómo el hombre se transforma en público y abstracción bajo la influencia de una intelectualidad sumergida en determinaciones categoriales de su vida cotidiana: la razón y la ausencia de pasión.

Además, destaca el valor de la interioridad humana que, aunque sabemos en su caso descansa en una religiosidad de corte luterana, por lo que, con su pensamiento crítico evidencia la mecanización y uniformidad de las relaciones humanas, y nos recuerda cuán importante es tomar conciencia de que somos algo más que la parte de una totalidad, que nos mostremos “vistiendo ropa que no sea el uniforme.”²²

Pero además, como precisa: “Todo mundo se preocupa de aquello que la época exige, pero a nadie parece importarle aquello que el individuo necesita.”²³ Eso de lo que carece su época es religiosidad y por encima de ello, para nuestra época, podemos decir que de lo que se carece es de subjetividad. De manera que, Kierkegaard reflexiona sobre la condición para indagar en la subjetividad desde la angustia, la fe y el silencio; comunicación indirecta para tratar de recuperar la interioridad, aquello que también se es: no sólo el individuo que piensa sino que además existe y cree. Con su ironía inquieta y reta a buscar ese estadio o posibilidad existencial en que cada uno logre consolidar la propia concepción de la vida, de ahí su pertinencia en nuestra época actual.

El objetivo es ir asentando desde Kierkegaard, los fundamentos teóricos que nos permitan una problematización Hombre-Mundo, así como acerca de la existencia y subjetividad, además de cuestionar tal vínculo especialmente

²² “Sobre el concepto de ironía” en, *Escritos 1*, Op. cit., p.291

²³ *Postscriptum*, Op. cit. VII 416, p. 481, aunque también hace mención de ello en *La época presente*, Trad. Manfred Svensson, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001, p.42 ambos escritos el mismo año pero que, deja el segundo para terminar el primero. De cualquier forma, en ambos enfatiza esa preocupación por la situación cultural de la época, una época esencialmente sensata, reflexiva y desapasionada.

desde nuestra época puesto que, a nuestro juicio consideramos el pensamiento de Kierkegaard nos puede resultar muy actual para ello. A partir de la polémica con el sistema hegeliano y de una parte sustantiva de su obra intelectual, buscar ese énfasis en recuperar la existencia individual, y por otro lado, indagar en algunos de sus textos “religiosos” y “discursos edificantes” pues, en ellos también hallamos la pertinencia que recobra para nuestro momento el pensar al hombre que se encuentra incompleto, carente de su subjetividad, ausente de su interioridad y que por lo tanto, no puede ser pensado sólo como sujeto o como objeto, ya que se requiere de “momentos” o “instantes” que como experiencias concretas nos permitan problematizar nuestra relación no solo con nuestra época sino, con el mundo en general. Al final, bien podemos dar cuenta de que por sí sola la razón no es condición para el actuar del hombre, el propio Kierkegaard asienta que la verdad de este conocimiento no es algo que se pueda apropiarse o que le sea tan propia como la verdad subjetiva, aquella que proviene de su interioridad.

En obras como “De los papeles de alguien que todavía vive” (1838), “Sobre el Concepto de Ironía” (1841) y “O lo uno o lo otro” (1843), la crítica de Kierkegaard hacia Hegel va en función de la pretensión de éste por crear una “Ciencia de la lógica” en la que consideraba, contra la tradición, es posible asumir lo real a partir de la razón. Por otro lado, en “Temor y Temblor” (1843) y “El Concepto de la Angustia” (1844), Kierkegaard evidencia a dicho sistema como una construcción presuntuosa de lo Absoluto, con lo que no sólo se minimiza al pasado sino que además, absorbe lo particular dentro de la Totalidad.²⁴

En el “Postscriptum No Científico y Definitivo a *Migajas Filosóficas*” (1846), busca no como un erudito de la obra del filósofo alemán sino más bien, a partir de ese conocimiento, generar una polémica contra la influencia del sistema hegeliano, no obstante, nos indica que ni siquiera va contra Hegel; no es hacia la lógica de sus razonamientos sino a la soberbia del pensamiento especulativo que entre sus excesos ha pretendido incluso ir más allá del cristianismo.²⁵ En dicha obra, el lenguaje cambia y contrasta con su producción firmada por él mismo como autor; no hay poesía sino una *armonía*

²⁴ *Temor y Temblor*, Op. cit., p.639.

²⁵ *Postscriptum*, Op. cit., VII 39, p.53.

argumentativa en contra de un sistema filosófico que en su arrogancia se olvida de la *existencia*. Es el escritor religioso, el poeta de lo religioso, pero ahora contra la influencia del “sistema” en el ámbito religioso que ha llevado a perder el verdadero sentido del cristianismo.

Es éste el *quid* del pensamiento kierkegaardiano; la inquietud de la época es de corte teológica, y para salir del viejo racionalismo se encuentra una posible alternativa en la filosofía de Hegel, cosa que Kierkegaard rechaza y desacredita por distorsionar aquello que es el verdadero cristianismo.²⁶

El cristianismo no puede ser considerado objetivamente, justo porque es su intención llevar al sujeto al máximo punto de su subjetividad, y cuando el sujeto se sitúa correctamente de éste modo, resulta imposible que ligue su felicidad eterna con el pensamiento especulativo.²⁷

Lleva a cabo una dialéctica ante la tradición filosófica que considera el vínculo entre pensamiento y realidad; ante la aseveración de un pensamiento puro Kierkegaard pondera la existencia y más aún, enfatiza que ni siquiera el lenguaje es capaz de explicar eso que aquella es, en especial, el lenguaje abstracto del pensador especulativo. De hecho, afirma que éste último junto con el científico, dejan que el resto se encargue de lidiar con la “peor parte”: la existencia, aún cuando ellos mismos son sujetos existentes pero que no dan importancia a esta cuestión.²⁸

Johannes Climacus, el seudónimo con el cual escribe el “Postscriptum” asevera que el pensamiento especulativo ha renunciado a la *posibilidad* y pretende sólo asirse a la realidad, más aún, ofreciendo pruebas de que lo pensado es real. Para algunos intelectuales de su época, el pensar lo contiene todo, de hecho es superior al sentimiento e imaginación; el pensador abstracto considera que hay reciprocidad entre el pensar puro y la existencia, y viceversa; que de hecho, pensar y ser son la misma cosa. Para el seudónimo no es así: “Cuando pienso en algo que quiero hacer pero que aún no he hecho,

²⁶Ibid., VIII 38-43, pp.51-58.

²⁷Ibid., VII 43, p.58.

²⁸Ibid., VII 258, p.303.

entonces eso que he pensado, sin importar cuán específico sea, y por mucho que pueda llamar *realidad pensada*, no es más que una posibilidad.”²⁹

Considera que todo aquello que puede conocerse de la realidad es una posibilidad, devenir; equilibrio entre finitud e infinitud dado que, el propio ser humano se encuentra en ese proceso: ser y llegar a ser, cuando se deja que la conciencia penetre en la propia existencia, eso es lo verdaderamente difícil y el pensador abstracto pretende que el pensar puro (que es equivalente con el ser), se asuma como un pensar supremo.³⁰

Tal pensamiento especulativo que se piensa a sí mismo, autoreflexión del pensamiento que conduce a correr en círculos, olvida la importancia de una transición en el ámbito de lo real. Para el punto de vista abstracto no es necesario un rompimiento ni una transición pues, ya todo es. Pensar y ser son uno solo, no obstante, al seudónimo de Kierkegaard en el *Postscriptum* le parece algo risible y deplorable, por lo que, cuestiona: “¿será acaso la misma cosa pensar que crear y dar existencia?...como si, por ejemplo, al pensar una rosa pudiera producirla...”³¹

Afirma que ni siquiera va contra Hegel sino contra la “científica erudición”³² y también, aunque irónico hace mención del “triumfo del pensamiento puro”.³³ Tal parece va contra la tradición filosófica que viene desde Platón, y sin embargo, es ambigua su crítica al no poner en tela de juicio el “mundo de las Ideas” de Platón:

El bien, lo bello y las ideas en sí mismas son algo tan abstracto que resultan indiferentes a la existencia y también indiferentes a cualquier otra cosa que no sea una existencia pensada. El motivo de que en éste punto sea correcto afirmar la identidad entre pensamiento y ser, consiste en que al ser no es posible entenderle más que como pensamiento. Pero en tal caso, la respuesta es respuesta a algo sobre lo cual no puede cuestionarse en el reino donde la respuesta pertenece...³⁴

²⁹Ibid., VII 276, p.323.

³⁰Ibid., VII 264, p.310.

³¹Ibid., VII 284, p.331.

³²Cfr., Ibid., VII 282, p.330.

³³Cfr., Ibid., VII 283, p.330.

³⁴*Postscriptum*, Op. cit., VII 284, p.331. Mas bien, como hará en “Para un examen de conciencia” Kierkegaard como admirador de Lutero y de Mateo el evangelista, al criticar el cristianismo mundano de su época no descarta *los actos* como tampoco *la fe* como aquello que salve, antes bien dice: “...los tiempos son distintos, y tiempos distintos tienen distintos requerimientos.” *Para un examen de conciencia y ¡Juzga por ti mismo!*, Trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008, p.54.

Afirma que, para Platón la idea ocupaba el segundo lugar en el nexo entre dios y la materia, y el ser humano debía participar de tal idea sin ser él mismo idea.³⁵ Entonces, al referirse a la tradición, consideramos se refiere al idealismo alemán y también al racionalismo cartesiano puesto que, de la Grecia de Platón confirma: "...la dificultad consistía en alcanzar lo abstracto, en el abandonar la existencia, la cual constantemente produce lo particular; tenemos ahora la dificultad opuesta, la de alcanzar la existencia."³⁶ Pondera la existencia por encima del pensamiento pues le parece es ella la que separa la identidad entre pensamiento y ser, ya que dice, se debe existir primero para poder pensar y luego, pensar para existir en el pensamiento.

Delimita, a nuestro juicio, de una manera ambigua su crítica a la tradición del pensar y ser como equivalentes; tiene respeto por la filosofía clásica griega y, por otro lado, arremete contra la filosofía que influye en su época por que dice, lo mezcla todo: "...uno responde a lo estético éticamente, a la fe intelectualmente, etc. Uno concluye con todo y, no obstante, poca atención se presta a saber cuál es la esfera que debe responder a cada pregunta."³⁷

Su preocupación es recuperar el verdadero Cristianismo frente al cristianismo de su momento, y por otro lado, recuperar la existencia individual ante la especulación de aquello que es el hombre desde lo general, en una realidad que se comprende y se piensa. Para Kierkegaard veremos, existir significa ser un individuo particular y el pensamiento especulativo lo piensa desde lo universal, aún cuando cada hombre es uno, como individuo particular.

Años atrás, en su obra "O lo uno o lo otro" publicada bajo el seudónimo de *Víctor Eremita*, ya había lanzado una respuesta a la filosofía especulativa; se trata propiamente de su dialéctica de los tres *estadios*: lo estético, lo ético y lo religioso. Ahí ofrece una serie de escritos denominados, "Documentos A" y "Documentos B" en los cuales radica la polémica entre el hombre esteta y el hombre ético; es una dialéctica en la que bajo seudónimos como posibilidades existenciales, entra al debate sobre la filosofía especulativa y en particular, para cuestionar ese "sistema" que ha permeado en los diversos ámbitos de la vida danesa, en especial en lo religioso:

³⁵Ibid., VII 285, p.333.

³⁶Ibidem.

³⁷Ibid, VII 279, p.326.

O esto o lo otro, cuyo título es ya en sí mismo indicativo, logra que la existencial relación entre lo estético y lo ético se materialice en la existencia del individuo existente. Esto me pareció como la indirecta polémica del libro en contra del pensamiento especulativo que le es indiferente a la existencia.³⁸

Hace referencia a la filosofía especulativa que le parece, sólo cumple la función de un “espejo”, es decir, que sólo refleja o representa mediante conceptos una realidad previamente existente: el esteta dice, al igual que Hegel y su sistema es “...un gran espejo [...] que piensa y reflexiona.”³⁹ Según Kierkegaard, Hegel pretende elevar la realidad hasta la idealidad⁴⁰ de modo que, se trata de un mero “saber-reflejo” que se ofrece como un “saber racional” con pretensiones de explicar lógicamente aquello de lo que habla y el ser se subordina al saber:

Para los filósofos especulativos lo importante es conocer la realidad, el conocimiento organizado en un fastuoso sistema ingeniosamente engalanado con una ‘exhuberancia asiática’, con el refinamiento de un ‘palacio señorial’ o cualquier ‘castillo fabuloso’.⁴¹

Kierkegaard propone una filosofía concreta y no ideal por ello, también compara a la especulación con la música producida por una ‘flauta mágica’⁴² que adormece con la intensidad de que la conciencia regrese a lo inmediato, como en el trance de una “borrachera”.⁴³ La labor del filósofo especulativo, insiste Kierkegaard, es como la de un esteta: sólo disfruta de lo real sensible y de las imágenes que produce desde su idealidad, además de gozar contemplando intelectualmente eso creado en la mente a partir de la realidad.⁴⁴

Tú que tanto te precias de ser un espectador...ya puedes proseguir, hasta nueva orden, tus estudios amorosos a la par de los estéticos,

³⁸ *Escritos Estéticos*, Tomo I, p.64.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *Concepto de la Angustia*, p.14.

⁴¹ Jaime Franco Barrio, *Kierkegaard frente al Hegelianismo*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996, p.40. Cfr. *Escritos Estéticos*, T. II, pp.97-99.

⁴² “Los sonos de su flauta son un pasatiempo inútil, que sólo sirve para distraer el pensamiento.” *Escritos Estéticos*, T. II, p.176.

⁴³ Cfr. *Escritos Estéticos*, T. I, p.64.

⁴⁴ Cfr. *Diario*, X A 42.

éticos, metafísicos, cosmológicos, etc., que tienes en manos [...] Hay algo de perfidia en el hecho de querer ser solamente un espectador.⁴⁵

Por ello es que, los *Documentos* representan la polémica contra la filosofía especulativa más allá de la interpretación literaria y poética que pudiera dársele a obras ahí contenidas tales como, “Diapsálmata” o “Diario de un Seductor”. Kierkegaard el escritor religioso, el poeta de lo religioso sabe muy bien entrar al debate intelectual del momento aunque no se le comprende: “La parte I es una posibilidad de existencia que no puede alcanzar la existencia, una melancolía que debe ser trabajada éticamente. [...]En su punto máximo, es la desesperación.”⁴⁶ Más adelante afirma: “La parte II es una individualidad ética existiendo sobre el fundamento de lo ético [...] El eticista ha desesperado...En su desesperación, se ha elegido a sí mismo...”⁴⁷

Con la dialéctica que se da entre lo estético y lo ético, aun bajo pseudónimos, Kierkegaard logra posicionarse en cada una de esas posibilidades que lanza contra la actitud contemplativa del sistema hegeliano.⁴⁸ La relación entre lo estético y lo ético no requiere de una decisión última sino más bien, una decisión oscilante y llena de desesperación. Se trata, en el caso de la estética, de un desgarramiento y dolor porque ahí no se puede alcanzar la existencia plena; hay melancolía y de ella se busca salir desde lo ético.⁴⁹

Es su obra una respuesta a los pensadores especulativos que parten de una concepción de la vida desde ideas abstractas, donde “...no ven los árboles por contemplar el bosque...”⁵⁰, es decir, se pondera una Totalidad y no las partes que la constituyen además, se asume al sujeto de modo abstracto en tanto que la experiencia individual es reducida a la validez del sistema, a ese “palacio inhabitable” por lo que, Kierkegaard opta por el “salto”:

Es en este instante decisivo que el individuo necesita del auxilio divino, pese a que es del todo correcto el que uno deba primeramente haber comprendido la existencial relación entre lo estético y lo ético a fin de llegar a este punto —es decir, al estar allí en la pasión e

⁴⁵ *Escritos Estéticos*, T. II, p.7-8.

⁴⁶ *Postscriptum*, Op. cit., VII 213, p.255.

⁴⁷ *Ibid.*, p.256.

⁴⁸ Aunque su crítica va también hacia los hegelianos daneses, entre ellos, Jakob Peter Mynster, Primado de la Iglesia Protestante danesa y director espiritual del padre de Kierkegaard. Ver, Jaime Franco Barrio, Op. cit., parágrafo: “Ambiente filosófico-teológico,” pp.22-33.

⁴⁹ *Postscriptum*, Op. cit., VII 213, pp.254-255.

⁵¹ *Ibid.*, p.131.

interioridad, uno realmente se vuelve consciente de lo religioso—y del ‘salto’⁵¹

Esa pretensión de abarcar la Totalidad (“mirar el bosque” y no “los árboles”) exaspera a Kierkegaard porque, la identifica con aquello que en la “Filosofía del derecho” del filósofo alemán es la *Sittlichkeit*, donde el individuo debe buscar su identidad; reconocer y permanecer en tal determinación sustancial de la universalidad. En cambio, Kierkegaard pretende que el hombre se consolide como individuo con su interioridad, y la Totalidad lo que hace es subsumir dicha individualidad. Tal realidad abstracta se mueve bajo el hilo conductor de la lógica; se piensa en términos de universalidad de manera que el individuo se encuentra inmerso en ese sistema en que se ve a sí mismo en un mundo, una cultura, tradiciones, etc., y su interioridad debe ser volcada hacia el exterior. “...expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general.”⁵² El estadio ético también como el estético, ofrece una existencia sustentada en la angustia solo que, aunque el individuo ético pretende una “historia” alejada de la melancolía y la desesperación, será el matrimonio y todas las implicaciones sociales que ello conlleva, la forma en que se muestre ante la vida, no obstante, la ética sólo es una tentación.⁵³

Esta disputa entre el esteta y el ético Kierkegaard la evidencia bajo seudónimos para mostrar cómo el hombre ético trasciende la “contemplación especulativa” pero a costa de su individualidad; se constriñe su actuar en el mundo a los convencionalismos sociales y la ética, y por otro lado, el esteta se queda como mero observador. Para Hegel no habría problema en esta “alternativa” kierkegaardiana; plantea (que no propone, según Kierkegaard), una *síntesis* en donde se relacionan dos términos y su resultado es aquello en lo que ambos se compenetran, aquello que es al mismo tiempo “reposo” y “movimiento”; mediar o reconciliar.⁵⁴ Esta mediación, dice Kierkegaard es algo muy propio de su siglo diecinueve que pretende introducirse en lo ético y en lo ético-religioso, como un “embuste de la pereza” porque se desea llegar a

⁵¹ Ibid., p.260.

⁵² *Temor y Temblor*, Op. cit., p.121.

⁵³ Cfr., *Postscriptum*, Op. cit., VII 218., p.261. Cfr., *Temor y Temblor*, Op. Cit.

⁵⁴ “Cuéntase con una antigua y respetable terminología filosófica: tesis, antítesis y síntesis. Elíjese una más moderna, en la que la mediación ocupa el tercer puesto ¿será esto un progreso tan extraordinario?” Cfr. *Concepto de la Angustia*, Op. cit., p.14-15.

obtener una certeza que andar corriendo riesgos e incertidumbre; más aún, se busca conseguir algo a cambio.⁵⁵

Es a este sistema al que Kierkegaard cuestiona también por su presunción de acceder a la realidad de manera abstracta, por el puro pensamiento:

Dondequiera se da por sentado que el pensamiento es lo supremo...no hay nada que vivir, ni que experimentar; todo está ya terminado, y el deber del pensamiento especulativo consiste en etiquetar, clasificar y ordenar metódicamente las distintas categorías del pensamiento. No se ama, no se tiene fe, no se actúa; pero se conoce lo que es el amor, lo que es la fe, y ya sólo queda la cuestión sobre qué lugar deben ocupar en el sistema.⁵⁶

A este sistema lógico es al que Kierkegaard va a oponer una *dialéctica existencial* en la cual la realidad no parte de lo racional sino de lo concreto y real.⁵⁷ Dialéctica en la que el *movimiento* se opone a lo estático, o la *posibilidad* a la contemplación, donde hay un constante oscilar entre una u otra posibilidad existencial; elegir *o lo uno o lo otro*, aunque como en “Temor y Temblor”, no quiere esto decir que haya que eliminar dicha universalidad (la ética) sino que, de hecho, en la dialéctica entre el esteta y el ético será lo que permita superar la subjetividad estética y contemplativa para que en un momento dado, se asuma la generalidad ética y así no caer en un solipsismo.⁵⁸

Por encima del pensar especulativo pugna por el pensar subjetivo ya que en éste se posee imaginación, sentimiento y dialéctica en su interioridad, pero principalmente es apasionado en su existencia pues de no ser así, no es posible descubrirse como individuo ya que, y lo afirma bajo el seudónimo de Johannes de Silentio: “Toda cuestión existencial es apasionada, porque la existencia, si uno se hace consciente de ella, tiene que ver con la pasión.”⁵⁹ Su deber pues, es comprenderse a sí mismo en su existencia, porque contrario al especulador, no hace abstracción de la existencia; es en ella y al mismo tiempo

⁵⁵Cfr. *Postscriptum*, Op. cit., VII 342-343, pp.397-398.

⁵⁶*Postscriptum*, Op. cit., VII 298., p.346.

⁵⁷Cfr. *Postscriptum*, Op. cit., VII 99, p.122.

⁵⁸Toda relación ética entonces, se reduce mas no desaparece; la suspensión teológica consiste en que, la ética no desaparece o se elimina, simplemente no es suficiente para alcanzar el *telos* del individuo de fe. Se trata de elegir y actuar de modo personal. Cfr. *Temor y Temblor*, Op. cit., p.661

⁵⁹*Postscriptum*, Op. cit., VII 304, p.352.

en ella se piensa, y al mismo tiempo que se piensa también se halla presente en la existencia. El pensador abstracto se dirige hacia el ser un hombre y en cambio, el pensador subjetivo habla de ser este hombre individual y existente.

Sin embargo, para su época el ser humano individual es insignificante. Nadie desea serlo sino antes bien, engancharse en la totalidad; de ahí el afán por seguir a Hegel para así no ser olvidados por los diarios y las revistas críticas. No obstante, la tarea del pensador subjetivo es convertirse en *instrumento* que en su propia existencia exprese lo que le es propio como humano e individual, aunque la manera de hacerlo será indirecta pues así es como logrará ofrecer su existencia con todos los contrastes que en ella hay. No es poeta y sin embargo se encuentra existiendo; no es científico sino artista, y existir es un arte para este pensador subjetivo que: "...es lo suficientemente estético para que su vida tenga un contenido estético, lo suficientemente ético como para regularla, y lo suficientemente dialéctico en el pensamiento como para dominarla."⁶⁰

Por otro lado, es importante considerar que el pensamiento tanto de Hegel como de Kierkegaard devienen de toda una tradición filosófica: Hegel con su *sistema* da continuidad y más aún, busca trascender la filosofía especulativa de Kant, pero además, y como sugiere Hans Georg Gadamer, su idea de *Saber Absoluto* contiene toda una "historicidad" que viene desde Sócrates y Platón así como de los Eleatas, de quienes opina: "...osaron con la sola ayuda de la reflexión, adentrarse en la altamar del pensamiento."⁶¹

La obra de Hegel, se afirma, se alimentó del período de mayor riqueza cultural en Alemania: estaban Schiller, Kant, Reinhold, Fichte, Schopenhauer, Hölderlin, Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Goethe y, en lo político, las revoluciones americana y francesa por lo que, es evidente el vínculo con la Ilustración y, antes que escribiera su "Fenomenología del espíritu" ya en 1802 en Jena con su obra "Fe y saber" expone la incapacidad de la Ilustración para lograr un concepto pleno de Razón e intenta demostrar que, si se creía haber desechado por completo la religión por la razón ilustrada, no ocurre tal, antes

⁶⁰Ibid., VII 304, p.353.

⁶¹Hans Georg Gadamer, *La idea de la lógica de Hegel*, en "La Dialéctica de Hegel", Madrid: Cátedra, 1994, p.81.

bien dice, la fe se instala bajo una nueva forma, no en la superstición sino en la reflexión.⁶²

Hegel está consciente de la tradición intelectual que trae detrás; la filosofía de la primera mitad del siglo XIX que tomó en sus manos la tarea de construir un nuevo mundo, en el que fuera posible la reconciliación entre el Hombre y la fuente de su ser. Si bien en un primer momento lo intentaron los románticos, es precisamente Hegel quien logrará una mayor influencia puesto que propone que toda la realidad es la manifestación y devenir de una sustancia infinita, no obstante, tal realidad es racional.⁶³ Esto significa que, según Hegel, el Hombre por su razón tiene la capacidad de llegar a reconocerse dentro de esta lógica si hace un esfuerzo racional suficiente, de tal manera que en un momento dado, su voluntad esté determinada por dicha racionalidad.

No es nuestro propósito llevar a cabo un análisis o revisión de la obra de Hegel; solo nos interesa resaltar los aspectos que influyeron en el pensamiento posterior y de lo cual, Kierkegaard hace una crítica pues se trata de fundamentos en los que se apoya la cultura de su nación. Así, la pretensión de Hegel es lograr que la filosofía llegue a convertirse en una ciencia y específicamente, una ciencia “reconstructiva” de la tradición anterior y para salir de la vieja concepción del pensamiento como *representación*: “...el pensamiento razonador es por sí mismo el sí al que retorna el contenido, ahora, en su conocimiento positivo, el sí mismo es, por el contrario, un sujeto representado, con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado.”⁶⁴

Lo que pretende Hegel es alcanzar una *Filosofía sin Fundamentos*, de ahí su exigencia por que el *sí mismo* se erija como fundamento y base de la ciencia. De ese modo, el pensamiento que se piensa a sí mismo, es en y para sí mismo; es para sí mismo objeto reflejado en sí: “La ciencia, por su parte

⁶²Cfr. “Introducción” a G. W. F. Hegel, *Fe y saber*, Trad., Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p.13.

⁶³“Así, el lado exterior tiene: 1. el mismo contenido que el lado interior. Lo que se halla interiormente en la fuerza se halla también exteriormente...” G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; “La ciencia de la lógica”, Trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza editorial, 1997, pp.123-299.

⁶⁴G. W. F. Hegel, “Fenomenología del Espíritu”, Trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p.40.

exige de la autoconciencia que se remonte a este éter, para que pueda vivir y viva en ella, y con ella.”⁶⁵

Quiere demostrar la posibilidad de una ciencia carente de presuposiciones, que supere el punto de vista de la conciencia y que además, no recurra a justificaciones antropológicas, económicas, sociológicas, etc. De ese modo, a la cabeza de su sistema el Absoluto será *el resultado de un proceso* en el cual se han negado los objetos que buscan identificarse con la conciencia, es decir, se erige como el no estar sujeto a limitaciones finitas.

Hegel pretende salir de la tradición al afirmar que el *sí mismo* es el fundamento y base de la ciencia.⁶⁶ No aprehende al objeto como sustancia (o algo material) sino como sujeto, esto es, que el sujeto se comprende a sí mismo en la actividad de esa relación representacional. El *Saber Verdadero* o real es aquel que puede expresarse como ciencia, bajo un *sistema* que trasciende el pensamiento como mera representación y entonces, es pertinente entender el *ser en sí* como esencia de las cosas, y el *ser para sí* como lo que se mantiene en las mismas.⁶⁷ Es dar cuenta de que el pensamiento se puede llegar a pensar a sí mismo dentro de su propia actividad.

El tránsito hacia el *Saber Absoluto* implica pues un *movimiento progresivo*; del individuo singular como espíritu inacabado, hacia el individuo universal que alcanzará dicho saber una vez recorridas las diversas fases formativas *necesarias*; como el paso de la infancia a la madurez.⁶⁸ Ahora bien, para exponer el proceso del “pensamiento que se piensa a sí mismo” o Autoconciencia, Hegel recurre al discurso conceptual de una Totalidad en movimiento pues como afirma, para qué contentarnos con que se nos muestre una bellota si lo que queremos es ver el roble en todo su esplendor.⁶⁹

Lo verdadero es el Todo. Pero el Todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.⁷⁰

⁶⁵Ibid., p.20.

⁶⁶Ibid., p.19.

⁶⁷Ibid., pp.18-19.

⁶⁸Ibid., p.21.

⁶⁹Ibid., p.12.

⁷⁰Ibid., p.16.

A juicio del filósofo Hans Georg Gadamer, llega Hegel con su “Saber Absoluto” a “purificar” el pensamiento y vuelve a fundamentar aquel *Logos* griego pero ahora, en el *espíritu moderno* y retoma además el problema de los clásicos que consistía en el *dar cuenta* de todo pensamiento: Sócrates con la “Mayeútica” y Platón con la “Teoría de las Ideas”, ahora Hegel con su *sistema* para una “ciencia filosófica” con la que desea dar cuenta de la legitimidad del pensamiento como fundamento y totalmente libre de toda opinión subjetiva del ser pensante.⁷¹

Para ese proyecto de construir y consolidar un sistema para la filosofía y así hacer de ésta una ciencia, requiere Hegel de un *Método* que en éste caso, por *deducción* de conceptos, conduzca a la concreción del mismo. Tal método es la *dialéctica*, con la cual busca garantizar que el despliegue de los pensamientos no es arbitrario; que el paso de un punto a otro es *necesario*, como el progreso de una forma de saber a otra superior; una “autoilustración” de la conciencia sobre sí misma.⁷²

Se trata del tránsito progresivo de un Espíritu Aparente o Conciencia Inmediata hasta la Autoconciencia y el Saber Absoluto. El punto radica en cómo es que, donde ya no hay movimiento del pensar, puede y debe darse un movimiento de los conceptos puesto que no hay una verdad en un concepto sino que, éste va en un encadenamiento, bajo un discurso interrelacionado.⁷³

Ahora bien, con respecto al pensamiento de Kierkegaard; se constituyó en parte por la polémica con el Idealismo alemán que influía en la Dinamarca de su época y en toda Europa, lo mismo que por los restos de un racionalismo que buscaba adecuarse al pensamiento teológico. Por ello, habrá que entender que su crítica al sistema hegeliano no es tanto en el sentido de destruir dicha filosofía sino que, *polemiza* a partir de una tradición que está permeando no únicamente en el ámbito intelectual y cultural sino incluso en la realidad religiosa de su momento; la pretensión omniabarcante de un sistema a la manera de una deducción, así como el hecho de tratar de establecer una igualdad entre lo real y lo racional, y viceversa.

⁷¹Ibid., p.89.

⁷²Ibid., p.79.

⁷³Pues se supone, no hay nada más que el propio pensar; el concepto puro en su pura determinación. Cfr. “Fenomenología del Espíritu.”, p.562.

Sobre todo, incisivo e irónico cuestiona el hecho de que, el propio Hegel reconozca que en realidad *no ha concluido su labor*, que la “Ciencia de la Lógica” fue apenas un intento por construir y consolidar su sistema, ante lo cual, Kierkegaard comenta que no es sino hasta el final de los tiempos en que todo será comprensible: “...afirmación hecha por un bribón que tan groseramente se atrinchera en medio de subterfugios, pues en verdad resulta ridículo el tratarlo todo como ya concluido, y luego decir al final que es la conclusión lo que falta.”⁷⁴

En cambio, a Kierkegaard le interesa recuperar no la verdad del Cristianismo, sino *la relación del Individuo con el Cristianismo*. Afirma, su cuestión es responder si es posible una felicidad eterna (Dios), a partir de un conocimiento histórico (La biblia y/o la Iglesia), por ello es que su dialéctica de los tres estadios en la vida del Hombre no es propiamente un “sistema” a seguir pues esto implicaría *necesidad*; cuestiona ese “engaño” especulativo de que todo puede ser interpretado y justificado racionalmente bajo un movimiento lógico necesario:

...nunca ningún ser humano se ha encontrado en tan mala situación como el cristianismo en estos últimos tiempos. A veces se explica el cristianismo de forma especulativa, y el resultado de esto es el paganismo; a veces ni siquiera se sabe con certeza lo que es el cristianismo. Basta con leer el catálogo de nuevos libros para darnos cuenta de la época en que vivimos.⁷⁵

Su preocupación es, cómo el pensamiento especulativo ha “confiscado” la terminología cristiana que, pierde sentido y entonces las palabras vienen a significarlo todo.⁷⁶ El sólo hecho de asumirse cristiano porque se tiene un certificado de bautizo cuando, el serlo implica hacerlo de manera silenciosa, como individuo sin acción alguna externa, no como ese hábito y costumbre de ir a la iglesia. Ser cristiano requiere de apropiación e interioridad, y para nada es cuestión de comodidad o el sólo darlo por supuesto porque desde niños nuestros padres nos bautizaron pues esto, dice Johannes Climacus: “...no es

⁷⁴ *Postscriptum*, Op. cit. VII 5, p.13.

⁷⁵ *Ibid.*, VII 313-314, p.364.

⁷⁶ *Ibid.*, VII 314, p.365.

una hoja de papel que emite el pastor – y a menudo con errores...”⁷⁷ La naturaleza del verdadero cristianismo pues, asevera, debe plantearse en términos de existencia y no de erudición, dado que no es posible aprender lo que es el cristianismo sin ser uno mismo cristiano, sin existir como tal. El pensamiento especulativo pretende dar una explicación erudita de lo que es el cristianismo y entonces, hace de éste una teoría filosófica cuando en realidad el auténtico cristianismo expresa una contradicción existencial, además de una comunicación existencial⁷⁸ tal y como lo expresa el seudónimo de “Temor y temblor” con la figura del caballero de la fe; el cristianismo corresponde a la existencia que es lo opuesto a la especulación y más aún, que tal existencia adquirirá mayor sentido en la fe y no en la cosecha de párrafos.⁷⁹

Kierkegaard responderá al pensamiento especulativo con una serie de *posibilidades existenciales* en las que, contra la necesidad de la dialéctica hegeliana será la *elección* quien juegue un papel determinante; se trata de un “programa de vida” que cada hombre tiene como posibilidad para construir a partir de lo que decida como su *Lebensanschauung* o *visión de la vida*. Podemos considerar que, la polémica de Kierkegaard va de lo epistemológico a lo existencial, un poco a la manera en que Hegel plantea el desarrollo del Absoluto sólo que, éste logrado por un proceso progresivo y necesario, en tanto que Kierkegaard lo hace por “saltos”; de lo estético a lo ético, y luego de lo estético a lo religioso, y de éste a lo primero, todo entre angustia y un constante oscilar entre uno y otro estadio.

El individuo se mueve, de acuerdo a Kierkegaard entre lo finito y lo infinito; el esteta esta en lo primero, en lo mundano y da el salto a lo ético al buscar esa seguridad y certeza que el primer estadio no le da, y sin embargo, en lo ético tampoco la halla. La importancia del individuo que reconoce su interioridad y subjetividad, trasciende lo finito aún permaneciendo como incógnito en lo estético; es hábil para existir en el mundo terreno sin que éste sea su finalidad. Lo verdaderamente importante es que su individualidad esté orientada hacia un *τέλος* absoluto y se cree, en ese siglo diecinueve, será la mediación la que a ello le haga llegar y veremos, es el engaño de dicho siglo

⁷⁷Ibid., VII 319, p.370.

⁷⁸Ibid., VII 329 y 332, p.381 y 385.

⁷⁹Ibid., VII 330, p.382.

pues tal finalidad absoluta es la felicidad eterna.⁸⁰ Más adelante veremos que dicha felicidad se concreta de acuerdo a Kierkegaard en el estadio religioso.

En “La época presente” escrito en 1846 y que es una tercera parte de la obra titulada “Una recensión literaria”, Kierkegaard manifiesta una crítica cultural y política de su época que se encuentra a su parecer, influida fuertemente por el “sistema” hegeliano. Para los fines de este trabajo no es fundamental abordar tal recensión sino sólo lo correspondiente a las conclusiones ya que, en éstas compara dos épocas: “La época de la revolución” y “La época presente” donde ésta última sin ser un texto político ofrece una fuerte crítica al papel de la prensa de su época, y se sustenta para ello en torno a nociones como *reflexión* y *pasión*, y sobre todo, su crítica al sistema hegeliano va en función de la intromisión del mismo en la vida cultural danesa.

Kierkegaard se enfrentaba a una época dorada en un incipiente capitalismo que empezaba a asomarse de entre las fronteras germanas, sin embargo, no se lanza contra alguien en particular; más bien hace frente a las consecuencias de la modernidad y por ello su diagnóstico es contrario a lo que expondrá la Teoría Crítica durante el siglo XX a partir de la Segunda Guerra Mundial y su añoranza por el pasado, luego de un terrible desencanto por los alcances de la ciencia y la técnica con fines bélicos; para Kierkegaard en los albores del capitalismo plantea el reconocimiento de su época como carente de pasión, no obstante, no se queda en la mera observación crítica; incita a recuperar aquello que puede contribuir a mejorarla, de sacudirse la influencia del sistema hegeliano que ha contribuido a la pérdida de la interioridad y capacidad de elegir de manera individual.

Para Kierkegaard su época por ratos descansa en la indolencia; “...se queda en la cama por la mañana: grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusarse el haberse quedado en cama.”⁸¹ Es decir, plantea cómo su época (que bien pudiera ser la nuestra) carece de pasión para soltarse de esa red que le protege: la razón. Pretende vivir cobijada en los lineamientos de un “sistema omniabarcante” del que espera le de respuestas a todo: “...acción y decisión son tan escasos en la

⁸⁰Ibid., VII 366, p.424.

⁸¹La época presente, Op.cit., p.42.

época presente como lo es la diversión de nadar con riesgo para los que nadan en aguas poco profundas.”⁸²

Por ello es que manifiesta enfático, su época es esencialmente sensata, racional y desapasionada; carece del sentimiento erótico, del entusiasmo e interioridad tanto en lo político como en lo religioso y en cambio, sólo espera a que los demás digan lo que se tiene que hacer; como una actuación irreal en ese teatro que es la realidad.⁸³ Insiste en lo fundamental que es recuperar al individuo de entre la masificación, para así también recuperar su interioridad. Existe una clara aversión, como un siglo después evidenciarán los representantes de la Escuela de Frankfurt con respecto a la “sociedad de masas”, pero no porque le interese el Estado sino que le inquieta que este no influya en la Iglesia danesa:

En nuestra época el principio de asociación (...) es una evasión, una disipación, una mentira cuya dialéctica es: en la medida en que fortalece a los individuos, los vicia; los fortalece numéricamente, agrupando, pero éticamente es un debilitamiento.⁸⁴

Ese sistema tiene como elemento esencial, además de la razón, la *mediación*, aquello que no permite el arrojado apasionado en la vida desde las profundidades del individuo; mediación que consiste en un juego de reflexión bajo un poder abstracto y que, si bien el individuo puede llegar a disfrutar de tal abstracción, está dice Kierkegaard, “...firmando el decreto de su propia perdición...”⁸⁵ de la cual sólo puede salir si recupera lo esencial, su singularidad.

La masificación y más aún, la mediación no le permite alcanzar el silencio, pues puede ser éste el momento para una conversación culta entre un individuo y otro: “...sólo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente hablar, sólo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente actuar. El silencio es interioridad.”⁸⁶ Por lo tanto, es éste el momento del individuo con su existencia y subjetividad.

⁸²Ibid., p.46.

⁸³Ibid., p.50.

⁸⁴Ibid., p.95.

⁸⁵Ibid., p.67.

⁸⁶Ibid., p.82.

Aquello que inquieta a Kierkegaard es cómo esa “sistematización” de su época presente le lleva a la pérdida de la individualidad:

...la podemos encontrar (*la mediación*) cuando se unen los más débiles para llegar a ser tan fuertes como el más sobresaliente; o se puede nivelar en forma aproximada a través de una clase social, por ejemplo, mediante los sacerdotes, los burgueses, los campesinos, por el mismo pueblo: pero todo esto sólo son movimientos de la abstracción dentro de concreciones individuales.⁸⁷

Esa individualidad pone a prueba al hombre, lo encara a dar un “salto” en sus propias profundidades, a ayudarse a sí mismo aunque se le acuse de arrogante por no pedir ayuda y por no querer engañarse mezclándose y perdiéndose entre la generalidad. Aunque, es muy cierto que se encuentra ante la tentación de buscar en medio de la angustia, la compañía, sin embargo justo es ésta la que a su época consume y desmoraliza:

...el espíritu de la nivelación (*mediación*), una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo, este fantasma es el público. Sólo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse éste fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando ésta misma se vuelve una abstracción.⁸⁸

La preocupación de Sören Kierkegaard como ya hemos reiterado acerca de su época, es de fondo que el “sistema” ha permeado en todos los ámbitos, sobre todo en lo religioso y sin embargo, sus inquietudes aún sin proponérselo, abarcan el campo político y social: el individuo que por ese sistema se ve orillado a mezclarse en lo general pues ahí encuentra seguridad. Y en lo cultural, al “escribir” lo que el público pide (lo que el sistema hegeliano ofrece como necesario para la época), se pierde el individuo; incluso ya en 1838 había externado una crítica a la literatura de su momento que le parece, no posee una concepción propia de la vida; entonces sus embates iban principalmente contra el famoso cuentista Hans Christian Andersen como ya se ha mencionado antes.

⁸⁷Ibid., p.72. Las cursivas son mías.

⁸⁸Ibidem.

Sin embargo, es notoriamente especial “La época presente” dado que se trata de un texto escrito después de obras relevantes hasta hoy como “Temor y temblor” y el “Postscriptum”; si acaso no era su intensión, incita a un ejercicio de cuestionamiento personal sobre la propia individualidad desde su época. Le preocupa al igual que en obras anteriores, cómo el hombre se transforma en público y abstracción bajo la influencia de una intelectualidad sumergida en determinaciones categoriales de su vida cotidiana; la galantería, la sensatez, la razón y la ausencia de pasión.

En un texto de 1843 que corresponde a “O lo uno o lo otro” editado por *Víctor Eremita*, aborda ya el problema de su época; el creer que viven una época trágica; al hacerse el cuestionamiento sobre si en realidad es posible la experiencia trágica legada de Grecia clásica en la modernidad, asume que no ocurre tal, que se vive de manera demasiado reflexiva y lo que en realidad hace falta es plantearse la existencia pero, desde un sufrimiento que trascienda la vida concreta y objetiva. Hace falta subjetividad: dolor y sufrimiento pero, desde el silencio guardado como secreto, y la tragedia griega ofrece apenas “fragmentos” de ella en lo actual pero, se ven limitadas ambas épocas porque, una rompe el sufrimiento con sollozos y gritos; exterioriza esa pena y dolor; y por otro lado, la época moderna reflexiona sobre dolor y pena pero, cae en la culpa a manera de falta ética.

Así, en los textos “encontrados” por el seudónimo en el secreteo de un “escritor”, se propone una auténtica tragedia que ni siquiera es parecida a la griega; una “Antígona” que guarda como secreto en su corazón todo aquello que ella sabe; no el dolor y la pena por el hermano insepulto sino que todos los acontecimientos ocurridos son “herencia” de su padre Edipo, y sin embargo ella porta orgullosa ese secreto en su corazón; de tal modo, su vida ya no se realiza en adelante en lo exterior sino que se interioriza.

Vemos aquí pues, ya el indicio de la búsqueda de la subjetividad y el silencio como secreto. Un silencio que en la época clásica se rompe con el sollozo o la queja, lo mismo que en la época presente, y es que, de hecho, por la reflexión se asume una culpa y con ello el sufrimiento que se busca aminorar con el castigo. En “Repercusión de la tragedia antigua en la moderna”, se hace la propuesta de no buscar sólo una vida limitada al conocimiento y que ello le

permita fundar su pensamiento sobre algo más firme.⁸⁹ Pone en evidencia la mecanización y uniformidad de las relaciones humanas; pero sobre todo, la recuperación de la individualidad desde lo interior, en el silencio.

Podemos también asumir que su pensamiento es una crítica al ámbito intelectual en que desarrolló su obra; busca trascender la tradición de la filosofía especulativa y antes que la Teoría Crítica, cuestiona los alcances de la razón en la vida humana al poner en tela de juicio el *sistema* hegeliano en la medida en que éste ha permeado en la vida cultural y religiosa de su época; "...una época en que se ha borrado de cuajo la pasión en beneficio de la ciencia, en una época en que los autores que aspiran a ser leídos deben tener la precaución de escribir libros fáciles de hojear durante la siesta..."⁹⁰ Por supuesto que se trata de una época que no responde a las necesidades de la sociedad; una época que ha cancelado la pasión a favor de la ciencia, y la ciencia es el sistema. En ese sentido podemos afirmar que, se aproxima al Kant de aquel *¡Sapere Aude!* que resultó una provocación para dejar de conducirse en la vida por lo que los demás dicen.

De igual modo, Kierkegaard provoca con ironía a que salga el individuo de esa "masa" y actúe bajo pensamientos propios y no dejarse conducir por un "sistema". El movimiento de la Ilustración llevó por mucho tiempo a considerar que el hombre debe conducirse por la razón, y en esa perspectiva va orientada la inquietud por el progreso y dominación: el hombre se sumerge en la ciencia y la técnica porque es lo que facilita su paso por la vida. Sin embargo, no todo ser humano afinca su existencia en el modelo de la racionalidad instrumental para acceder al conocimiento y aprehensión de la verdad, y ese es el caso de Kierkegaard.⁹¹

⁸⁹De hecho, se afirma que dicho texto es una respuesta a la lectura que realizó de las "Lecciones de estética" de Hegel; por ese pretender empatar las categorías de la tragedia clásica en la época de Kierkegaard y sin embargo, éste da cuenta de tal imposibilidad y que, no solo hay diferencias sino apenas *repercusiones fragmentarias*. "Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. Un ensayo de esfuerzos fragmentarios." Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Gredos, 2010, pp.155-186.

⁹⁰*Temor y temblor*, Op. cit., p.582.

⁹¹Para 1938 Martin Heidegger teoriza sobre este problema ya vislumbrado por Kierkegaard; el fenómeno esencial de la edad moderna: la ciencia como técnica mecanizada (además de otros 4 problemas: la meditación sobre la esencia de la verdad, la obra de arte como objeto de la vivencia cotidiana; el actuar humano interpretado y realizado como cultura y la desdivinización o pérdida de dioses); posteriormente los teóricos de Frankfurt reflexionarán a fondo para una crítica de la Ilustración. Se trata, a nuestro juicio, de problemas que ya dejaba ver Kierkegaard pero que, no era su propósito profundizar sobre los mismos pues su compromiso era como escritor religioso. Cfr. Martín Heidegger "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp.63-90

Sören Kierkegaard 100 años antes del texto de “La Industria Cultural” de Max Horkheimer y Theodor Adorno, vislumbraba ya los alcances de un “sistema” forjado a la luz del movimiento ilustrado; la masificación del individuo en la sociedad a la que tanto se critica en tal obra, de cómo un sistema provoca la pérdida del individuo y su interioridad, de cómo hay una añoranza por una época revolucionaria llena de pasión. Los intelectuales de Frankfurt rechazan tajantes al sistema capitalista que, en su pasado burgués y cómodo tenía todo resuelto, por lo que se esperaba que la razón como capacidad humana proporcionara las respuestas a la vida; su crítica también es por tratarse además, de un sistema que dicta las reglas hasta en el ámbito cultural.

El punto central de la crítica a la Ilustración es la pérdida del individuo, el sometimiento del individuo en lo general, tanto a nivel económico y de relaciones de producción como también en el arte, situación esta última que inquieta a los teóricos de la Escuela de Frankfurt porque lo que se hace como arte dicen, es a partir de estas condiciones económico-sociales; un arte sometido a tales necesidades y la consecuente eliminación del genio; se crea entonces, a partir de las necesidades del momento y de sus criterios.⁹²

Aquí podemos dar cuenta de que, por sí sola la razón no es condición necesaria para el actuar del hombre, y no obstante, esto también nos conduce a preguntarnos cómo es que debe emplearse la razón, y si acaso tenemos los hombres las suficientes razones para aceptar que poseemos una capacidad con la cual podemos definir y sustentar nuestros comportamientos y actitudes de manera justa y universal.

Pero también la capacidad de razón, no sólo desde su aplicación instrumental debería permitirnos el reconocimiento de nuestra finitud y fragilidad, pues como bien lo vemos con pensadores como Kierkegaard ella no garantiza una existencia en la cual sobresalga la interioridad de cada hombre,

⁹²Ambos autores cuestionan que su época y el sistema que impera en los diversos ámbitos ha conducido a la pérdida de la individualidad, que se considera se desempeña mejor en lo general. No obstante, el seguir las reglas de un sistema además, le lleva a perder al individuo artista que actuaba bajo su propia creatividad pero que ahora debe someterse a reglas y criterios. Incluso, el arte creado por el artista del sistema capitalista es sólo para satisfacer necesidades y requerimientos de la propia sociedad capitalista, de modo que, el arte se vulgariza y difunde de manera general, y sobre todo, se cotidianiza en función de su realidad. Horkheimer y Adorno con esta perspectiva del arte en la época de desarrollo del capitalismo, ofrecen una actitud de añoranza por el pasado, donde brillaba el artista y la obra de arte en su sentido originario, en una sociedad burguesa donde cada cual “ocupaba su lugar”. En contraste, será Walter Benjamin quien considera que la divulgación y masificación del arte cumple el propósito de educar a las masas; incitar a la emancipación. Benjamin, Walter; *El autor como productor*, Trad. Bolívar Echeverría, México: Ediciones Ítaca, 2004, p.39-40.

que por comodidad suele protegerse en la totalidad o simplemente permanece en un “estado de minoría de edad” como decía Kant, cuando lo ideal de acuerdo a Kierkegaard es “arrojarse” a la vida con pasión.

Así pues, ésta crítica a la Ilustración y sus sistemas, y en especial la crítica al sistema hegeliano, se constituye en un llamado de atención para frenar un poco nuestro agitado paso por la vida y reflexionar sobre nuestras posibilidades de existencia, aún en el caos del mundo actual porque este “teatro de la existencia”, como dice Kierkegaard, prosigue su espectáculo sin detenerse y a nadie se le devuelve la vida, como tampoco se devuelve el dinero.⁹³

Lo que Hegel está pretendiendo llevar a cabo es, siguiendo la tradición kantiana fundar el principio de que hay una actividad conceptual de un Todo que es inteligible; que ya no nos encontramos con cosas sino con juicios, reglas, etc., por lo que, no hay acceso inmediato al ser sino que, a partir del discurso racional se puede explicar un objeto de la realidad. Para ello, trata de examinar el camino del pensamiento plagado de contingencias (por eso requiere de un sistema con un ritmo necesario), pluralidad (y por tanto, expone una totalidad abarcante y explicada bajo una concatenación conceptual necesaria) y contradicciones a partir de las cuales el pensamiento instituye sus propios límites.

Por otro lado, Kierkegaard con ironía incita a la intelectualidad de su momento a hacer algo por sí mismos como Individuos con su interioridad y subjetividad; elegir su propia visión de la vida, evitando influencias externas que entre otras cosas, intervienen como mediación en esa relación directa que pretende darse en el auténtico cristianismo. Busca eliminar la influencia de la filosofía especulativa, de ahí el recurso de los seudónimos pues cuando el esteta-especulativo cree estar por encima de pronto ofrece otra posibilidad (la ética), y al mismo tiempo en esa danza de posibilidades (que no conceptuales), aparece lo religioso; dialéctica en constante movimiento y “saltos” que no siguen una secuencia necesaria u ordenada.

El filósofo y teólogo danés propone una relación *personal* entre el Individuo y Dios pero, una *comunicación indirecta* entre el individuo y el resto

⁹³*In vino veritas. La Repetición*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Guadarrama, 1961, pp. 207-208.

de los hombres. Para ésta veremos, retoma del estadio estético el lenguaje poético dado que mitos, narraciones bíblicas y la poesía le permiten acercarse a ese estadio en que sí se consolidaría el individuo con su interioridad.

Esto es, le parece que, en esa visión de la vida de cada hombre debe haber un *τέλος* absoluto que le permita conducir su vida aún en medio de lo mundano, los placeres, la ética y los convencionalismos sociales. Eso, dice Kierkegaard se consigue además, desde la interioridad de cada individuo, lo cual no significa que se rehúse a la comunidad; puede crearse comunidad, pero sin forzar al resto a entrar en ella, es decir, como la fe para Kierkegaard que, es vivencial y personal, y ello lo veremos en lo siguiente: si esto es común entre varios individuos se logrará una comunidad, participando de la fe pero desde la libertad individual de decidir creer en medio de la posibilidad del escándalo. Todo aquello de lo que su época carece.

“Me abriré camino con fuerza y no perderé el tiempo lamentándome, como uno que, hundido en el lodo, quiere calcular primero a cuánta profundidad se hundió, sin darse cuenta de que durante ese tiempo se hunde cada vez más. Avanzaré con prisa por el camino hallado y le gritaré a todo el que encuentre que no mire atrás como hizo la mujer de Lot, sino que recuerde que es a la cima donde aspiramos.”

Sören Kierkegaard, Diarios 1835-1837, I A 75

2. Existencia y Subjetividad. Lo que la época de Kierkegaard necesita

En los *Diarios* de Sören Kierkegaard podemos encontrar la esencia de su pensamiento que concretará en obras por él mismo auspiciadas, pero sobre todo, hace patentes sus inquietudes teológicas así como su deseo de ser escritor; escritor cristiano. Refiere su formación teológica como ese dominio que ha abrazado con fuerza en su vida pero que, ve ya tambalearse en un cristianismo más mundano:

Como tú sabes, he crecido por así decir, en la ortodoxia, pero ni bien empecé a pensar, el enorme coloso poco a poco comenzó a tambalearse. Lo llamo a propósito un enorme coloso porque efectivamente, tomado en su conjunto, implica muchas consecuencias y sus partes singulares se han fundido con el correr de los siglos tan estrechamente que es difícil atacarlo.⁹⁴

Compara al cristianismo de su época que desea salvaguardar, con la filosofía entendida como razón, como conocimiento abstracto. El auténtico cristianismo dice, es a su parecer un conocimiento concreto, un “corsé espiritual” para esa filosofía con la cual no es posible conciliarse pues ambas pertenecen a planos distintos. Sobre todo, dicho cristianismo, según Kierkegaard, irrumpe buscando “...marcar sus límites a través de un Papa, ya sea de arrojar la Biblia en la cabeza de la gente y más tarde la profesión de la fe, se parece a un viejo que cree haber vivido lo suficiente y quiere poner fin a su vida.”⁹⁵

De ahí precisamente que prestemos atención a su crítica al sistema hegeliano y que sea una consideración para el presente trabajo; su crítica va más en función de los propios intereses teológicos que ya en sus diarios menciona, de su abrazo al cristianismo legado de su familia con tradición luterana y que, en su época ve poco a poco desmoronarse por interpretaciones de tipo racionalista o que pretende ajustarse a las categorías del sistema hegeliano.

⁹⁴ *Diarios*, Op. cit., I A 72, p.76.

⁹⁵ *Ibid.*, I A 97, p.93.

Es claro que no descarta el conocimiento objetivo que, como al igual que la ética, le parece son insuficientes para su vida entregada a Dios y que más bien habrá que trascender. No desacredita el conocimiento objetivo pues le parece pertenece a un plano diferente que, en su época al pretender unirse con el cristianismo resulta una extraña “acomodación”. Antes bien, afirma: “He probado los frutos del árbol del conocimiento y a menudo me alegré de su sabor. Pero esa alegría duró sólo el instante del conocimiento y su paso no me dejó ninguna marca más profunda”.⁹⁶ Le interesa más una verdad que pueda efectivamente apropiarse, en y desde su interioridad, cuando efectúa un *examen de conciencia*, cuando aprende a *conocerse a sí mismo*; sólo entonces se erige como individuo, cuando se entiende a sí mismo y puede contemplar el transcurrir de su vida y es cuando ésta no sólo tiene paz sino también recobra sentido.

Se muestra reticente a los “sistemas” porque dice: “¿De qué serviría además que desarrollara una teoría del estado y combinara en una totalidad las particularidades tomadas de múltiples lugares, que construyera un mundo en el que jamás viviría, sino que sólo expondría a los ojos de los demás?”⁹⁷ Su crítica al sistema hegeliano es en función de su inaplicabilidad en el terreno del cristianismo que le lleva a distorsionar su sentido originario, un cristianismo que le puede llevar a encontrar una verdad que sea verdad para él, la idea “...por la cual vivir y morir.”⁹⁸ Por ello, propone una verdad subjetiva, o más bien, que la verdad es subjetividad, que la verdad se la puede apropiar efectivamente en la subjetividad, ahí donde es para cada uno lo que da a la propia vida sentido, el sentido más profundo de nuestra existencia.

Por ello, el propósito es reflexionar sobre las sociedades actuales para la construcción del individuo desde Kierkegaard como el sustento teórico, ya que también nos ofrece la ocasión para reflexionar sobre el silencio y la subjetividad del individuo. Tanto en sus “Diarios” como en las obras por él firmadas (los llamados escritos religiosos, entre los que se destacan los “Discursos edificantes”), es donde encontramos materia efectiva para la construcción del individuo de nuestra época, un individuo que se deja vivir y sobre todo, que

⁹⁶Ibid., p.81

⁹⁷*Diarios*, Op. cit., / A 75, p.80.

⁹⁸Ibidem.

carece de subjetividad, que ha olvidado lo que ello implica: interioridad y silencio, aquello que le permite descubrir el sentido de su vida.

Por otra parte, es en su obra “Temor y Temblor” que asienta su concepción de la fe así como también, dentro del ámbito de la subjetividad humana es el silencio constitutivo de la interioridad, el momento en que el individuo se descubre entre la finitud e infinitud; estado del individuo que desde la razón y el conocimiento objetivo no se alcanza a comprender. Al respecto, Kierkegaard toma como ejemplo al “caballero de la fe”: Abraham que, calla ante el mandato de Dios y lo relevante no es este hecho sino que, no puede hablar y en esta imposibilidad radica su angustia; se trata de un acto doloroso que implica no lograr hacerse comprender pues si habla, no va a ser comprendido por la ética y será condenado aunque sabe que lo que realizó fue por un deber superior pero, no puede hacerlo comprensible a los demás. Se trata de un acto de fe, y la fe es un acto incommunicable, que se vive:

...puede romper en cualquier momento y arrepentirse de todo como si se tratara de una simple *crisis interior*. Entonces podría hablar y ser comprendido por todos, pero ya no sería Abraham. Por eso mismo, de hecho, *no puede hablar*, pues en ningún momento puede dar la explicación definitiva —esto es, inteligible para todos— de que se trata de una prueba, nótese bien, en la cual la ética representa la tentación.⁹⁹

El caballero de la fe no da razones por las cuales se le pide el sacrificio de su único hijo; hablar implicaría hacer racional su acto y esto por supuesto, conduce a pensar en ese sacrificio como una locura, un asesinato y por ello Abraham prefiere callar porque su acto no encaja dentro de los parámetros éticos. Dos años después de publicado “Temor y Temblor” asesta Kierkegaard que “...el secreto y el silencio pueden conferir a un hombre auténtica grandeza, en la medida que son signos de la interioridad.”¹⁰⁰ Es por eso que Abraham representa a quien más admira y el más grande de los hombres: “...por la energía cuya fuerza es debilidad, grande por la sabiduría cuyo secreto es

⁹⁹ *Temor y Temblor*, Op. cit., p.714.

¹⁰⁰ *La época presente*, Op. cit., p.165.

necedad, grande por la esperanza cuya forma es locura, y grande por el amor que es odio de sí mismo.”¹⁰¹

A su vez, “Temor y Temblor” representa un diálogo frente a Hegel, sobre todo con el tema de la *elección y el salto* entre los estadios ético y religioso en ese acto de fe de Abraham; el primer estadio representado por el sistema hegeliano y el segundo, como el estadio ideal para Kierkegaard, el del individuo frente a Dios sin la mediación de la institución de la Iglesia, propiamente el ejemplo de Abraham.

Pero Kierkegaard habla desde el seudónimo y sobre todo, aclara que su labor no es la de un exegeta sino la de un poeta; el mismo nombre del “autor” ya dice mucho: *Johannes de Silentio*. Silencio ante un acto que la ética general (la *Sittlichkeit* hegeliana), desaprueba, cuestiona y recrimina, pero que desde lo religioso es la paradoja de la fe, lo que sólo el poeta puede comunicar de modo indirecto.¹⁰² El compromiso de Kierkegaard como escritor es presentar a veces de manera directa, otras de modo indirecto (el caso de los seudónimos), las condiciones para que de manera individual, se indague el “cómo llegar a ser cristiano.”¹⁰³

Johannes de Silentio plantea cuatro posibilidades o “movimientos” sobre el acto de Abraham; por tales “variaciones”¹⁰⁴ es que asume la figura de Abraham como un ejemplo de grandeza, cuyo acto el poeta se declara incapaz de lograr pues dice: “...no puedo hacer el movimiento de la fe, no puedo cerrar los ojos y lleno de confianza, arrojarme en el absurdo. Este acto me es imposible, aunque no me alabo por ello.”¹⁰⁵ La fe no es cosa sencilla como el

¹⁰¹ *Temor y Temblor*, Op. cit., p.593.

¹⁰² Acerca de la ética veremos que, establece una distinción entre la misma como una disciplina filosófica de carácter normativo y por otro lado, “lo ético” como aquello que hace referencia al interés subjetivo del individuo por la existencia. Le interesa a Kierkegaard la “realización” y no la especulación. Cfr. Patricia Dip, “Estudio preliminar” en, Kierkegaard, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, Op. cit., p.20.

¹⁰³ *Mi punto de vista*, Op. cit., pp.26-27.

¹⁰⁴ El encabezado de la obra, “Preludios y variaciones” hace referencia a la labor del poeta por lo que, esas variaciones se refieren en un sentido musical, a los cambios de “ritmo” sobre el acto de Abraham. Sugiere primero que el personaje bíblico habló con Isaac pero, éste no le comprendió, incluso que negó su paternidad pues actuó no por un mandato divino sino porque así lo decidió él. Dice, el verdadero acto de fe implica incluso odiar lo que se ama para entonces sí poder llevar a cabo un sacrificio, de lo contrario no lo sería. Para el segundo movimiento o variación, plantea la disposición a sacrificar a su hijo pero, de pronto Dios le provee de un carnero; sustituye al animal por el Hombre. En el tercer movimiento, supone lo que pudo haber sucedido después del holocausto: que Abraham implora a Dios perdón por haber faltado a su deber como padre. En el último movimiento, el poeta expone la noción de silencio como la comunicación indirecta por parte de Abraham, que guarda el secreto: silencio ante el *temor y temblor* que padeció frente a la mirada de su hijo Isaac al momento de tomar el cuchillo. *Temor y Temblor*, Op. cit., p.585-590.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.612.

solo hecho de decir un sermón, pues ni siquiera sus contemporáneos y la filosofía pueden lograr el movimiento llevado a cabo por Abraham. Por ello, el poeta Johannes de Silentio hace un *elogio* del sacrificio realizado por el personaje bíblico al que ya hemos referido, el más grande de los hombres; por su amor a Dios, por esperar lo imposible y por combatir con Dios.¹⁰⁶

Es su *actitud temerosa* ante Dios lo que le permite argumentar dicho estado a partir de tres problemas con sus implicaciones éticas y las consecuencias por tal manera de actuar, problemas que confrontan a la ética y la fe, dialéctica que evidencia la elección por *saltos* y no por un proceso necesario: ¿Se da una suspensión teológica de la ética?, ¿Se da un deber absoluto para con Dios? y, ¿Se puede justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac? Es decir, expone lo que se argumentaría desde la ética y por otro lado, la postura desde Abraham como prototipo de creyente y hombre de fe sobre aquello que “hubiese sucedido si...”, y entonces el salto representa un ejercicio no racional con el cual se pretende trascender todo fundamento ético; ello va contra la filosofía especulativa, contra el sistema hegeliano e incluso, contra el deber kantiano. Por supuesto, no faltan en esos “Preludios y variaciones”, las alusiones autobiográficas: el cristianismo y la culpa heredados de su padre, además de la comunicación indirecta ante su rompimiento con Regina Olsen.

La ética representa lo general pero también, lo objetivo en oposición a la subjetividad que propone rescatar, no obstante, lo primero conforme se asume se va concretando e introduciendo en las costumbres hasta que el hombre ético acepta que debe cumplir su obligación como individuo que pertenece a una sociedad, que desde el punto de vista estético sería ello una alienación no así en lo ético donde significa la autorrealización de la libertad del hombre en lo general, situación que ya antes Kierkegaard había planteado pero bajo el seudónimo del esteta *Johannes el Seductor*:

El compromiso es, ciertamente, el más ridículo de todos los estados o sucesos ridículos. El matrimonio, por lo menos, tiene un sentido aunque trae consigo grandes molestias. Pero el compromiso es un

¹⁰⁶Ibid., p.592.

invento debido exclusivamente al hombre y no honra de seguro a su inventor.¹⁰⁷

Es importante hacer mención de este tránsito de lo estético a lo ético pues se trata propiamente de la dialéctica que opone Kierkegaard al sistema hegeliano, iniciando por el esteta que no es más que el hombre especulativo; el individuo que vive en la contemplación, lo placentero y lo mundano pero que cae en la angustia y desesperación ante la urgencia de optar por lo estético o lo ético, y decidirá el estadio que le brindará seguridad: la ética y sus compromisos, la esfera de los deberes, aunque también imperfecta ante el mundo espiritual que Kierkegaard busca afianzar para ahí concretar efectivamente la fe. Por ello, en “Temor y Temblor” trata de recuperar de entre esa totalidad que es la ética, las leyes y los convencionalismos sociales, el interior del hombre; donde sí hay un orden eterno y divino porque ahí no está sino frente a él mismo y no puede engañarse, en tanto que, viviendo conforme a las normas externas por tratar de preservarlas calla u oculta lo que realmente siente y piensa, pero sobre todo, porque así evitaría cuestionarse o juzgarse a sí mismo.¹⁰⁸

Entre lo ético y lo religioso, como entre lo estético y lo ético no hay continuidad sino más bien un abismo que se logrará librar por un *salto apasionado*. Dicho salto Johannes de Silentio lo comunica con el pasaje bíblico del holocausto por lo que, no solo elogia al “Caballero de la fe” sino también invita al lector a esforzarse para tener el valor de expresar lo que piensa sobre el acto de Abraham: “Desde un punto de vista ético podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista

¹⁰⁷ *Diario de un seductor*, Ramón Alvarado Cruz, México, Casa Juan Pablos, 2000, p.67.

¹⁰⁸ A propósito de ello, Kierkegaard escribe dos obras a finales de 1851 (su época prolífica fue entre 1843 y 1846 porque en estos años incluso escribió obras de manera alterna, por ejemplo, “Temor y Temblor” y “O lo uno o lo otro” que es todo un compendio de escritos entre los que se hallan “Johannes el Seductor” o, en 1846 que escribe el “Postscriptum no científico y definitivo a *migajas filosóficas*” a la par de los dos primeros “Discursos edificantes”, que no se atreve a llamar sermones pues no se considera con la autoridad para ello), “Para un examen de conciencia” y “Juzga por ti mismo” encierran un último testimonio de dos aspectos centrales de su pensamiento: El primero de ellos, y por lo cual hacemos esta referencia, consiste en la seriedad con que debe enfrentarse la existencia, que es falseada comúnmente por los recursos de la temporalidad; optar por la especulación sobre la existencia, la sociedad, Dios o el amor, y sin ningún compromiso operativo. Existir significa llegar a ser sí mismo por medio del esfuerzo continuo de realizar, según Kierkegaard aquello que Dios exige de nosotros pero, para estar frente a Dios antes se requiere de hacernos “transparentes” ante Él. Se trata del socrático *Conócete a ti mismo*. El otro aspecto tratado en dichas obras, sin duda, su crítica más férrea a la Iglesia danesa que, en “El Instante”, una serie de discursos escritos en el último año de su vida, se constituye como su última y más severa polémica con el cristianismo oficial de su época.

religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio.”¹⁰⁹ Se trata del salto entre lo ético y lo religioso; la *paradoja* de la fe conducida por la angustia, donde con esta y ante esta es que piensa en la suspensión teológica de la ética; es decir, Abraham se ubica frente a lo general no como subordinado sino como superior dado que posee un *τέλος* propio que va más allá de obedecer un deber moral (querer más a su hijo que a sí mismo), o porque la época o Estado se lo ordene, pues de ser así, ese sacrificio no es tal sino un acto heroico e incluso un deber a la manera de un imperativo categórico que Dios le ha manifestado:

¿Qué es, en definitiva lo que hizo Abraham? No llegó ni *demasiado pronto* ni demasiado tarde. Aparejó su asno y recorrió pausadamente el camino. Durante todo el tiempo del viaje tuvo fe; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, aunque estaba dispuesto a ofrecérselo en sacrificio si ése era el designio divino. Creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía nada que ver con los cálculos humanos.¹¹⁰

Decidir actuar lo mantiene en estado de angustia y ante esto, se halla la posibilidad del salto de la fe. Se trata de un actuar incomprendible por la totalidad, la sociedad y las leyes bajo las cuales se rige; es el movimiento que el poeta recrea bajo la figura de Abraham y su silencio. Se decía líneas arriba que ese movimiento el poeta es incapaz de realizarlo, además expresa: “...pongo en tensión todos mis músculos, mas en el mismo instante quedo paralizado.”¹¹¹ Es decir, dicho movimiento de la paradoja de la fe le parece incomprendible e inexplicable racionalmente y sin embargo, lo recrea con su lenguaje poético.

La angustia juega un papel fundamental pues se trata de un estado permanente del que no se pretende salir sino por el contrario, es ella parte constitutiva de la individualidad que permitirá realizar el acto como un *deber absoluto* hacia Dios y no solo como un mandato porque suspende la ética y decide actuar de modo estrictamente personal. Es esto justo lo que denota un abismo difícil de transitar y que sólo por la fe se puede librar; con un salto lleno de angustia, egoísmo, arrojo, tentaciones pero sobre todo, con eso que dice carece su época presente: *pasión*.

¹⁰⁹ *Temor y Temblor*, Op. cit., p.607.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.614.

¹¹¹ *Ibid.*, p.610.

El seudónimo *Johannes de Silentio* afirma que el acto de fe es difícil de explicar y más aún, implica el no ser comprendido dadas las características de tal acto que se contrapone a la ética de una sociedad, la cual le parece es insuficiente para hacerse entender ante los demás. Es decir, para lograr erigirse como individuo con su interioridad dentro de lo general, debe hacer manifiesta su individualidad y por lo tanto, su actuar que es personal y no general, no será comprendido. Como individuo busca trascender dicha ética general porque ni pretende obedecer una ley moral y sí a Dios pero a éste como un deber absoluto puesto que, "...con su acto quebrantó lo general; Abraham no hizo lo que hizo para salvar a un pueblo, exaltar la idea de Estado o calmar la cólera de los dioses."¹¹² No obstante, no puede hablar porque se trata de un acto estrictamente personal; acto que está por encima de lo general, que representa un deber superior a lo general, un deber absoluto para con Dios.

Como individuo Abraham se reconoce en lo general, es decir, se ve a sí mismo en una comunidad, costumbres, leyes, etcétera, pero sale de todo eso no porque sea un *individuo desventurado* que ya no se reconoce en esa generalidad sino que, para recuperar su interioridad debe trascender todo ello, mas no eliminarlo. Es decir, una vez que ha estado incluso subordinado a lo general, sea a través de esto último que logre su individualidad:

La fe, en efecto es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general. Pero esto de tal modo, nótese bien, que el movimiento correspondiente se repite siempre y, en consecuencia, el individuo, después de haber estado en lo general, se aísla cada vez más en cuanto individuo y como algo superior a lo general.¹¹³

Toda relación ética entonces, se reduce mas no desaparece; la suspensión teológica consiste en que la ética no se elimina, simplemente no es suficiente para alcanzar el *τέλος* del individuo de fe. Se trata de elegir y actuar de modo personal, pues bien lo dice Johannes de Silentio: "En éstas regiones es absolutamente inconcebible encontrar compañeros de viaje."¹¹⁴

¹¹²Ibid., p.646.

¹¹³Ibid., p.641.

¹¹⁴Ibid., p.661.

El movimiento de la fe no sólo lo puede ejecutar el individuo kierkegaardiano; Abraham, el individuo que se reconoce en la finitud pero que vive también en la infinitud. Ese caballero de la fe puede ser un hombre común y corriente que va a la Iglesia, que camina por el bosque, que es empleado, etcétera, es decir, se trata de un individuo que aparentemente vive despreocupado pero, en realidad lleva a cabo una acción *en virtud del absurdo*:

Incesantemente descarga en la resignación infinita la profunda melancolía de la vida; conoce muy bien la felicidad adscrita a la infinitud; ha sentido en su propia carne los dolores de la total renuncia a lo más querido de este mundo; y, a pesar de todo esto, goza y saborea las cosas finitas con satisfacción plena, como pudiera hacerlo quien nunca conoció nada más elevado...¹¹⁵

Es un individuo en una búsqueda de la infinitud sin poder encontrar desde su razón la explicación del por qué; tal infinitud no puede ser objeto de conocimiento y a su vez, la finitud carece de razón en lo infinito. En el "Postscriptum" *Johannes Climacus* afirma ya no como *Johannes de Silentio* que lo hace desde el lenguaje poético, también esa existencia entre finitud e infinitud, como el punto supremo de la decisión apasionada. Además, la compara y contrasta con la interioridad-exterioridad del hombre medieval para quien, era necesario externar o hacer manifiesto lo interior; el hombre de fe que debía hacerla manifiesta exteriormente, o como los amantes que, desdichados ansían hacer visible su amor ante los demás.¹¹⁶

Se trata de un individuo que no debe abandonar el mundo por el hecho de orientar su vida hacia un *téλος* absoluto, como tampoco olvidar que lo interior sin exterior es lo más difícil del existir apasionado. Tal individuo puede llegar a ser un "consejero de justicia" y parecerse a cualquier hombre, sin embargo, su naturaleza no es como la del resto porque, a diferencia de los demás hombres se encuentra orientado en su vida hacia un *téλος* superior, absoluto.¹¹⁷

Es decir, tres años después Kierkegaard bajo el seudónimo de Johannes Climacus reafirma esa dialéctica de los tres estadios; sobre todo poniendo el

¹¹⁵Ibid., p.621.

¹¹⁶*Postscriptum*, Op. cit. VII 359, p.416.

¹¹⁷Ibid., VII 352-355, pp.408-412.

acento en la transición de un estadio a otro mediante un movimiento no necesario. Así, el individuo “real” está ubicado en lo inmediato, entre fines totalmente relativos y debe renunciar a estos para ubicarse ante el τέλος absoluto, que también es objeto de reflexión en la figura de Johannes de Silentio, el hombre que está *en espera de la fe* y tiene a Abraham como el ejemplo del individuo que trasciende la ética para transformar su interior y alcanzar su auténtico existir, su auténtico πάθος existencial donde existir es interioridad y ésta, es angustia, sufrimiento, culpa, según el Cristianismo que busca rescatar Kierkegaard.

La auténtica existencia apasionada es individual, interior y con un oscilar entre finitud e infinitud sin enraizarse en ninguna sino por el contrario, danzar en la incertidumbre; un oscilar entre lo estético (el individuo real, con fines relativos) y el ético-religioso (con compromisos mundanos), ante lo religioso en donde efectivamente se alcanza la interioridad en su máxima expresión, según Johannes Climacus, el sufrimiento pero con un aventurarse apasionadamente en y por la vida.¹¹⁸

El ejemplo de hombre de fe de “Temor y temblor” es Abraham, y su comunicación al respecto es indirecta y para ello se vale del poeta, pero del poeta de lo religioso. Para Johannes de Silentio las palabras evangélicas resultan terribles y más aún, difíciles de comprender aunque quien así lo hace no posea el coraje de llevarlas a cabo. Sólo puede lograrlo el caballero de la fe; individuo apasionado que busca consolidar su concepción propia de la vida, sin olvidar esa dosis de angustia, de temor y temblor:

Como es sabido, en el Evangelio de san Lucas 14:26, encontramos una doctrina singular acerca del deber absoluto que tenemos para con Dios: < Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso su propia vida, no puede ser mi discípulo>. Éstas son, desde luego, palabras muy duras y, ¿quién podrá escucharlas sin soliviantarse?¹¹⁹

Avanzar en ese camino hacia la fe como la felicidad absoluta del individuo, entre pruebas, tentaciones y renunciaciones ofrece también la posibilidad de considerar dar la vuelta y reintegrarse a lo general. Sólo superando esta

¹¹⁸ibid., Cfr., VII 377, p.437.

¹¹⁹*Temor y Temblor*, Op. cit., p.662.

etapa se puede decir que se es un hombre de fe, sin embargo, habrá que estar dispuesto al escándalo: hacer frente a peligros y miserias de la vida, soportar su contemplación por muy fuerte que todo ello parezca pero, es esa la condición natural y constitutiva del individuo que propone Kierkegaard para su sociedad que se dice cristiana.

Por el contrario, la cuestión consiste en aventurarse absolutamente a todo, en arriesgarlo absolutamente todo, en desear absolutamente el *téλος* más elevado, pero entonces, en cambio, la cuestión consiste en que incluso la pasión absoluta y la renuncia a todo, no adquieran la apariencia de ser meritorias de la felicidad eterna. La primera y verdadera expresión de que uno se relaciona con el *téλος* absoluto es la renuncia a todo...¹²⁰

Es este movimiento en el que el individuo se asume primero desde una resignación infinita que requiere de fortaleza, energía y libertad; renunciar a lo que más se ama, no esperando que se recuperará o se le premiará a quien así lo haga. Antes bien, lo recuperará por la fe pues desde el punto de vista terrenal sabe de la imposibilidad de algunas cosas que en lo infinito son posibles.¹²¹ Si se persigue un *téλος* absoluto, debe por tanto, arriesgarse el individuo a todo y no hacerlo pidiendo garantías y certezas pues el verdadero acto de fe no pide una recompensa terrena o recuperar lo que se pierde.

En ese sentido, *Johannes Climacus* asevera: “Me alegro de no ser un hombre serio, un filósofo de los que aseguran o un pastor de los que garantizan, pues en ese caso, es posible que yo también estuviera obligado a ofrecer demostraciones.”¹²² El acto de fe conlleva riesgo y por lo tanto, implicación de pasión en y por la vida; teniendo además la finalidad en ella, de una felicidad absoluta pero dentro del ámbito de lo religioso, donde el auténtico cristianismo sólo el individuo con su propia existencia puede demostrar y expresar.

De este modo, ese bien supremo que es mayor y mejor que la posesión de riqueza o bienes mundanos se adquiere bajo riesgos, renunciaciones y sobre

¹²⁰ *Postscriptum*, Op. cit. VII 351, p.407.

¹²¹ El camino hacia la fe es recreado también con la danza de un bailarín: cuando este realiza un paso y se encuentra en el aire; lo importante no radica en su elevación o posición momentánea sino cuando toca el suelo porque no se queda fijo, vacila por unos segundos y de nuevo vuelve a elevarse. *Temor y Temblor*, Op. cit., pp.621-622.

¹²² *Postscriptum*, Op. cit. VII 367, p.426.

todo, con πῶθος como el actuar del individuo desde su interioridad para una transformación de su propia existencia.¹²³ Por lo tanto, el acto de Abraham es un acto existencial que permite replantear el tema del sacrificio y su silencio pero también, el *escándalo* de dicho acto que es estrictamente personal, que trasciende la ética y que, antes bien, se trata de un riesgo. Un actuar que delimita los alcances de la racionalidad y la filosofía con respecto a la fe como acto individual que, por otro lado, implica el riesgo de caer en un fundamentalismo religioso aunque Kierkegaard en realidad lo que pretende es recuperar el auténtico cristianismo y justificar un acto de fe como un deber absoluto que es imposible explicar racionalmente sin embargo, es el silencio la manera de pretender justificarlo y he aquí el papel del discurso religioso, y no sólo el lenguaje del poeta puesto que refleja lo que es el verdadero cristianismo; un camino difícil en donde los estados de ánimo se esconden y sólo allí se entienden, en soledad y silencio.¹²⁴

Esto último es lo que dará al individuo su verdadero ser en lo religioso, en una vida extremadamente ardua, no obstante que, si sabe utilizar sus habilidades poéticas nadie podrá darse cuenta y por el contrario, habrá incompreensión porque la poesía que es su medio indirecto de comunicación resulta una “broma hermosa y afable”¹²⁵ contrario a lo que es la poesía en lo estético; mera “transfiguración” de la vida.

El “caballero de la fe” guarda silencio ante el acto de fe, se entrega a lo absoluto; el hombre auténticamente religioso guarda el secreto ante Dios pues aprende que las indulgencias no sirven de nada, que lo que comunica a uno u otro hombre sobre lo que es secreto y debería quedar en secreto ante Dios, debe madurarse en silencio y entonces preocuparse no por comunicarlo sino por guardarlo y llevar a cabo un cuidado de sí mismo, que es como el verdadero amor del que Johannes Climacus habla: “...un amor únicamente ennoblece cuando le enseña al hombre a hacer de su sentimiento un secreto...”¹²⁶

Años más tarde, en sus “Discursos edificantes” afirmará que el discurso religioso tiene el deber de reconfortar; que de hecho, el discurso debe ser

¹²³Ibid., Cfr., VII 368-370, pp.426-429.

¹²⁴Ibid., Cfr., VII 371-372, pp.430-431.

¹²⁵Ibid., VII 379, p.439.

¹²⁶Ibid., VII 426, p.493.

edificante, de tal naturaleza que efectivamente pueda ponerse en práctica y sobre todo, sin olvidar lo auténticamente religioso: la interioridad y el silencio, el sufrimiento, el temor y temblor ante Dios. La ausencia de todo ello es ausencia de religiosidad pues: “Cuando el orador religioso olvida que su escenario es el de la interioridad y la relación del individuo consigo mismo, entonces adopta esencialmente la misma tarea que el poeta y, por lo tanto, debe mantener la boca cerrada, ya que el poeta puede hacerlo mejor.”¹²⁷

En ese posicionamiento del individuo con su interioridad apuntala hacia la crítica al cristianismo de su época que, en el “El instante” citado al inicio del trabajo, se consolida como la crítica directa y tajante hacia las autoridades religiosas; la disputa luego del discurso del obispo Hans Lassen Martensen y su afirmación de que el fallecido obispo y guía espiritual de Dinamarca durante cincuenta años, Jacob Peter Mynster fue un auténtico “testigo de la verdad”, lo que entonces lleva a Kierkegaard a expresar de manera tajante y directa la falta de religiosidad del obispo considerado el “nuevo eslabón en la cadena sagrada.”¹²⁸

El auténtico hombre religioso se vuelca hacia su interioridad pero además, es consciente de su existir como un proceso de devenir hacia una felicidad eterna, un τέλος absoluto, dejando atrás al “esteta errante” que se encuentra perdido en lo religioso porque, pretende fraternizar con Dios buscando seguridad finita evadiendo el sufrimiento que implica lo auténticamente religioso y que, por el hecho de que sus proyectos mundanos han prosperado cree que ha alcanzado ya la felicidad. El discurso deja de ser religioso y por tanto, cesa la vida religiosa porque “...el sufrimiento es la expresión para la relación con Dios, es decir, el sufrimiento religioso que es un signo de la relación con Dios y de que no ha obtenido la felicidad al haber quedado libre de la relación con el τέλος absoluto.”¹²⁹

De no ser así, el individuo es un esteta o bien, un predicador o un pensador especulativo porque la felicidad eterna se define por la incertidumbre y no por la certeza; no se trata ya de un humilde creyente temeroso de Dios sino de un desenvuelto esteta que o vive en lo poético o pide consejo incluso a

¹²⁷ Ibid., VII 380, p.440.

¹²⁸ “¡Toma un vomitivo!” en, *El instante*, Op. cit., p.26.

¹²⁹ *Postscriptum*, Op. cit. VII 394, p.456.

hombres de investidura, pero no alcanza lo religioso que implica la renuncia a fines relativos y además, una prueba espiritual: el acto de fe en silencio.

En “Temor y Temblor” se deja manifiesto que, para expresar la verdad es insuficiente el lenguaje además de que pueden darse implicaciones morales al actuar como decide hacerlo Abraham; desde las normas sociales específicas de una sociedad o comunidad será incomprendido y señalado pero, conociendo la verdad y comprendiendo que el lenguaje le es insuficiente para manifestar el porqué de su acto, opta por el silencio.

Lo mismo sucede en el “Postscriptum” en donde afirma Johannes Climacus, el auténtico individuo con su interioridad renuncia y sufre, pero se entrega a un absoluto porque es esa su verdadera existencia, un πῦθος existencial ante el cual el esteta y el pensador especulativo no están dispuestos a entregarse pues prefieren más la certeza; al primero le parece insuficiente lo inmediato y opta por el orden social y la ética, y el segundo se mueve en la especulación porque considera puede entrar a la existencia por el “papel”, a partir de una construcción que al final resulta inconclusa e inhabitable.

El silencio se asume como la condición en la que el hombre se reconoce como individuo y desde ahí puede juzgarse a sí mismo sin engañarse, lo cuál además representa un *cuidado de sí*, aun cuando callar le conduzca a la condena o rechazo social. El silencio del que hace mención Kierkegaard en sus obras y en especial, en “Temor y Temblor” bien se constituye en un llamado de atención para frenar un poco nuestro agitado paso por la vida y reflexionar sobre nuestras posibilidades de existencia aún en el caos del mundo actual: arrojarnos a la vida con pasión y considerar otras posibilidades de acceder a nuestra realidad que no sea sólo la razón; puede serlo también el silencio, que nos permitirá llegar a descubrir nuestra interioridad; ahí donde ni nosotros mismos podemos engañarnos y desde donde podremos contemplar la realidad no siempre manifiesta de modo directo.

No está de más mencionar que contrario al silencio, en la tradición clásica antigua se menciona la importancia de la *parrhesía* o “decir veraz” como la obligación de expresar la verdad sobre todo con referencia al actuar del gobierno, y que conduce a la demostración de que el individuo se construye en una relación consigo mismo y los demás; una *calidad*, un *deber* y una *técnica* que posee no sólo quien sabe dirigir su conciencia sino también, la de los

demás, situación que no pondera Kierkegaard como hemos visto pues en el caso del caballero de la fe la dificultad no era el hecho de demostrar la verdad sobre su actuar sino más bien, analizarla desde el riesgo que implica para quien la hace manifiesta.

Por ejemplo, a juicio del filósofo francés Michel Foucault quien, habla de que el cuidado de sí implica la obligación o deber no sólo de un conocimiento de sí; también una relación con el otro que en un momento dado está obligado a decir la verdad: “El decir veraz del otro, como elemento esencial del gobierno que él ejerce sobre nosotros, es una de las condiciones fundamentales para que podamos entablar la relación adecuada con nosotros mismos que nos dará la virtud y la felicidad”¹³⁰

El papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, en “hablar franco” porque no se puede ocupar de sí mismo nadie sino sólo en relación con el otro; un cuidado de sí no solo en un momento determinado de la vida (por ejemplo, el caso de la juventud ateniense para asumir un cargo público en aquella democracia del llamado “siglo de Pericles”) sino, a lo largo de su existencia. Se trata pues, de un parrhesíasta u hombre que al menos de entre otras cosas, está dotado de la cualidad, siente la obligación y posee la técnica para “hablar franco”.¹³¹

No obstante, desde Kierkegaard podemos cuestionar qué tan necesario es el “hablar franco” y más aún, si nos vamos por el contenido y la estructura de dicha verdad, habría entonces que pensar si acaso no hay más posibilidades para manifestar dicha *parrhesía*; entonces podemos referirnos no sólo al silencio sino además a la poesía y la música. Existe la posibilidad entre ese “hablar franco” y el optar por el silencio aún teniendo la verdad; optar por callar para un *cuidado de sí* y buscar la construcción del individuo de nuestra época presente más allá del ámbito social, en especial para indagar en la subjetividad, en la interioridad.

Para Kierkegaard la comunicación indirecta es más enriquecedora porque ahí puede recrearse la existencia individual con su interioridad. El

¹³⁰ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, curso en el Colegio de Francia, 1982-1983, Trad., Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. El ejemplo que toma es el de la relación entre un tirano y su súbdito: el “Dión” de Plutarco que enfrenta y dice la verdad a Dionisos, tirano de Siracusa. Plutarco, *Vidas paralelas*; “Dión y Bruto”, Tomo IV, Trad. Antonio Ranz Romanillos, Barcelona: Obras Maestras, Joaquín Gil Editor, 1944, III, p.375.

¹³¹ *Ibid.*, pp.61-64

silencio entonces, no es necesariamente esa huida del mundo; puede ser una comunicación indirecta, poética y musical. Lo importante es llegar a descubrir esa palabra callada que está dentro de cada individuo y que ella en sí misma contiene el significado de la vida porque, en ese recogimiento y ponderación de la conciencia se logra un crecimiento interior: el individuo con su subjetividad, el individuo con su interioridad, el individuo frente a su existencia.

Ya antes mencionamos que en “Repercusión de la tragedia antigua en la moderna”, al llevar a cabo una revisión de la tragedia griega para confrontarla con su época que se asume como trágica desde tales categorías clásicas, afirma Kierkegaard, no hay tal sino que por el contrario, es “...una época que según todos los indicios se encamina preferentemente por los derroteros de lo cómico”; hay desesperación y no hay responsabilidad, hay dolor y culpa pero, no arrepentimiento y castigo. En cambio, se requiere de responsabilidad para asumir penas y dolores sin hacerlos manifiestos, guardarlos como secreto en el corazón; entregar la vida al interior y no a lo externo.

Aquella nueva “Antígona” que ofrece Kierkegaard como heroína trágica a la que da por ajuar la dote del dolor,¹³² sabe todo aquello que permanece oculto ante los demás hombres; la pena que le embarga por el destino de su padre. El entierro de su hermano a pesar de la prohibición le duele, y es una culpa que carga, pero en ello resuena el destino de Edipo su padre: “No es un individuo el que sucumbe, sino todo un pequeño mundo el que se viene abajo.”¹³³ Se trata pues, de una pena ante las consecuencias pero también, de ese destino que es como un eco del destino de Edipo; “una pena potenciada” en Antígona por una ley que castiga en los hijos el delito de los padres, como una herencia.

Está en la flor de la vida y rebosante de salud, pero su auténtica vida está enterrada con su secreto. Es verdad que vive, mas podemos decir que, en otro sentido, es una difunta. Lleva una vida oculta y silenciosa. El mundo no oye ni siquiera uno solo de sus suspiros, pues todos los tiene encerrados en el santuario de su alma.¹³⁴

¹³² *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. Un ensayo de esfuerzos fragmentarios*, Op. cit., p.173.

¹³³ *Ibid.*, p.177.

¹³⁴ *Ibid.*, p.178.

Aquí ya Kierkegaard bajo los textos editados por el seudónimo de *Víctor Eremita*, introduce la idea de silencio como secreto, el secreto de su Antígona y que es lo que la engrandece como a todo ser humano que sabe guardarlo, pero además, como lo que le da sentido a su vida; lo porta con orgullo: “Está orgullosa de su secreto, orgullosa de haber sido elegida para salvar, de una manera extraña, la gloria y el honor de la familia de Edipo.”¹³⁵ Así, a diferencia de la tragedia antigua en que, la sola idea de ser enterrada viva le arranca una explosión de lamentos, la Antígona de Kierkegaard guarda su dolor; no se atreve a dar rienda suelta a su pena y tampoco derrama lágrimas; siente el peso que la oprime pero también teme que los demás se den cuenta de su sufrimiento y por tanto, que descubran su secreto. Los gritos expresan sufrimiento sí, pero son signos también de una personalidad incapaz de recluirse en su interioridad. En cambio, el silencio es el secreto que guarda, como una flecha hundida en el corazón y que si se extrae, con ella muere y su secreto se acaba; sabe que vivirá ella mientras el secreto permanezca en su corazón pero si lo evidencia, entonces morirá.

Ahora bien, el silencio que ofrece Kierkegaard no es como un “lugar inhabitado”, algo que se pretende alcanzar y no se puede lograr en lo absoluto; no es el silencio de la “nada” que se pretende alcanzar porque, ni siquiera es posible pues estamos ya insertos en el lenguaje; diría Max Colodro: “vivimos en la tranquilidad ontológica de saber que podemos comunicarnos, que nuestro encierro existencial acaba al momento de pronunciar la primera palabra.”¹³⁶ Es el silencio ante lo que se sabe pero que no se puede comunicar porque ello es un secreto, y eso incomunicable para el filósofo y teólogo danés es la fe.

Posteriormente, entre los años de 1848 y 1850 con sus discursos edificantes, discursos cristianos y discursos devocionales Kierkegaard concreta su idea de silencio como la condición para alcanzar la interioridad y por otro lado, en dichos discursos coincide en el mismo tema; un cuidado de sí, un examen de conciencia, sugiriendo aprender de los maestros divinamente impuestos por Dios: las aves del cielo y los lirios del campo, ello en función de la reflexión acerca de la finitud humana ante la grandeza de la naturaleza y de

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Max Colodro, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, Santiago de Chile: Siglo XXI editores, 2000, p.9.

Dios como su Creador; la necesidad de sustraernos de lo mundano, en soledad y silencio para aprender a conocernos a nosotros mismos antes que querer conocer o poseer otra cosa que no sea la existencia misma pues, sólo entonces es cuando lograremos encontrar el sentido de la vida, y de la nuestra propia.¹³⁷

Por ello aclara que, se puede lograr el silencio y la interioridad no sólo cuando todo se calla, incluso puede encontrárselo en medio del tumulto, en un bosque o en el mar; de hecho, aún estando en completo silencio y aunque de pronto se escuchase una voz no habrá que pensar que se ha roto con ello el silencio, más bien, tal ruido forma parte del propio silencio, pero se requiere de πάθος. Se requiere de eso que para su época ha caído en el desprestigio por asociarse a la imaginación y el sentimiento, en un “filosófico” siglo XIX que se ha olvidado de la existencia y la interioridad, aquello que permitiría al verdadero cristiano alcanzar la felicidad eterna en tanto que τέλος *absoluto*, cuando el πάθος no son las palabras sino aquello que transforma la existencia misma del individuo existente.¹³⁸

Por ello es que, distingue un πάθος *estético* del πάθος propiamente *existencial*, este que sí transformará al individuo existente desde su interioridad, desde su subjetividad. El primero es el referente al individuo poeta que se expresa por medio del lenguaje, para quien la realidad es la ocasión para abandonarla y buscar la idealidad, es pues imaginación.¹³⁹ En cambio, el πάθος del individuo existente es la ocasión para transformar la propia existencia; cuando el individuo se expresa existencialmente al transformar no su realidad sino su propia existencia frente a dicha realidad, pues afirma Johannes Climacus: “Para un sujeto existente, la felicidad eterna se relaciona esencialmente con el existir, a la idealidad de la realidad y, en consecuencia, el πάθος debe guardar correspondencia con ello.”¹⁴⁰

Sin embargo, es muy claro al hablar del τέλος absoluto de ese individuo existente con su interioridad y su πάθος que, le lleva a transformar su propia existencia porque transformarse le permitirá ver lo terrenal como trivial, como aquello a lo que estéticamente no está impedido de desear: tener riquezas y

¹³⁷ *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Trad., Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p.167.

¹³⁸ *Postscriptum*, Op. cit., VII 335, p.389.

¹³⁹ Cfr., *Ibid.*, VII 336, p.390.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

todo eso que es estético-dialéctico, aunque se corre el riesgo de ver la felicidad eterna como uno más de esos “regalos bajo el árbol de navidad”. Sin embargo, si logra encontrar este τέλος entre lo terrenal, mezclado con otros *bon bons*¹⁴¹ llegará tan solo por el hecho de desearlo y buscar una relación desde su πάθος: “Pero el πάθος consiste en que el individuo exprese existencialmente esto a través de su existencia; el πάθος no radica en testimoniar la felicidad eterna, sino en transformar la propia existencia en testimonio de ella.”¹⁴²

No se trata pues, de un proyecto político para transformar a la sociedad danesa ni mucho menos para transformar el mundo entero, lo cual sería grandioso. Antes bien, se es afortunado si acaso se lograra encontrar el individuo y sólo entonces, independientemente del desarrollo y/o los alcances políticos, el hombre se encuentre pequeño pero al mismo tiempo grandioso no por el resultado sino por ese τέλος absoluto en sí.

Juega aquí, como ya se ha mencionado antes, un papel relevante la poesía pero en particular dentro del discurso religioso. En “Temor y temblor” habla el *poetice et eleganter*, ese al que se refiere Johannes Climacus como quien efectivamente puede lidiar con todo, que tiene el carácter de mostrar los diversos caminos y sus bifurcaciones para lograr relacionarlo todo en una angustia interminable, un πάθος sufriente y no estético, un πάθος que no buscará el acomodo en lo ético sino que por el contrario, no tiene descanso, se apasiona y sufre, teme y tiembla, cree como individuo solitario, en silencio y desde su interioridad. Poeta de lo religioso que, sin embargo, no tiene el valor del “caballero de la fe” para emprender ese camino escarpado; lo recrea porque es un camino que debe transitarse solo, donde cada individuo existente debe hacerlo como un deber absoluto para con Dios puesto que el cristianismo auténtico exige al individuo que sea en su propio existir que lo arriesgue todo.¹⁴³

Este πάθος auténtico es por el cual el individuo se asume en su interioridad, una interioridad sufriente y culposa, de la cual nadie excepto él mismo se percató. De modo que, para alcanzar tal individualidad e interioridad no sólo se requiere salir de la totalidad, de lo ético y de lo mundano sino dar el

¹⁴¹Ibid., VII 390, p.394 (se refiere a golosinas en el sentido de que es todo aquello relacionado con lo mundano y trivial, las riquezas, lo material, etcétera).

¹⁴²Ibid., VII 342, p.396.

¹⁴³Ibid., Cfr., VII 373, p.432.

“salto” pero en silencio y sin hacer evidente tal interioridad, antes al contrario, guardar el secreto.

Para Kierkegaard es éste el auténtico individuo religioso, no aquel hombre mundano que en su entusiasmo quiere hacerse escuchar, además de que se preocupa por ser algo o alguien ante los demás, no obstante, el auténtico individuo, el hombre religioso, el verdadero cristiano, dice Johannes Climacus-Kierkegaard, es aquel que en silencio y bajo su interioridad ya no evade su auténtico yo, cuando ya no se ocupa de las cosas externas y en cambio, persigue aquellos bienes superiores, los más elevados: la paz de su alma cuando se encuentra en la cúspide de su subjetividad; sólo cuando se sustrae de lo exterior en silencio, en secreto.¹⁴⁴

Por otra parte, atendiendo a esa individualidad religiosa auténticamente cristiana que busca Kierkegaard de entre su sociedad imbuida en una “cristiandad”, es también la “culpa” además del sufrimiento aquello que es expresión de tal *πρόθος* existencial con que se logrará una felicidad eterna. Se trata pues de la “herencia” del cristianismo, legado de su padre; un cristianismo sufriente, desde lo oculto, el secreto y más aún, la paradoja, lo no manifiesto e inexplicable excepto desde la propia interioridad y ante Dios, en un examen de conciencia, con temor y temblor, con auténtica religiosidad, aquello de lo que su sociedad carece y que en cambio se reduce a una vida inmediata, estética, o mediada, ética y a lo sumo, a una vida ético-religiosa, entusiasta, mundana, racional y manifiesta. Por lo que, la auténtica vida individual es interior, en silencio, bajo un secreto y entre riesgos.

De modo que, Kierkegaard cuestiona el sistema hegeliano por pretender explicar también la religión además de invadir la individualidad e interioridad humana, y para Kierkegaard esto es de lo que en realidad carece su sociedad: religiosidad, eso que es parte de la individualidad e interioridad, y por ello también hace una distinción entre la “cristiandad” y el verdadero cristianismo, o una religiosidad A y B; en la primera hay una interioridad pero sin sumergirse en la existencia; consciente de su cristianismo a partir de libros o por investigaciones histórico-universales, es decir, que se es cristiano “históricamente”. En cambio, la “religiosidad B” es la religiosidad paradójica,

¹⁴⁴Ibid., Cfr. VII 441, p.509

cuando el individuo religioso expresa su existencia en el πάθος de la resignación, el sufrimiento y la culpa pero, desde su interioridad y más aún, se hace “contemporáneo” de Dios.

Por otro lado, la angustia no como concepto sino como constituyente del individuo es lo que conduce al hombre a un oscilar entre estadios y que no se pretende acabar con la elección de uno u otro sino por el contrario, a pesar de la elección, seguir con esa angustia pues ni el mismo estadio religioso es definitivo; la existencia del individuo es un oscilar entre finitud e infinitud donde el punto supremo será el tomar una decisión *apasionada*.

En el estadio religioso pues, la pretensión es lograr la fe desde la cual se toma una decisión apasionada, ajena a la razón y que por ello es incomunicable de modo directo pero, Kierkegaard se encargará de *recrearla* con el *lenguaje poético*; primero desde el poeta que oscila entre la ética y la religión y, de modo más tajante y concreto, desde el discurso religioso: el discurso edificante.

Justamente en “Para un examen de conciencia. Recomendado para la época presente” al exhortar a entregarse al verdadero cristianismo invita a “mirarse a sí mismo en el espejo”,¹⁴⁵ a mirarse en la Palabra de Dios bajo tres requerimientos: no ver el espejo sino, verse a sí mismo en el espejo; decirse incesantemente a sí mismo “Es a mí a quien se le está hablando; es acerca de mí de quien se está hablando” y, no olvidar con premura cómo es que se veía en ese espejo.¹⁴⁶ Para ello dice, es indispensable lograr el silencio; crearlo y provocarlo pues sólo así se puede lograr mirarse al espejo, mirarse en la Palabra de Dios, esto es, el momento de la interioridad e individualidad del hombre auténticamente religioso.

En esta misma obra enfatiza esa clasificación de la religiosidad y en particular, del cristianismo de entre aquello que es una “cristiandad”; el primer tipo de religiosidad corresponde a los “héroes de la fe” y “testigos de la verdad”¹⁴⁷ y el segundo, tiene que ver con la “profundización interior”¹⁴⁸: el silencio, pero como un *poeta sin autoridad*¹⁴⁹ que no obstante, hace uso de la

¹⁴⁵ *Para un examen de conciencia*. Op. cit., p.64

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp.64-83.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.61

¹⁴⁸ *Ibidem*

¹⁴⁹ *Ibidem*

comunicación indirecta con el ejemplo del caballero de la fe. Por ello, cuestiona a las autoridades religiosas que no concuerdan entre su actuar y el discurso bien construido que emiten de modo espléndido; va contra los predicadores, los pastores de la iglesia danesa y en específico contra el “líder espiritual de Dinamarca” Paul Jakob Mynster, a quien acusa directamente en “El instante”. La invitación de Kierkegaard en sus discursos edificantes y en ese examen de conciencia es justamente entrar en sí mismos para dar cuenta si efectivamente se es un hombre religioso, un auténtico cristiano conjuntando fe y actos (Lutero y el apóstol Santiago): una fe que no descansa y, actos u obras no corrompidas en hipocresía o presunción pues afirma Kierkegaard:

Lo que esta época ha inventado es una mentira, es decir, que es a partir del número (lo numérico), de la multitud, o del muy ensalzado público culto, que provienen las reformas —esto es, las reformas religiosas—, y es que en lo referente al alumbrado y al transporte urbano, las reformas ciertamente provienen del público; pero que una reforma religiosa surja del público es falsedad...¹⁵⁰

Se dirige pues, a la lectura de las Sagradas Escrituras y también, como ya se ha reiterado, a una crítica a la Iglesia danesa, no obstante, los elementos a recuperar para el presente trabajo son, la interioridad e individuo, el silencio y la subjetividad dado que es evidente que el *τέλος* del hombre kierkegaardiano es religioso, el caballero de la fe.

¹⁵⁰Ibid., p.59.

“A menudo resulta triste y desalentador intentar cambiar a alguien mediante el discurso y ver que finalmente no se consiguió nada, sino que el interesado persiste tenazmente en su opinión. Pero por otra parte, también es grandioso que ese otro y cualquier otro singular constituya un mundo para sí mismo, que tenga en él lo más sagrado, ese lugar donde ninguna mano extraña pueda entrar.”

Soren Kierkegaard, Diarios 1835-1837, I A 114

3. La Existencia y Subjetividad desde el individuo de nuestra época presente. A manera de Conclusiones

En sus *Diarios* de 1835 Kierkegaard nos ofrece la primicia de lo que será su pensamiento maduro con respecto a la *Lebensanschauung* que cada individuo debe buscar para sí, y que hará manifiesta de modo enfático en el “Postscriptum no científico y definitivo a *Migajas filosóficas*”, pero sobre todo, bajo el lenguaje poético de sus escritos posteriores por él firmados: los *Discursos edificantes*. En el memorable pasaje de *Gilleleie* en 1835 teniendo apenas 22 años, Kierkegaard expresa su idea de silencio como el momento de la interioridad humana para sólo entonces, lograr aquello por lo cual vivir y morir; una verdad que lo sea para él; de otro modo, de nada le sirve el conocimiento objetivo:

...lo que necesitaba era llevar una vida plenamente humana y no sólo una vida de conocimiento, basar el desarrollo de mi pensamiento sobre algo —sí, sobre algo que se llama objetivo— algo que de ningún modo es mi propiedad, sino que está ligado a la raíz más profunda de mi existencia, por la cual crezco, para decirlo así, en el interior de la divinidad, unido a ella aún si el mundo entero se derrumbara.¹⁵¹

Su estancia, el bosque, el mar, su soledad, le permiten una gran inspiración: “El bosque es bastante grande y silvestre y sólo las huellas (no el camino) nos recuerdan que aún estamos ligados al mundo de los hombres.”¹⁵² Se trata pues, de una invitación a alejarnos de lo mundano para rescatar en el silencio aún en medio del trinar de aves, del ruido del bosque o el mar, la interioridad resguardada por la sociedad y los intereses mezquinos:

A menudo me quedaba allí y contemplaba mi pasado y las diferentes circunstancias que me habían dominado, la mezquindad que tan a menudo nos ofende, las múltiples incomprendiones que tan a menudo separan el corazón de quienes, si se comprendieran, se unirían con lazos indisolubles. Cuando todo —visto en perspectiva— mostraba sus contornos más amplios, más fuertes, y yo no me perdía en el momento, como sucede a menudo, sino que veía la totalidad, entonces me fortalecía para tomar las cosas de otro modo, para

¹⁵¹ *Diarios*, I A 75, p.81.

¹⁵² *Ibid.*, I A 64, p.65.

reconocer cuántas veces he cometido errores y perdonar así a los demás.¹⁵³

Más adelante concluye:

...cuando me quedaba ahí, solo y abandonado, y el poder del mar y la lucha de los elementos me recordaban mi nulidad, mientras que el infalible vuelo de los pájaros me recordaba las palabras de Cristo: <ni un solo gorrión cae en la tierra sin la voluntad de nuestro Padre celestial>, entonces sentía, al mismo tiempo, lo mucho y lo poco que soy, entonces mantenía esos dos grandes poderes: el orgullo y la humildad amablemente unidos.¹⁵⁴

Soledad y silencio para crecer, sin ocuparnos de intereses mundanos y reconocer cómo se debe vivir: sin preocuparnos por el alimento y el vestido pues, qué mejor alimento —dice Kierkegaard— que la vida, y qué mejor vestido que la existencia.¹⁵⁵ No atormentarse por el mañana sino vivir el hoy; no hay que preocuparse por tener en demasía pues eso es ya vivir esclavizado, y no es que haya que renunciar a la sociedad pues ya se es parte de ella pero no es suficiente, sin embargo los hombres nos aferramos y angustiamos en y por lo mundano, no obstante, el silencio hace lo propio para que el hombre sea feliz. Para ser felices basta con estar vivos, darse cuenta de ello a partir del silencio, la reflexión e interioridad:

¿Acaso no será tampoco ningún motivo de alegría el que hayas nacido, que existas, que consigas *hoy* lo necesario para subsistir; que hayas nacido hombre; que veas — ¡medítalo!—, que puedas ver, oír, oler, gustar, tocar? ¿Que el sol brille para ti, y que por ti, cuando el sol se cansa, aparezca la luna y se enciendan las estrellas?¹⁵⁶

¿No es así como deberíamos pensar en esta nuestra época de las nuevas tecnologías de la comunicación; comunicación ya no personal y corporal sino virtual? ¿No es acaso, el momento en que deberíamos ya detenernos a reflexionar sobre la existencia humana luego del avasallante y caótico avance de la ciencia aplicada para el supuesto bienestar humano? ¿No

¹⁵³Ibid., I A 68, p.69.

¹⁵⁴Ibidem.

¹⁵⁵*Los lirios del campo y las aves del cielo*, Op. cit., pp.36-75.

¹⁵⁶Ibid., p.192.

es acaso la globalización económica y la universalización cultural lo que debería obligarnos a un ejercicio de *ascesis*, y entonces cuestionarnos qué tan necesario es ambicionar ser como el *otro*, cuando cada uno es *individuo*?

Los supuestos teóricos recuperados del pensamiento del filósofo y teólogo danés del siglo XIX ya atrás revisados, a nuestro juicio bien pueden ser fundamento para la construcción del Hombre de nuestra época que ha buscado el bienestar económico, político y social pero, sin realizar una valoración de los medios a los que recurre para tales fines aún en detrimento de su propia existencia, y lo más importante, olvidando esto último; la existencia. Existencia efímera ante lo grandiosa y majestuosa que se nos presenta la Tierra; existencia no valorada en su real dimensión pues se cree que lo mundano la complementa y enriquece.

No obstante, el propio ritmo de vida impuesto por el hombre de hoy nos permite vislumbrar al menos, que la auténtica vida no se vive sólo en función de la razón, que la vida debería ser valorada como un “canto de alabanza” diría Sören Kierkegaard en sus *Discursos edificantes*: canto para el cual no basta con “la trompeta infantil de la razón” sino *también*, “el clarín celestial de la fe”, lo cual no quiere decir, desde nuestra fundamentación, que abracemos ésta última como lo propone Kierkegaard ante el cristianismo mundano de su época sino que, consideremos que la fe es uno de los componentes de la subjetividad humana, de la interioridad e individualidad que debemos recuperar de ésta nuestra rígida existencia racional, funcional y pragmática, necesaria pero no suficiente para lo efímero de la existencia humana.

Así, Kierkegaard no pretende ofrecernos o enseñarnos “leyes” para nuestra existencia pues ésta es individual, libre y única por lo que, buscar la verdad es un asunto personal. Quien esté en la búsqueda de la verdad no parte de nada sino desde un *ubique et nusquam* (en todas partes y en ninguna), porque ni la tiene y sólo debe recordarla, ni la conoce ni sabe cuál es sino que, sólo sabe que se encuentra él mismo en la “no-verdad”¹⁵⁷; se trata de algo que ni siquiera se puede hallar en relación terrena alguna.

La verdad es pasión porque sólo así se pone en juego todo lo que el hombre es y hace: “La pasión es la cumbre de la subjetividad y, por

¹⁵⁷ *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trad., Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2001, IV 20- 209, pp.30- 32

consiguiente, la expresión más perfecta de la existencia.”¹⁵⁸ Dicha verdad a la que se refiere Kierkegaard sólo puede hallarse en la pasión que, implica diálogo consigo mismo porque ahí el hombre crea su propia verdad y se crea a sí mismo en la acción, en la existencia individual y para ello requiere de un alto nivel de subjetividad: el valor de lo personal y la interioridad humana que en su caso, desemboca en una religiosidad donde la relación entre Dios y el hombre es personal y se renuncia a la razón por ser incompatible con la fe de la auténtica religiosidad.

Para Kierkegaard la verdad desde la reflexión objetiva le parece insuficiente; lo hemos visto según el *postscriptum* donde lo asienta de modo categórico pues, en dicha verdad se olvida el hombre de sí mismo y de la existencia. Por ello es que no busca solo una vida limitada al conocimiento y, así como Descartes se propone *descubrir* las leyes de la naturaleza para regir al mundo por medio de la razón, Kierkegaard se propone recuperar el verdadero cristianismo conduciéndose por la subjetividad humana, lo inobjetivable: la individualidad e interioridad humana.¹⁵⁹ Nos conduce a ver que, la búsqueda de la verdad es asunto personal; con cada seudónimo intenta recrear una dialéctica por medio de la cual induce a los demás a que encuentren lo que él mismo buscaba: el resultado de enfrentar diversos puntos de vista acerca de la vida y de entre ellos elegir y así: “...la intención final de todo preguntar es que el propio interrogado posee la verdad y ha de alcanzarla por sí solo.”¹⁶⁰

Kierkegaard une pasión y verdad a la existencia por lo que, como ya se ha mencionado, no hay más verdad que la vivida y sobre todo, lo que determina a cada hombre es esa armonía de la verdad con sus exigencias propias, cuando hay que mirarse a sí mismo, en un examen de conciencia para el cual es necesario el silencio y la interioridad. Entonces, podemos pensar nuestra época a la manera de aquella sentencia délfica: indagando los secretos de nuestra verdad interior, un secreto que no terminamos por mostrar plenamente dada la insuficiencia del lenguaje (por ello para hablar de la fe,

¹⁵⁸Cfr., *Ibid.*, IV 296, pp.107-108

¹⁵⁹Recordemos cómo en “Temor y temblor” reconoce la autoridad de Descartes independientemente de no estar de acuerdo con esa investigación de la verdad objetiva; el filósofo racionalista le parece, en contraste con su época desapasionada, un pensador apacible y solitario, y no un “vocienglero vigilante nocturno” porque, la investigación y reflexión deben ser individuales. *Op. cit.*, p.55

¹⁶⁰*Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, *Op.cit.*, IV 207, p.30

Kierkegaard lo hace desde el *poeta*), y lo vasta que es la naturaleza humana. Se trata no de un solipsismo ni de un “huir” del mundo, sino por el contrario, de hacernos sujetos de acción ante los sucesos del mundo y no evadirnos de éste porque, si bien pareciera que esta postura nos orilla al individualismo, en realidad el filósofo y teólogo danés está consciente de su entorno y lo que pretende es recuperar al individuo de entre lo general, su sociedad, sin olvidar que *pertenece ya a ésta*, pero sobre todo, aún en silencio implicarnos en la vida con pasión.

Consideramos pues, que se trata de una alternativa viable que nos permite ante todo, llevar a cabo un examen de conciencia dado que, este silencio es como una voz que retumba frente a quienes viven sumergidos en lo general, que temen asumir su propia vida y angustiarse ante sus propias elecciones y decisiones. El reto es que en esa recuperación de la interioridad e individualidad desde el silencio, se llegue a ser libres por medio de la angustia que provoca el intentar obtener pensamientos propios.

Resulta pertinente retomar también, el trabajo del filósofo francés Jacques Derrida que en su obra “Dar la muerte” aborda el tema del silencio, precisamente a partir de “Temor y Temblor” de Kierkegaard.¹⁶¹ Para el filósofo y teólogo danés, hemos visto ya, el silencio representa la manifestación de la interioridad y lo que Derrida lleva a cabo es, al igual que Kierkegaard, no una exégesis sino una nueva lectura bajo otros “desplazamientos” de modo que, desde su “deconstrucción”¹⁶²revierte ese silencio del individuo de fe que alaba Johannes de Silentio y entonces, plantea que el silencio se da desde la civilización técnica ante su no-responsabilidad por el sacrificio de víctimas que provoca, y sobre todo, una no-responsabilidad por su historia:

¹⁶¹No obstante, reconocemos que ya en otros importantes trabajos se ha reflexionado al respecto del ensayo referido de Derrida. Ver, Luis Guerrero Martínez; *Derrida deconstruye “Temor y temblor”*, en Boletín 9 de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, y “El silencio como contrapunto de la ética. Kierkegaard-Derrida.” En, *¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad*. México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 2009, pp. 201-214. También, María José Binetti; “Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto” en, *Daimon. Revista de Filosofía*, No. 40, Buenos Aires, 2007, pp. 119-130. Por otro lado, M. Dooley; “Murder on Moriah. A paradoxical representation”, *Philosophy Today*, No. 39, 1995, pp. 67-82; *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard’s Ethics of Responsibility*, New York, Fordham University Press, 2001; J. Caputo; *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1987, entre otros.

¹⁶²Ver, Peter Krieger; “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004)” en, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, No. 84, 2004. En su juventud, se hace referencia a que incluso, leyó dicha obra de Kierkegaard, a la que posteriormente hará no una crítica sino que, dado su compromiso filosófico político deconstruirá, es decir, la hará hablar desde otra perspectiva.

¿De qué sufre la <civilización moderna>, en tanto que europea? No que sufra por esta o aquella falta, por esta o aquella ceguera. ¿Por qué sufre simplemente por no conocer su historia, por no asumir la responsabilidad, es decir, la memoria de su historia *como* historia de la responsabilidad?¹⁶³

Al hablar de ese silencio como secreto, como el secreto guardado por un misterio terrorífico, la experiencia del sacrificio¹⁶⁴ el filósofo de la “deconstrucción” se refiere a la obra de Kierkegaard como la ocasión para hablar del silencio y del “temor y temblor” que provoca el sacrificio como un acto que por sus características se oculta y ante el cual se opta por el silencio. Más aún, la evasión de la responsabilidad por ese *otro* sacrificado:

Tiemblo ante lo que excede mi ver y mi saber aún cuando ello me afecte en lo más íntimo, en cuerpo y alma, como se suele decir. Tendido hacia aquello que hace fracasar el ver y el saber, el temblor es efectivamente una experiencia del secreto o del misterio...¹⁶⁵

Derrida nos ofrece otra “versión” sobre el silencio de Abraham ante el sacrificio de Isaac, pero sobre todo, es el pretexto para, a partir del texto de Patočka emitir una reflexión sobre las sociedades actuales, las sociedades “civilizadas” que creando y buscando mantener su propio orden económico, político y social, sacrifican víctimas sin reconocerlo o no asumiendo la responsabilidad de ello. Comentaré Derrida, ese sacrificio lo cometemos todos los días en los diversos montes Moriah del mundo¹⁶⁶ y Kierkegaard da la ocasión para tal reflexión del filósofo francés, como también para la reflexión del presente trabajo:

Primera explicación del temor y temblor, de “Temor y temblor”: se le pide a los discípulos trabajar por su salvación no en presencia

¹⁶³Jacques Derrida; *Dar la muerte*, Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 1ª edic., 2006, p.15. El filósofo de la deconstrucción comienza comentando el trabajo del filósofo checo, Jan Patočka; “Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y porqué”. Dadas sus inquietudes filosófico-políticas Derrida se interesa por el tema de la *responsabilidad* por *el otro* por lo que, cuestiona la no-responsabilidad europea sobre su historia, y es pues que resulta oportuno el pasaje bíblico del sacrificio de Abraham.

¹⁶⁴Cfr., *Ibid.*, p.18. Además aclara que, se ha hecho un mal uso de la traducción de sacrificio pues, en el sentido hebreo *korban* más bien se refiere a “aproximación”. *Ibid.*, p.70.

¹⁶⁵*Ibid.*, p.66.

¹⁶⁶*Ibid.*, pp.81-82.

(parousia) sino en ausencia (apousia) del maestro: sin ver ni saber, sin entender la ley o las razones de la ley [...] Nadie puede hablar con nosotros, nadie puede hablar por nosotros, debemos hacernos cargo, cada uno debe hacerse cargo...¹⁶⁷

Este es el *desplazamiento* efectuado por Derrida al respecto del silencio y que nos es pertinente para nuestra época; un silencio que atenta contra el orden de lo general y que sin embargo, para Kierkegaard representa la singularidad porque, si habla ya no es el “yo-mismo” solo y único; existe una responsabilidad absoluta de los actos del individuo. Para Derrida antes bien, es la ética la que guarda silencio porque, ese silencio no es solamente no responder a los otros o ante los otros, es al mismo tiempo la paradoja y el escándalo, la exigencia ética de la responsabilidad: rendir cuentas de las decisiones propias y responder por los propios actos.¹⁶⁸

Todo ello, dice Derrida, visto desde una “economía general del sacrificio” que renuncia a la retribución medible o cuantificable con respecto a lo que se ofrece en sacrificio pues, en el caso de Abraham, no se encuentra en un intercambio con Dios porque además ni siquiera espera respuesta ni recompensa; se trata de un acto de fe, una “obra del amor” y por eso, guarda el secreto pues igual Dios lo devolverá.¹⁶⁹

Al igual que a Emmanuel Lévinas, a Jacques Derrida también le importa *el otro* y la responsabilidad por él, mientras que, para Johannes de Silentio-Kierkegaard ese otro es Dios, un Dios que permanece oculto, secreto y celoso de la orden que ha dado muy a pesar de lo duro que es sacrificar lo más amado, y también muy a pesar de lo duras que son las palabras de Abraham para llevar a cabo tal sacrificio.¹⁷⁰ Es la paradoja y el escándalo: odiar lo que

¹⁶⁷Ibid., p.68.

¹⁶⁸Ibid., pp.71-73. Por otra parte, es esto lo que Lévinas critica a Kierkegaard; el filósofo lituano exhorta a hablar ante los otros y más aún, asumir *el gesto*: “Entiendo la responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro.” Cfr., Emmanuel Lévinas, “La responsabilidad para con el otro”, en *Ética e infinito*, Trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, La Balsa de la Medusa, p.79.

¹⁶⁹Kierkegaard se refiere a las obras del amor como aquellos actos del hombre llevados a cabo por y para el otro, sin hacerse notar, sin querer un reconocimiento y ser retribuido, por ello veíamos cómo va contra el héroe trágico en “Temor y Temblor”, Ibid., pp.108-119. Cfr. *Las obras del amor*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006. Por otro lado, en “Para un examen de conciencia” Op. cit., son tan importantes Lutero como el apóstol Santiago, esto es; la fe y los actos.

¹⁷⁰“Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme. De hecho, se trata de decidir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro.” Emmanuel Lévinas, *Ética e Infinito*, Op. cit., p.85.

más se ama para poder realizar el sacrificio pues sólo se sacrifica lo que se ama y no lo que se odia, tal y como lo explica Derrida desde su labor deconstructiva: “Debo sacrificar lo que amo. Debo llegar a odiar lo que amo, en el mismo momento, en el instante de darle (la) muerte [...] no en tanto que los odio, sería demasiado fácil, sino en tanto que los amo.”¹⁷¹

Por otro lado, el silencio que resalta la interioridad y subjetividad humana según Kierkegaard, desde la mirada deconstructiva de Derrida se vive cotidianamente, y no desde la subjetividad; es un silencio cotidiano y en particular, el silencio de los sacrificados, pero también de la estructura social sobre sus víctimas, cuando ante las absurdas y contrastantes desigualdades sociales callamos y nos hacemos partícipes de un sacrificio: “...el espectáculo de este asesinato, insostenible en la brevedad densa y ritmada de un teatro, ¿No es al mismo tiempo la cosa más cotidiana del mundo?”¹⁷² En otros casos, somos partícipes directos en la concreción del sacrificio dice Derrida:

...el buen funcionamiento de dicha sociedad no resulta en absoluto perturbado [...] por el hecho de que debido a la estructura y a las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula, y debido a los mecanismos de la deuda exterior y otras disimetrías análogas – esa misma <sociedad> *haga* morir o, diferencia secundaria en el caso de la no-asistencia a personas en peligro, *deje* morir de hambre y de enfermedad a centenares de millones de niños (de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre), sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio.¹⁷³

Silencio y responsabilidad frente al sacrificio Derrida los extrapola a nuestros días, a aquellos sacrificios que realizamos todos los días, en el ámbito personal y familiar en disyunción ante otras obligaciones. Más aún, con respecto a esos otros que conocemos o no, que mueren en cada parte del mundo, por pobreza y enfermedades pero sobre todo, por olvido.¹⁷⁴ El filósofo de origen argelino tiene también como referente la guerra contra Irak; una guerra que guardó silencio por las víctimas que provocó pero también, por el

¹⁷¹Derrida, Op. cit., p.76. La referencia bíblica es *Lucas XIV, 26*.

¹⁷²Ibid., p.97.

¹⁷³Ibid., p.98.

¹⁷⁴Ibid., pp.81-82.

silencio sobre los intereses petroleros y económicos por sobre el costo de vidas humanas, mutilados, presos, riquezas culturales dañadas, etcétera, y podríamos decir de cualquier otra guerra sucedida en alguna parte del mundo pues de acuerdo a Derrida, se trata de asumir la responsabilidad ante el otro, la obligación para con los otros; por ello el tema en “Dar la muerte” es a propósito de la responsabilidad europea por su historia, situación que, por otro lado, intelectuales como Pascal Bruckner contrastará:

El mundo entero nos odia y nos lo merecemos. Esta es la convicción de la mayoría de los europeos, por lo menos de los del Oeste. De hecho a partir de 1945, nuestro continente sufre los tormentos del arrepentimiento. Mientras rumia sus abominaciones del pasado, sólo ve en su larga historia una seguidilla de matanzas, de saqueos que han dado lugar a dos conflictos mundiales, es decir, a un suicidio entusiasta [...] Europa ha combinado de manera inédita el pensamiento calculador y el asesinato...¹⁷⁵

Por mucho tiempo, agrega Bruckner, Europa se ha creído que debe apiadarse de las desgracias del mundo porque se atribuye la responsabilidad de las mismas y se plantea la pregunta de qué puede hacer por los otros, en lugar de plantearse que es lo que los otros pueden hacer por sí mismos. Es decir, se trata incluso de replantear ese “cuidado de sí y de los otros” de la época clásica; al respecto, el mismo autor cita a Derrida con ocasión de los atentados del 11 de septiembre: “En lugar de indignarnos lisa y llanamente con las explosiones, debemos empezar por hacernos preguntas sobre nosotros mismos, por analizarlos sin tabúes.”¹⁷⁶

Jacques Derrida afirmará posteriormente que: “Europa se enfrenta a la necesidad de asumir una nueva responsabilidad. [...]...una Europa que está por venir y que se busca.”¹⁷⁷ Una Europa que según Derrida apunta por un “altermundismo”, no obstante, siguiendo con Kierkegaard y para salir de esta autoacusación europea del hacerse víctima o asumirse como víctima, o asumir responsabilidades por atrocidades del pasado, pues esto sólo es, dice

¹⁷⁵Pascal Bruckner, *La tiranía de la penitencia. Ensayo sobre el masoquismo occidental*, Trad. Emilio Muñiz, Madrid: Ariel, 2008, p.15.

¹⁷⁶Ibid., p.26.

¹⁷⁷Jacques Derrida, *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, Trad. Nicolás Bersihand, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p.39.

Bruckner, un bálsamo efímero,¹⁷⁸ habrá que replantear la responsabilidad a partir del hombre mismo, llevar a cabo un examen de conciencia, sin olvidar que se pertenece a una sociedad de la cual no puede ni debe evadirse, antes bien, como dirá Kierkegaard, asumir una *Lebensanscahaaung* o visión de la vida.¹⁷⁹ Por ello, el silencio y la responsabilidad van más allá de una postura o actitud incluso de corte político en el caso de Derrida; pueden ser, como veremos, una alternativa de comunicación indirecta y más aún, la posibilidad para recuperar la individualidad y subjetividad.

El silencio es responsabilidad para con el otro que, con Kierkegaard es Dios, el Dios del Evangelio de Mateo según lo enfatiza Derrida, que se encuentra en una absoluta disimetría con el hombre: “Dios me ve, ve en el secreto en mí, mas yo no lo veo, no lo veo verme, aunque me ve de frente...”¹⁸⁰ Pero, también el silencio es una comunicación indirecta, un tipo de comunicación que invita a recuperar la interioridad, la existencia y la subjetividad de cada individuo:

Conoce mi propio secreto allí donde yo mismo no lo veo y donde el <conócete a ti mismo> parece instalar lo filosófico en el engaño de la reflexibilidad, en la denegación de un secreto que siempre es *para mí*, es decir, *para el otro*: *para mí* que jamás veré allí nada, y por lo tanto solamente *para el otro* a quien se le entrega un secreto en la disimetría[...] el secreto para mí es aquello que yo no puedo ver; el secreto para el otro es aquello que no se le entrega más que al otro, y que sólo él puede ver.¹⁸¹

Esta comunicación indirecta de la que habla Kierkegaard es mucho más enriquecedora porque ahí puede recrearse la existencia individual con su interioridad. Por ello es que, la ética le parece insuficiente para alcanzar su *Telos* que es el encuentro personal entre Dios y el individuo. Para ello, mucho antes que Jacques Derrida “fragmentará” un texto para explorar aquello que está oculto en el mismo, para plantear otras posibilidades del pasaje bíblico

¹⁷⁸Ibid., p.126.

¹⁷⁹Ya mencionábamos que, desde sus escritos tempranos (“Sobre el concepto de Ironía” y su crítica literaria a “Tan solo un músico” de Hans Christian Andersen, “De los papeles de alguien que todavía vive”) muestra esa inquietud por que cada hombre se forje a sí mismo una visión de la vida propia, es evidentemente la crítica a la influencia de Hegel en la vida cultural danesa, pero representa a la vez, una voz de alerta para hoy día dar cuenta de nuestras responsabilidades.

¹⁸⁰Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Op. cit., p.103.

¹⁸¹Ibid., p.104.

antes mencionado que toma para hablar de la fe como el encuentro del individuo con Dios, sin la mediación de la Iglesia. Va tras las “huellas” antes que el psicoanálisis de Freud, que también dicen algo que se pudo haber omitido, ya sea por una centralización discursiva o por la insuficiencia del lenguaje para exteriorizar todo. Ésta ética no permite el ocultamiento de la interioridad del individuo, antes bien, debe hacerse manifiesta en lo general, volcarse hacia el exterior porque esa es su labor: “...expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general.”¹⁸²

Entonces, el silencio no es necesariamente esa huida del mundo o no-responsabilidad por el otro; el silencio puede ser una comunicación indirecta, poética y musical. Lo importante es llegar a descubrir esa palabra callada que esta dentro de cada individuo y que ella misma contiene el significado de la vida porque, en ese recogimiento y ponderación de la conciencia se logra un crecimiento interior: el individuo con su subjetividad, el individuo con su interioridad, el individuo frente a su existencia y ante la que no puede mentir o engañarse. La existencia dentro de ese “imperio silencioso” que decía sor Juana Inés de la Cruz, se encuentra escondido y eso escondido, es más real que lo que se manifiesta.¹⁸³

Se trata, de acuerdo al “punto de vista” de Kierkegaard, de recuperar de entre esa totalidad el interior del hombre donde hay un orden eterno y divino, donde está solo frente a sí mismo. Por ello es que, la propuesta es reflexionar sobre las sociedades actuales desde Kierkegaard; la intención es conducirnos hacia una crítica de nuestra época con el sustento teórico dado por Kierkegaard y por otro lado, al modo en que sugiere Derrida, “desplazarnos” por diversas posibilidades de reflexión en torno al tema del silencio, pero en especial, lo que más nos atañe: la Verdad y la subjetividad logradas desde el silencio y la interioridad, como aquello de lo que hoy carece nuestra época presente.

Por otra parte, no está de más recordar la serie de artículos publicados por Kierkegaard bajo el nombre de *El Instante* en el último año de su vida, y del cual ya hemos hecho referencia, son para nuestros propósitos oportunos para una crítica actual, aún a pesar de la diferencia de más de 150 años con

¹⁸² *Temor y temblor*, Op.cit., p.639.

¹⁸³ Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, México, Siglo XXI Editores, 1993, p.152.

respecto a la crítica de Kierkegaard a su sociedad. Si bien, con su obra pseudónima, encontramos el sustento teórico acerca de la importancia de la subjetividad, la recuperación de la individualidad de entre la masa y sobre todo, el rescate de la interioridad humana, con sus escritos por él firmados no solamente se confirman estos supuestos teóricos sino además, se puede establecer una semejanza en cuanto a las necesidades de cada sociedad (la de Kierkegaard y la nuestra) y la severa pero muy acertada crítica, atendiendo además a la imperiosa necesidad de no quedarse sólo en la mera enunciación y la postura del crítico que únicamente observa, ese esteta que solo se conforma con contemplar desde su cómoda situación sin arrojarse con pasión a la vida, sin correr riesgos, tal y como sí debe hacerlo el individuo apasionado y existente.

La propuesta es, una construcción del individuo de hoy bajo los supuestos teóricos de Kierkegaard apelando no sólo al llamado futuro de la filosofía sino a las necesidades de nuestra época; sociedades tecnológicamente desarrolladas pero carentes del impulso para reconocer su subjetividad, de recuperar su interioridad de entre la sociedad para entonces sí plantearse lo que es su propia concepción de la vida y de su propia vida, para *no dejarse vivir* sino para asumir el reto de vivir. Pero además, desde esa perspectiva kierkegaardiana que va más allá del existencialismo pesimista y sumergido en el desencanto del mundo asociado sobre todo, a los filósofos franceses de los años 40's y 50's; con ironía inquieta y reta a buscar esa posibilidad existencial en que cada uno logre consolidar la propia concepción de la vida, en donde uno aprehenda el auténtico sentido del vivir y entonces, de verdad ya no utilizar la mentira como un "bálsamo" frente a las sociedades actuales sino que, aún ante ese desencanto se asuma una actitud.

El reto contra el desencanto del paradigma de la Ilustración como lo ha sido la razón, es indagar desde la interioridad humana, como aquel precepto antiguo: "conócete a ti mismo" para llegar a ser libres aún a pesar de la angustia que pueda provoca el buscar obtener pensamientos propios, y esa real posibilidad de buscar el silencio, no como "fuga" del mundo sino como una comunicación indirecta, tal y como lo propone Kierkegaard el poeta de lo religioso, el escritor cristiano, el individuo con su interioridad y subjetividad, igual que como lo manifiesta Ramón Xirau en el siguiente pasaje:

“Hay que regresar a lo ilimitado, lo silencioso por impronunciable, para saber que este silencio imponderable es también la palabra misma que nos pondera. Hay que regresar a nosotros mismos, para oír el verdadero decir de la palabra: su decir anunciado, pronunciado y callado. Allí lo que san Juan llamó la soledad sonora, la música callada”¹⁸⁴

Es en tal comunicación indirecta que puede recuperarse la existencia y subjetividad, aquello que también somos: no sólo el individuo que piensa sino también que existe y cree. Como una voz que retumba frente a quienes viven sumergidos en lo general, porque temen asumir su propia vida y angustiarse ante sus propias elecciones y decisiones. Porque durante mucho tiempo se creyó que bastaba con la capacidad de razón y su aplicación en la ciencia y la técnica, para sólo así lograr el progreso en todos los ámbitos y que sin embargo, tal despliegue de racionalidad instrumental nos deja a algunos en un estado de ascesis, estado necesario para de nuevo volver a las preguntas del pasado, hechas ya por un *visionario* de la Ilustración: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? y más aún, ¿Qué es el Hombre?¹⁸⁵

Porque la capacidad de razón no sólo desde su aplicación instrumental debería permitirnos el reconocimiento de nuestra finitud y fragilidad, como bien lo hemos visto a lo largo del presente trabajo desde la obra de Kierkegaard. Es importante la acción y aunque en el intelectual danés no lo es explícitamente en el ámbito político y/o social, se sobreentiende que para llegar a ello, es necesario primero actuar desde nuestra interioridad y no sólo basados en conocimientos objetivos que, sin duda son básicos para ese posterior actuar político. Así, Kierkegaard queda lejos de ese existencialismo posterior a su época del cual se le fija como fundador, de la también llamada “Filosofía de la crisis”¹⁸⁶ Lo relevante para nuestros fines es, con Kierkegaard y la tradición clásica que pondera el examen de conciencia y el cuidado de la existencia individual, conocernos a nosotros mismos en profundidad y *sin temor* hacia nuestra propia existencia, además de contemplar lo terrenal con valor, con

¹⁸⁴Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, Op. cit., p.151.

¹⁸⁵Immanuel Kant, *Critique of pure reason* (1781), Trad. Kemp, N., New York: Macmillan, 1973, p.635.

¹⁸⁶Norberto Bobbio, *El existencialismo*, Trad. Octavio G. Barreda, México: FCE, 1994.

templanza, por muy duro que parezca y sólo entonces la vida efectivamente tendrá un sentido.

Kierkegaard nos ofrece una lección de vida en su propia existencia, no normativa o generalizable pero que revela la crisis de su época y que, no sólo no la evade sino que además incita a que cada uno asuma una actitud. Por ello nos remonta a Sócrates y el oráculo de Delfos para fortalecer nuestra existencia desde la interioridad, como si en todo hombre hubiese un *imperativo categórico interno* bajo el que debe actuar desde su individualidad, más allá de fines y medios; de lo social y lo político; de lo objetivo y racional-científico. Es desde la subjetividad, interioridad y silencio que se puede contemplar y describir el mundo de otra manera, mucho más enriquecedora de todo aquello que se presenta a la existencia humana para disfrutarla, asombrarse y vivirla. Desde la visión interna del individuo apasionado por la vida, como nos lo sugiere el joven Kierkegaard:

...no le pertenece a la ciencia que yo pueda contemplar en una sola flor el mundo entero, o escuchar las múltiples señales que la naturaleza ofrece a la vida humana, o asombrarme de los audaces diseños a mano del firmamento, o que por ejemplo, ese sonido natural de Ceylon me recuerde los tonos del mundo del espíritu, o que la partida de las aves migratorias me recuerde la nostalgia más profunda del corazón humano.¹⁸⁷

Entonces es que, la razón se erige no sólo como facultad humana sino además, como un “procedimiento” según ya arriba se mencionó, aunque de modo general con los teóricos críticos de la Ilustración, para llegar a dominar lo natural y controlar lo social, y que no obstante, aunque en sus inicios dicho proyecto era “ilustrar” para emancipar tal y como perfilan los mencionados intelectuales (aunque ya antes había vislumbrado Kierkegaard) se trata, podemos hoy rectificar, más bien de una “triumfal calamidad”¹⁸⁸ y sin embargo, tampoco se trata de dirigirnos bajo un exacerbado optimismo y esperanza contra la Modernidad que ha evidenciado la “dádiva de razón” que se nos ha otorgado:

¹⁸⁷ *Diarios*, I A 72, Op. cit. p.76.

¹⁸⁸ Horkheimer y Adorno, *Concepto de Ilustración*, en “Dialéctica de la Ilustración”, Trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 2005, p.59.

Los profetas que nos dicen que esta resolución de la modernidad ha sido un fracaso, son muchos. Aseguran que los desastres de la historia reciente han demostrado que la razón humana es presa de fuerzas más ocultas o de misterios más elevados; que no son de fiar los hombres cuando eligen sus propios valores; que la historia sigue una trayectoria que el ser humano no puede comprender ni dominar.¹⁸⁹

Más bien, en ese sentido habrá que revisar como sugirió Charles Frankel, qué ideas sobre la experiencia del pasado se pueden utilizar sensatamente, y qué esperanzas nos podemos permitir pero, de manera razonable.¹⁹⁰ No todo está perdido, esto porque, tal potenciación de la razón viene desde la modernidad cartesiana y ahora con el capitalismo bajo la forma de racionalidad instrumental; nuestro mundo globalizado ha invadido y subsumido la individualidad e interioridad; lleva a perder al individuo en la generalidad, y así como en la época de la “industria cultural” en que el artista y el genio desaparecen además de que se *estetiza* la vida cotidiana; en la nuestra hay una preocupación por la “masificación” de los individuos en una sociedad muy particular, en que pareciera, como en la de Kierkegaard o más aún, de la Ilustración, es necesario salir de esa “tutoría” y decidir por sí mismos; esto es, en términos de Kierkegaard, una época presente en que los individuos deben ya emerger de entre la masa y dejar de conducir su vida bajo los diversos ámbitos sólo por un *sistema* cuando ya hemos reflexionado que, la vida tiene un mayor y grato sentido cuando se le mira desde su real valor, cuando descubrimos que el real valor del hombre es la existencia. Una existencia fundada en aquello que cada uno quiere para sí como su propio proyecto de vida.

Ahora bien, habría que hacer énfasis en que aún cuando de fondo puede verse el presente trabajo desde una perspectiva de crisis de las sociedades de nuestra época presente, hay que considerar que no sólo se trata de una crisis objetiva (lo político, económico y social), sino también, y principalmente subjetiva, en muchos casos alentada por la primera. Pero la segunda se refiere a lo que es objeto de reflexión en el presente trabajo; la crisis interna del

¹⁸⁹Charles Frankel, *En defensa del hombre moderno*, Trad. Andrés M. Mateo, México: Limusa, 1964, p.14

¹⁹⁰Ibidem

individuo, y al final, la crisis de la realidad del hombre ante su experiencia espiritual y religiosa: la fe que no se empata con la realidad objetiva, que no puede explicarse o mostrarse sino que, es necesario experimentar cada uno, como individuo existente y con entera pasión. Relación difícil que, nos plantea la otra crisis, la de la propia religión, la de la experiencia religiosa pues diría Leibowitz, se trata de aquella en que: “No hay relación armónica entre la condición religiosa del hombre y su condición natural, y la conciencia de este hecho es en sí la fe misma.”¹⁹¹

Por supuesto que, la visión de Kierkegaard va dirigida hacia el ámbito religioso: el auténtico cristianismo. No obstante, hay una invitación a cuestionarse sobre el sentido de la existencia; preocupación que se da no sólo en momentos de crisis como acusan quienes van contra una corriente existencialista a la que Kierkegaard no pertenece (y no le hubiera gustado pertenecer), el hombre en tanto se “mire en el espejo” y se encuentre en su interioridad, continuará preguntándose por cómo se debe vivir, cómo se debe decidir adecuadamente y más aún, qué sentido tiene todo ello, qué sentido tiene la existencia.

¹⁹¹Yeshayahu Leibowitz, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, México: Taurus, 2000, pp.33-34.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Directas

1. Sören Kierkegaard; *Diarios. Volumen I, 1834-1837*, Trad. María José Binetti, México: Universidad Iberoamericana Cd. De México, "Colección papeles de Kierkegaard" 1ª. edic., 2011.
2. "De los papeles de alguien que todavía vive" (1838); en *Escritos 1*, Trad. Darío González y Begonya Saez, Madrid: Trotta, 1997.
3. *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna (1843)*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Gredos, 2010
4. *Diario de un seductor (1843)*, Ramón Alvarado Cruz, México, Casa Juan Pablos, 2000
5. *Temor y Temblor (1843)*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Gredos, 2010
6. *Johannes Climacus o El dudar de todas las cosas (1843/Póstumo)*; Trad. Patricia Carina Dip, Buenos Aires: Editorial Gorla, 2007.
7. *Prefacios. Muestrario de escritos (1844 e inédito, respectivamente)*, Trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2011.
8. *In vino veritas. La Repetición (1845)*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Guadarrama, 1961.
9. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2001.
10. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas (1846)*, Trad., Nassim Bravo Jordán, México, Universidad Iberoamericana Santa Fe, 1ª edic., 2009.
11. *La época presente (1846)*, Trad. Manfred Svensson, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001.
12. *Las obras del amor (1847)*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
13. *Mi punto de vista (1848/Póstumo)*, Trad. José Miguel Velloso, Buenos Aires: Ediciones Aguilar, 1980.
14. *Los lirios del campo y las aves del cielo (1849/Póstumos)*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007.
15. *Para un examen de conciencia y ¡Juzga por ti mismo! (1852/Póstumo)*, Trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008.

16. *El Instante (1855)*, Trad. Andrés Roberto Albertsen, Madrid: Trota, 2006.

Fuentes Complementarias

1. Abbagnano, Nicola; *Introducción al existencialismo*, Trad. José Gaos, México: FCE, 1980.
2. Binetti, Ma. José; *Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto*, en "Daimon. Revista de Filosofía", Buenos Aires, Núm. 40, 2007.
3. ----- "La Influencia de Kierkegaard en la Filosofía Contemporánea (Siglos XX y XXI)" en, *Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*; Coord. Luis Guerrero Martínez, México: Universidad Iberoamericana, 2009, pp.331-345.
4. Bobbio, Norberto; *El Existencialismo*, Trad. Octavio G. Barreda, México: FCE, 1994.
5. Bravo Jordán, Nassim; "Sobre la verdadera formación del poeta: Una pequeña querrela en contra de Hans Christian Andersen." en, *Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*; Op. cit., pp. 241-263.
6. Bruckner, Pascal; *La tiranía de la penitencia. Ensayo sobre el masoquismo occidental*, Trad. Emilio Muñiz, Madrid: Ariel, 2008.
7. Colodro, Max; *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, México: Siglo XXI editores, 2004.
8. Colomer, Eusebi; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona: Herder, 1995. T. III, pp.27-90.
9. Collins, James; *El pensamiento de Kierkegaard*, Trad. Elena Landázuri, México: FCE, 1976.
10. Derrida, Jacques; *Dar la muerte*, Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 1ª edic., 2006.
11. ----- *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, Trad. Nicolás Bersihand, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
12. Franco Barrio, Jaime; *Kierkegaard frente al Hegelianismo*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.
13. Frankel, Charles; *En defensa del hombre moderno*, Trad. Andrés M. Mateo, México: Limusa, 1964

14. Gadamer, Hans Georg; *La idea de la lógica de Hegel*, en “La Dialéctica de Hegel”, Madrid: Cátedra, 1994.
15. Grimault, Marguerite; *Kierkegaard. Par Lui Même*; París: Aux Editions du Seuil, “Ecrivains de Toujours”, 1962.
16. Guerrero Martínez, Luis; “Un punto de encuentro: El pensador reflexivo y la crítica al academicismo” en, *Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, Op. cit., pp.313-329.
- 17.----- *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana Santa Fe, 2004.
18. Hannay, Alastair; *Kierkegaard: Una biografía*; Trad. Nassim Bravo Jordán, Universidad Iberoamericana Santa Fe: México, 1ª edic., 2010,
19. Hegel, G.W.F.; *La ciencia de la lógica*,
20. ----- *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, México: FCE, 2000
21. Heidegger, Martin; “La época de la imagen del mundo” (1938), en; *caminos de bosque*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp.63-90.
22. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor; “Concepto de Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 2005
23. Jaspers, Karl; *La fe filosófica*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 2ª ed., 1968.
24. Jolivet, Regis; *Las doctrinas existencialistas*, Trad. Arsenio Pacios, Madrid: Gredos, 1976.
- 25.----- *Introducción a Kierkegaard*, Madrid: Gredos, 1980.
26. *Kierkegaard Vivo*, Trad. Andrés Pedro Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 3a. ed., 1980.
27. Larrañeta, Rafael; *La lupa de Kierkegaard*, Salamanca: San Esteban, 2002.
28. Lévinas, Emmanuel; “La responsabilidad para con el otro”, en *Ética e infinito*, Trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, La Balsa de la Medusa, 3ª edic., 2008.
29. Urdanibia, Javier (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona: Anthropos, 1990.

30. Vardy, Peter; *Kierkegaard*, Trad. Maite Solana, Barcelona: Herder, 1996.
31. Wahl, Jean; *Historia del existencialismo*, Trad. Bernardo Guillén, Buenos Aires: Editorial la Pléyade,
32. Xirau, Ramón; *Palabra y silencio*, México: Siglo XXI Editores, 1993.