

29



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

TESIS DONADA POR
D. G. B. - UNAM

LA CONCIENCIA DESGARRADA:
HEGEL Y KIERKEGAARD.

T E S I S I N A

Para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a ;

LUIS RIEFKOHL HENRICHSEN

1982



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.

I N D I C E

	PAG.
INTRODUCCION GENERAL	1
PRIMERA PARTE LA CONCIENCIA DESGARRADA EN HEGEL.	
INTRODUCCION	9
I. SUJETO Y SUSTANCIA	13
II. CONCIENCIA	21
III. AUTOCONCIENCIA	30
IV. ESPIRITU	48
V. RELIGION	65
SEGUNDA PARTE LA CONCIENCIA DESGARRADA EN KIERKEGAARD.	
INTRODUCCION	72
I. EL PROCESO DE INDIVIDUACION EN EL PAGANISMO GRIEGO	81

II. EL PROCESO DE INDIVIDUACION EN EL CRISTIANISMO - (1a. Parte)	93
Culpa y Libertad	95
La Conciencia de la Culpa	110
III. EL PROCESO DE INDIVIDUACION EN EL CRISTIANISMO - (2a. Parte)	128
La " Angustia del Bien " y la "Angustia del Mal" ..	130
La Fe	134
CONCLUSION	148
BIBLIOGRAFIA	158
CITAS BIBLIOGRAFICAS	162

INTRODUCCION GENERAL

El problema principal que se trata en esta investigación es el del dolor y el sufrimiento humano. El sufrimiento y el dolor no son por supuesto un privilegio exclusivo del hombre; también los encontramos en otros seres naturales. Sin embargo el hombre, en tanto que es un ser consciente, sufre de una manera esencialmente distinta a la de cualquier otro ser del mundo natural. El hombre sufre, por decirlo así, conscientemente, tiene conciencia de su sufrimiento, y a esto se debe, entre otras cosas, que el sufrimiento sea para él un problema.

Pero no un problema cualquiera sino uno central, vital. El sufrimiento es una parte esencial de nuestra existencia, tan esencial que si es posible encontrarle un sentido a esta última, tenemos que comenzar por encontrar un sentido a nuestros sufrimientos. Así, el sentido de la vida se encuentra íntimamente ligado al del sufrimiento.

Por otro lado, no se trata aquí tan solo de que el hombre tiene conciencia de que sufre, sino más bien de que sufre porque tiene conciencia. En algún lugar de su obra Dostoiévsky afirma que " el sufrimiento es la causa de la conciencia " (1). Nosotros podríamos completar esta oración diciendo que la conciencia es la causa del sufrimiento. Sin to

mar el término 'causa' en un sentido estricto, podemos afirmar que existe un vínculo muy estrecho entre conciencia y sufrimiento. Cuántas veces en la vida real no hemos podido observar como el sufrimiento lleva al hombre a un nivel superior de conciencia, o, cómo entre más consciente se encuentra un hombre de su realidad y de sí mismo más sufre. Y no es casualidad que continuamente se asocie la ausencia de sufrimiento a estados primitivos de conciencia tales como la niñez, las comunidades primitivas, el 'buen salvaje', etc. Ahora bien, ¿ cómo explicamos esta relación entre conciencia y sufrimiento ?

Para analizar la relación que existe entre conciencia y sufrimiento es necesario atender a la estructura básica de la conciencia. La conciencia siempre implica una bipolaridad entre un sujeto y un objeto, entre un sujeto que está consciente y aquello de lo que éste está consciente (el objeto). La conciencia traza una línea divisoria entre lo que soy y lo que no soy; todo aquello de lo que me encuentro consciente es un otro distinto de mí. Esto vale tanto para la conciencia de la realidad exterior como para la que tengo de mí mismo. Aún en este último caso, en la conciencia de sí mismo, el hombre ha experimentado este desdoblamiento propio del ser consciente. De este modo, por la conciencia, el hombre se diferencia respecto a los demás hombres, del mundo (tanto

social como natural) y de sí mismo.

Pero mediante la conciencia el hombre no solo se diferencia de la realidad y de sí mismo sino que también capta una realidad escindida, diferenciada, de la que él mismo forma parte. Es así como distingue, por ejemplo, entre el bien y el mal, la vida y la muerte, el amor y el odio, la razón y los instintos, etc.

Ahora bien, el sufrimiento propiamente humano es el que experimenta dolorosamente esta dualidad propia del ser consciente. No es casualidad que ya en los comienzos de la historia humana se haya visto la irrupción del sufrimiento y la muerte en la vida del hombre como consecuencia de su capacidad para distinguir entre el bien y el mal. Y es que la dualidad propia de la conciencia debe concebirse ante todo como conflicto, como oposición, como tensión entre los extremos que ella distingue. De este modo podemos observar a lo largo de la historia humana la constante lucha del hombre por afirmar su identidad frente a los otros hombres, el conflicto entre su razón y sus instintos, entre sus sentimientos positivos y sus sentimientos negativos, etc., y cómo todos estos conflictos son el origen del sufrimiento humano. Vemos pues, cómo la conciencia implica separación y cómo esta última es experimentada por el hombre como conflicto, como oposición, y en consecuencia como sufrimiento. El término

que emplearemos de este momento en adelante para designar esta relación entre conciencia y sufrimiento será el de 'conciencia desgarrada'. La conciencia desgarrada será así la que experimente dolorosamente las distintas oposiciones que resultan del ser consciente del hombre.

El estar consciente implica pues, encontrarnos separados del mundo y de nosotros mismos, poder distinguir entre el bien y el mal y tener que elegir entre el uno y el otro, distinguir entre la vida y la muerte y angustiarnos frente a la posibilidad de esta última, percatarnos de nuestro sufrimiento, sufrir por el sufrimiento pasado y temer el sufrimiento futuro. En fin, la conciencia implica al sufrimiento. Pero por otro lado, la conciencia es la perfección del hombre, lo que lo hace ser tal. La realización del hombre es la de la conciencia y es, por tanto, inconcebible sin el sufrimiento. Recuerdo aquí otras palabras de Dostoievsky: " La única cosa que me angustia, nos dice, es está: no ser digno de mis sufrimientos " (2). Volvemos así a las primeras líneas de esta introducción en las que afirmábamos que para dar un sentido a la existencia humana era necesario encontrar un sentido al sufrimiento.

En esta investigación expondremos las ideas de dos autores que se han ocupado de la conciencia desgarrada: Hegel y Kierkegaard. Los hemos escogido porque son dos filósofos

para quienes el problema del sufrimiento humano es central, y para quienes el sentido de la existencia humana depende - en última instancia de que se pueda encontrar un sentido al sufrimiento humano. Ambos pensadores relacionan a la conciencia con el sufrimiento, y ubican a ésta dentro de un proceso en el que el hombre toma progresivamente conciencia de - las distintas oposiciones que constituyen la existencia humana y en el que nos muestran cómo entre más consciente se encuentra el hombre de su realidad y de sí mismo, más profunda es su experiencia del sufrimiento. Por otro lado, tanto el pensador danés como el alemán, no sólo nos muestra a la conciencia como desgarrada sino que también logran encontrarle un sentido a este desgarramiento. Así, como veremos, Hegel nos hablará de una superación histórica de la conciencia desgarrada, superación que se da en el momento en que - el hombre toma conciencia de su ser colectivo y su ser natural, en el momento en que deja de ver al mundo como un otro extraño. Kierkegaard, por su parte, nos mostrará a la conciencia desgarrada como el modo de existencia propio del cristianismo, en el que el sufrimiento es el camino que todo hombre tiene que seguir para llegar a Dios.

Pero no sólo hemos escogido a estos dos pensadores - porque se ocupan del sufrimiento humano, sino también porque representan dos formas radicalmente opuestas de la com-

prensión de la conciencia desgarrada. Esto ya puede vislumbrarse en lo poco que hemos adelantado acerca de sus respectivos pensamientos: mientras que para Hegel la superación de la conciencia desgarrada se da en este mundo, en la historia, para Kierkegaard es imposible pensar en una superación temporal de la conciencia desgarrada. Para el primero el sufrimiento adquiere un sentido en relación a un mas acá, y para el segundo en relación a un mas allá. Ahora bien, el hecho de que estemos ante dos comprensiones opuestas de la conciencia desgarrada es importante porque va a ser esta misma oposición la que nos permita realizar un análisis comparativo en el que la posición de cada uno de estos autores podrá comprenderse mejor a la luz del pensamiento del otro. A esto se añade el hecho de que el pensamiento mismo de Kierkegaard puede entenderse como una reacción frente a la filosofía hegeliana. Finalmente consideramos importante el análisis del pensamiento de estos dos filósofos porque con ellos se originan dos grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Hegel es uno de los grandes inspiradores del socialismo moderno, de la idea de que la superación de los conflictos que constituyen la existencia humana depende en gran parte de que el hombre se identifique con su ser colectivo. Kierkegaard por su parte es uno de los principales teóricos del individualismo moderno. Para él, el sufrimiento humano es un problema individual y sólo puede adquirir sentido en una es-

tricta oposición entre el individuo y su colectividad. Veamos pues que nos dicen estos dos pensadores acerca de la conciencia desgarrada.

PRIMERA PARTE

LA CONCIENCIA DESGARRADA EN HEGEL

INTRODUCCION

En la primera parte de este trabajo trataremos de explicar lo que Hegel entiende por conciencia desgarrada. En términos generales podríamos decir que para este autor la conciencia desgarrada es la conciencia que ve al mundo, ya sea natural o humano, como un otro que le es extraño. De hecho la conciencia es siempre conciencia de un otro, de algo que no soy yo, y por lo tanto siempre implica una dualidad entre un sujeto y un objeto. La conciencia desgarrada experimenta esta dualidad como desgarramiento. Pero no siempre la experimentará así, sino tan sólo cuando vé a su objeto, al mundo, como algo extraño de lo que se encuentra separada y en lo que no se reconoce. Para emplear una imagen hegeliana, la conciencia es desgarrada cuando no se encuentra en el mundo como en su casa sino en el exilio. En cambio, cuando el ser humano ve al mundo como algo que es igual a él, cuando se vé a si mismo en la naturaleza y el mundo humano que le rodean, deja de sentirse como un extraño en él. Pero para que esto último sea posible es necesario que el sujeto consciente sea igual a la naturaleza que lo rodea y que el mundo en que vive sea su expresión.

Ahora bien ¿ si el sujeto y su mundo son iguales, cómo es que lo vé como un otro extraño? Para Hegel la conciencia

cia de la identidad entre el sujeto y su mundo es el resultado de un largo proceso que es la historia. Para continuar con imágenes características de Hegel y de su tiempo, la historia será una especie de peregrinaje o viaje que lleva al hombre de nuevo a "casa" semejante al de Odiseo quien recorre un mundo extraño y lleno de peligros para retornar nuevamente a Itaca, o a un via crucis que lleva a través del sufrimiento a la unión con Dios. La conciencia surge en la naturaleza y en un primer momento la vé como algo distinto de ella; el hombre se separa de su colectividad y ya no se reconoce en sus valores y leyes. Para que el hombre tome conciencia de su identidad con la naturaleza y para que tome conciencia de que el mundo social es su expresión es necesario que primero se separe de ellos. Así, la historia es un proceso que parte de la unidad inconsciente entre el hombre y su mundo y que pasando por la oposición entre ambos culmina en su unidad consciente. Hegel trata de encontrar un sentido a la conciencia desgarrada, al dolor y al sufrimiento, a la aparición del mal y la división en el mundo, y por ello ve en ellos un "mal necesario" para la realización del hombre.

Comenzaremos esta primera parte con un análisis del problema de la identidad hegeliana entre sujeto y objeto. A continuación veremos distintas formas en que surge el objeto

como algo extraño para el sujeto. Finalmente veremos cómo - para Hegel este proceso en el que el individuo llega a la - identidad con su mundo encuentra su representación en la re- ligión cristiana.

I. SUJETO Y SUSTANCIA

En las primeras páginas de la Fenomenología del Espíritu Hegel señala que su sistema tratará de justificar que lo verdadero no solo se aprehende como sustancia sino también como sujeto. Para él, la identidad entre sujeto y sustancia no es la del Dios trascendente que se piensa a sí mismo según la tradición cristiana. Tampoco es la de la concepción de Spinoza, para la que la conciencia humana es un modo del atributo del pensamiento de la única sustancia, Dios o la naturaleza. A pesar de que la visión del filósofo alemán se acerca más a esta última difiere esencialmente de ambas concepciones en tanto que propone una concepción dinámica de dicha identidad, a saber, la de una sustancia que se escinde a sí misma en la conciencia para más tarde superar esta escisión en la identidad del sujeto y la sustancia.

Para Hegel, al igual que en Spinoza, la conciencia (que es conciencia humana), no es distinta de la sustancia. Es la sustancia en tanto que conciencia. Sin embargo, para el primero esta identidad no es en un primer momento algo de lo cual el sujeto esté consciente. El surgimiento de la conciencia implica más bien la no identidad entre el sujeto y la sustancia, misma que, desde la perspectiva de la sustancia es su escisión respecto a sí misma. Se trata, nos dice

Hegel, de " una desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto que es también y en la misma medida, la desigualdad respecto a sí misma " (3). Se trata pues de una identidad que es el resultado de un largo proceso en el que el hombre toma conciencia de la ella, esto es, donde la sustancia en tanto que sujeto se conoce como idéntica a sí misma. Pero este conocimiento sólo es posible en tanto que lo es de algo, que por decirlo así, ya estaba allí (la identidad del sujeto y la sustancia). De este modo, la escisión introducida por la conciencia, por la que la sustancia aparece como algo opuesto respecto del objeto, es superada en la conciencia de la no separación respecto a este objeto, lo que a su vez sólo es posible porque el sujeto y la sustancia son idénticos.

Tenemos pues tres momentos de este desarrollo: la unidad (abstracta) de la sustancia consigo misma (entendida ya sea como inconsciencia ya como una forma de conciencia primitiva en la que el hombre aún no se diferencia de su mundo, y que ha de desarrollarse) la escisión entre la conciencia y la sustancia, y la unidad consciente de la sustancia consigo misma. Esto tres momentos corresponden a lo que Hegel llama la identidad, la no identidad, y la identidad de la identidad y la no identidad. Podemos a su vez apreciar la conexión interna entre ellos en la que se nos muestra cómo la identidad

consciente entre sujeto y sustancia no es posible sin el momento de la no identidad que implica la conciencia y sin la identidad anterior de la sustancia consigo misma.

" La sustancia, dirá Hegel, es además el ser que en verdad es sujeto, o lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación del devenir otra consigo misma. Es en cuanto su jeto, la pura negatividad, y es cabalmente por ello el desdo blamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o refle xión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal, o una unidad inmediata en cuando tal. Es el de vevenir mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fín " (4). En esta cita de Hegel está afirmada la unidad real (wirklich) de la sustancia y el sujeto - como el ponerse a sí misma, como la oposición entre ambos. - Con esto nos quiere decir que la identidad es real solamente ahí donde incorpora la negación de la unidad originaria o in mediata, esto es, de la identidad abstracta o no desarrollada. A este dinamismo por el que la sustancia deviene cons - ciente y por el que se niega a sí misma le llamará Hegel 'ne gatividad'.

Pero la negatividad no solo representa el movimiento por el cual el sujeto se niega a sí mismo al poner su objeto, sino que es también el retorno a sí mismo, por la negación, de aquél. Así, la negatividad es tanto "el desdoblamiento de lo simple" como "la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición". No solo lleva a la negación de la unidad originaria sino también a su restauración en una igualdad en la que el sujeto se relaciona consigo mismo a través de su ser otro. De este modo, este doble movimiento de lo negativo no sólo distingue sino que también reconcilia a los opuestos en un movimiento que va de una unidad indiferenciada a una diferenciada, en una especie de "círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin".

Por otro lado, Hegel afirma que la identidad solo es real (wirklich) y verdadera (wahre) en tanto que incorpora la oposición. Con esto nos quiere decir que esta igualdad sólo es real y verdadera como resultado, al final, cuando el sujeto es consciente de la misma. La unidad originaria es, por contraste, abstracta en el sentido de que aún no ha sido realizada, donde por realizar se entiende, no solamente el movimiento que la niega en el ponerse a sí mismo del sujeto sino también la negación de esta negación. Así, el análisis de la identidad y la no identidad en términos de

la doble negatividad nos lleva a su análisis en términos de esencia.

La unidad inmediata y originaria entre sujeto y objeto es abstracta, o en esencia, en tanto que no se ha desarrollado. Para explicar esto podemos tomar un ejemplo que da Hegel acerca del embrión humano: " si bien es cierto, nos dice, que el embrión es en sí un ser humano, no lo es sin embargo para sí, pero para sí sólo es el ser humano en cuanto razón cultivada que se ha hecho lo que es " (5). El embrión es pues tan sólo en sí, o en esencia un ser humano, pero sólo podemos decir que lo es real y verdaderamente cuando ha realizado su esencia, cuando se ha hecho lo que es, y es en ese hacerse lo que es, en el que tomó conciencia de lo que es, en el que deviene para sí.

En el fondo de este análisis nos encontramos con la noción hegeliana de la realidad como desarrollo o realización de una forma o esencia, de una realidad que deviene lo que es. En esta noción nos encontramos así mismo la idea de una finalidad en la realidad, a saber, que la esencia se desarrolle y actualice. Tenemos pues que la realidad (y esto incluye la realidad humana) es un proceso que va desde la esencia abstracta o no desarrollada a la esencia realizada y desarrollada y cuyo fin es precisamente esta realización de lo que es.

Hegel ejemplifica en varias ocasiones esta idea de una realidad que deviene lo que es, con el devenir de los seres naturales. Dicho devenir es un movimiento cíclico que va de la unidad abstracta y no desarrollada del ser orgánico a su unidad real y desarrollada, y en el que la esencia abstracta tiene que ser negada en sus determinaciones particulares para ser realizada. Así, por ejemplo, la semilla tiene que ser negada en este árbol cuyo desarrollo culmina nuevamente en la identidad del fruto cuyas semillas darán a su vez lugar a un nuevo árbol. Vemos pues cómo la esencia es negada en sus determinaciones particulares y cómo éstas a su vez son negadas nuevamente en lo que constituye un ciclo "donde el resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es el fin " (6).

En el mundo humano o espiritual podemos apreciar un movimiento similar, sólo que aquí la realización de la esencia se encuentra mediada por la conciencia y la voluntad. El hacerse lo que es del espíritu, no es independiente de su conciencia de lo que es. Para que el espíritu o sujeto llegue al conocimiento de lo que es tiene que hacerse lo que es. Este hacerse lo que es del espíritu, es la historia y en ella llega al conocimiento de lo que es.

Ahora bien, la determinación propia del espíritu (lo que es) es la libertad. Hegel entiende la libertad como la

capacidad del sujeto de determinarse a sí mismo, como autonomía. Sólo puede haber autonomía allí donde el sujeto no se encuentra determinado por algo exterior. Por lo tanto, sólo es libre el sujeto cuyo mundo es su expresión. El hombre sólo se conoce como libre en el momento en que es consciente de su identidad con el mundo. Sin embargo, para que esto sea posible es necesario que el sujeto vea a su objeto como un otro extraño y no como algo que él mismo ha puesto. Al igual que en el caso del individuo orgánico, la realización de la esencia del hombre requiere de la negación de la misma, en el sentido de que sólo puede realizarse en un contenido particular, en este pueblo u hombre, en este momento de la historia. Así, en la historia, el sujeto llega al conocimiento de lo que es y la finalidad y sentido de la historia es justamente éste, que el hombre llegue a la conciencia de lo que es.

En las Lecciones sobre Filosofía de la Historia Hegel distingue el devenir natural del espiritual y resume lo que hasta este momento hemos dicho de la siguiente manera: " De este modo, dice, se produce el individuo orgánico a sí mismo: se hace a sí mismo lo que es en sí mismo. (Del mismo modo el Espíritu es aquello que él mismo hace de sí u hace de sí lo que es en sí). Este desarrollo entre el concepto y su realización se da aquí de una manera no mediada, sin

oposición con el Espíritu sucede de otra manera. El tránsito de sus determinaciones a su realización se encuentra mediado por la razón y la voluntad Así, el Espíritu se encuentra en su oposición consigo mismo, se tiene a sí mismo como el verdadero enemigo a quien tiene que superar; lo que en el desarrollo de la naturaleza es un tranquilo acaecer, es en el Espíritu una dura e interminable lucha consigo mismo, lo que el Espíritu quiere alcanzar es su concepto, pero él mismo se lo oculta y goza en este su extrañamiento (Entfremdung) " (7). De este modo podemos ver cómo, mientras que el devenir natural es un tranquilo acaecer, la historia, que es el devenir humano, es una ardua lucha del Espíritu consigo mismo por llegar a ser y conocer lo que es. Para que esto sea posible es necesario que el Espíritu se oponga a sí mismo, se vea como algo extraño con lo que tiene que luchar. Esta oposición está dada para Hegel por la conciencia y la voluntad: como ya vimos al comienzo de esta sección el sujeto es idéntico a la sustancia, pero para que llegue a la conciencia de esta identidad tiene que oponerse a ella, tiene que verla como algo distinto de él. La conciencia es en un primer término negación, desdoblamiento entre sujeto y objeto, negación de sí misma en el otro. Sólo más tarde reconoce a este objeto como su objeto y es retorno a sí misma a través de él. La oposición entre sujeto y

sustancia y la reconciliación entre ambas es vista por Hegel como la lucha del Espíritu por llegar al conocimiento de sí mismo. Esta escisión entre sujeto y objeto es experimentada por la conciencia como un doloroso desgarramiento, y la historia es la lucha del hombre por superarlo.

Así, la superación de la escisión es el resultado del largo proceso que es la historia y se caracteriza por "la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" (8), en el que el Espíritu "sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse en el absoluto desgarramiento" (9). Lo que antes veíamos el movimiento de lo negativo aparece ahora como lucha, trabajo, dolor. El devenir en el que el Espíritu se hace y llega al conocimiento de lo que es, es todo menos un tranquilo acaecer. La visión hegeliana de la historia es más bien trágica y el intento de darle una explicación en términos de unidad-oposición-unidad responde al intento de dar un sentido al sufrimiento y trabajo humanos. Veamos pues, en las siguientes secciones los distintos momentos de esta oposición entre sujeto y objeto.

II. CONCIENCIA

En la sección anterior vimos que la conciencia implica siempre una separación entre sujeto y objeto. Explicamos cómo para Hegel esto es resultado de la ruptura de la unidad inmediata y abstracta entre ambos. También mencionamos que el tránsito de un momento a otro sólo era posible en tanto que la oposición se encuentra implícita en la identidad. En la siguiente explicación veremos cómo es que se rompe la unidad primaria entre sujeto y objeto en la conciencia y cómo esto da lugar a una progresiva diferenciación entre ambos. Podremos apreciar en el movimiento de la conciencia la doble negatividad por la que el sujeto pone a su objeto para más tarde retornar a sí mismo al negarlo. Sin embargo este movimiento todavía no se nos aparece en su relación con el dolor y el sufrimiento como el de una conciencia desgarrada. Esto se debe a que aquí el sujeto y el objeto son considerados exclusivamente desde el punto de vista del conocimiento, como sujeto y objeto de conocimiento.

Como ya lo hemos señalado, la identidad entre el sujeto y el objeto, la conciencia y el mundo, sólo es real y verdadero para Hegel como resultado. La identidad originaria es tan solo abstracta y como tal debe de ser realizada. Por

otro lado, tanto si se habla de la unidad originaria como de la final, ésta tiene que ser la relación entre dos términos: el sujeto y el objeto. Esto a su vez quiere decir que se trata aquí de dos formas de conciencia (en tanto que solo hay conciencia allí donde tenemos un sujeto y un objeto). Es así como nos encontramos, en la descripción que lleva a cabo Hegel del movimiento de la conciencia, con un proceso que va de las formas de conciencia más simples a las más complejas. Este proceso comienza en el conjunto de capítulos de la Fenomenología que Hegel titula 'Conciencia' con la forma de conciencia en la que la relación entre sujeto y objeto es inmediata y a la que Hegel llama 'certeza sensible'. Esta relación da lugar y se entiende a partir de una nueva forma de conciencia en la que la relación entre el sujeto y el objeto se encuentra mediada por conceptos o por el lenguaje en general. Veremos pues cómo la unidad inmediata entre ambos términos lleva en sí misma su superación en otra forma de conciencia a la que llamaremos en términos generales 'conciencia reflexiva'.

La 'certeza sensible' es pues la forma más elemental de conciencia. En ella el sujeto percibe al mundo a través de sus sentidos, pero de tal manera que aún no ordena y distingue sus impresiones. Aquí el comportamiento del sujeto es totalmente pasivo y receptivo, esto es, no altera nada en

el saber que se le ofrece. En esta forma de conciencia podemos distinguir dos aspectos que se encuentran íntimamente relacionados: la conciencia del ser o 'el saber de lo que es' que es a su vez la conciencia o 'el saber de lo singular'.

En un primer momento el sujeto se percata a través de sus sentidos de que hay algo fuera de él, pero no nos puede decir lo que este algo es, sino tan solo que es: " Lo único que enuncia de lo que sabe, es esto, que es y su verdad contiene solamente el ser de la cosa " (10). En el momento en que tratamos con una verdad que contiene el ser de la cosa - nos encontramos con un conocimiento infinitamente rico en tanto que vá más allá de toda determinación, e incluso, nos dirá Hegel, del espacio y el tiempo. De este modo, el objeto es captado como 'puro ser', como algo totalmente indeterminado. Del mismo modo el sujeto se captará como un 'puro yo'.

Por otro lado, Hegel afirma que todo conocimiento sensible es un conocimiento de lo singular o particular. Es - así como, tanto la conciencia del ser puro como la del yo puro, se presentan como la de un esto y un éste respectivamente. " La conciencia, nos dirá, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro esto " (11). Sin embargo, esto no quiere decir que el esto que sabemos sea

algo determinado; la captación del objeto como esto continúa siendo la del ser. Esto quiere decir que no conocemos al objeto con base en una cualidad que le sea propia. Seleccionar alguna cualidad sería, además de dar un papel activo al sujeto, introducir la diferenciación y la oposición (una cualidad solo puede entenderse en su relación a otra o al todo), tanto en el sujeto como en el objeto. En términos hegelianos: la determinación del objeto sería la superación de su indeterminación y por tanto también de la del sujeto. Resumiendo todo lo anterior, Hegel señala que, en la certeza sensible, "ni el yo ni la cosa tienen la significación de una mediación múltiple, el yo no significa un representar o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es y es solamente porque es; ella es: de ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro ser o esta pura inmediatez simple constituye la verdad de la cosa. Y asimismo la certeza, como relación, es una pura relación inmediata: la conciencia es yo y nada más un puro éste; el singular sabe un puro esto o lo singular" (12). Podemos apreciar por tanto cómo la certeza como relación inmediata entre el sujeto y objeto a través de los sentidos, nos ofrece una primera noción de la conciencia como separación entre sujeto y objeto. En esta relación inmediata esta separación aún no es patente para la conciencia, pues esta última carece de elementos para

distinguir al objeto y distinguirse a sí misma de él. En este sentido la oposición se encuentra todavía implícita, pero tendrá que manifestarse y desarrollarse. Veamos pues como esta oposición deviene verdad y realidad.

Para Hegel, el hecho de que en la certeza sensible se nos presente el ser puro de la cosa y del sujeto, hace que " se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límites si vamos más allá del espacio y tiempo en que se despliega " (13). Es a su vez el conocimiento más verdadero en tanto que " aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud " (14). Sin embargo, como ya vimos, el hecho de que la conciencia capte aquí el puro ser, hace de ella el conocimiento más pobre y abstracto: es un saber de todo que es un saber de nada determinado, en el que lo único que se sabe es que la cosa es. Es justamente por esto por lo que tendrá que ser superado.

En el carácter abstracto de la certeza sensible radica pues la posibilidad de su superación. Y tiene que ser superada en tanto que no nos ofrece un conocimiento adecuado de la cosa: nos dice que es, pero no lo que es. El solo intelecto de hacer efectivo este conocimiento, de decir lo que la cosa es, entra en contradicción con sus condiciones elemen

tales. En el momento en que le preguntamos a la certeza sensible por su saber entra en conflicto consigo misma. Para mostrar cómo es que la certeza sensible no puede sostenerse a sí misma " hay que preguntarle por tanto a ella misma: - ¿ qué es el esto ? " (15). No se trata por tanto de saber que la cosa es sino lo que es, y en este intento por expresar lo que la cosa es se nos escapa el ser de la cosa, su particularidad, y por lo tanto el conocimiento sensible da lugar a otra forma de conocimiento.

Para la certeza sensible el objeto se nos presenta en toda su plenitud como un puro esto. En el momento en que le exigimos que nos diga algo de su objeto se hace patente que es incapaz de dar cuenta de él. Esto se debe a que aquello de lo que tiene conciencia es algo totalmente indeterminado y por tanto inefable. El solo intento de expresarlo la llevaría a ponerlo como un universal, como un concepto, y con esto se le escaparía el objeto tal y como aparece en la certeza sensible. Decir algo acerca del objeto presupone que éste nos sea dado en la certeza sensible; es por tanto una reflexión sobre lo dado, una nueva forma de conciencia que podemos llamar reflexiva. Para Hegel esta forma de conciencia no puede ser más que lingüística, esto es, mediada por conceptos.

La realización (Hegel diría la verdad) del conocimiento abstracto de la certeza sensible radica en su expresión. Para conocer un esto es necesario poder decir algo acerca de él. Pero en el momento en que esto es llevado a cabo la conciencia se ve obligada a seleccionar. Y no es tanto que se vea obligada a ello sino que más bien su carácter selectivo se hace patente de esta forma. En un primer momento la conciencia distingue al mundo de sí misma, pero de tal manera que su relación con él es inmediata. Ahora, en el intento de dar cuenta del mundo, se ve obligada a determinar su objeto. Vemos aquí nuevamente el movimiento que analizamos en la sección anterior en el que el espíritu como esencia se niega al ponerse como algo determinado. Conciencia es negatividad, y ya en esta primera parte del capítulo sobre la 'conciencia', vemos cómo en el intento por dar cuenta de su objeto, la conciencia lo niega en tanto que puro o abstracto, lo determina. " Esta certeza sensible, nos dirá Hegel, al mostrar ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece por tanto, el ser puro como su esencia, pero no como algo inmediato sino como algo a lo que es esencial la negación y la mediación ... " (16). Al poner el sujeto al concepto entre él y la cosa, se pierde justamente aquello de lo que quería dar cuenta: la cosa en su particularidad. Con esto Hegel nos está diciendo al igual que Aristóte-

les que no es posible un conocimiento general de lo particular. Sin embargo, como ya vimos, la negatividad es recíproca, y en este caso el sujeto no sólo determina a su objeto sino que también niega esta determinación. En otras palabras, al conocer las cosas el sujeto las niega en tanto que particulares, pero las recobra nuevamente al captarlas conceptualmente. De esta manera, lo inmediato, el ser puro, permanece como la esencia del conocimiento, pero ya no como algo inmediato.

No creo necesario extenderme en el análisis de este capítulo. Lo que interesaba era mostrar cómo la conciencia en su forma más elemental implica ya una separación entre sujeto y objeto, misma que se manifestará en formas más complejas de conciencia. En lo que sigue de este capítulo se nos muestran distintas formas en que el sujeto se relaciona con su objeto: Partiendo de la certeza sensible, en la que el comportamiento del sujeto es totalmente pasivo, llegamos a la noción del sujeto como negatividad, como el que pone su objeto y retorna a sí mismo a través de él. Por eso, ya en las primeras páginas acerca de la certeza sensible, Hegel advierte refiriéndose a la diferencia entre sujeto y objeto que " si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino al mismo tiempo co-

mo algo mediado: yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa y esta, a su vez es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo " (17). Pero para que la conciencia se percate de esto es necesario que recorra todas las etapas que se exponen en este capítulo. Hemos visto cómo en la relación mediada entre sujeto y objeto, este último aparecía ante la conciencia como el portador de determinadas cualidades. Ahora bien, en un principio estas cualidades aparecen como propiedades del objeto - independientemente del sujeto que lo conoce. Sin embargo, en su intento de conocer este objeto la conciencia llega - nuevamente a sí misma y se sabe como la que determina a su objeto. En términos generales, el análisis que comienza - con la determinación del objeto a partir de la certeza sensible culmina en la comprensión de que es el sujeto quien ha determinado a su objeto. Para Hegel esta reflexión del sujeto en sí mismo es la autoconciencia, el conocimiento de sí mismo en otro.

III. AUTOCONCIENCIA

En el capítulo sobre Autoconciencia nos encontramos con un análisis paralelo al que hemos apreciado al hablar sobre la conciencia. Aquí nos encontraremos ante el mismo movimiento por el cual el sujeto llega a sí mismo a través de su objeto. Solamente que ahora ya no se analiza la relación sujeto-objeto desde una perspectiva meramente intelectual sino desde la del deseo y su realización. Aquí ya no se trata de la realización del conocimiento como la contradicción entre lo que conocemos y lo que podemos conocer, sino de la del sujeto como el conflicto entre lo que es y lo que puede ser. El simple hecho de que el sujeto se relacione con su objeto y consigo mismo a través del deseo, nos lleva a considerar esta relación como aquella en la que la actitud del sujeto no es neutra e indiferente respecto a su objeto, y por lo tanto, en la que el tránsito de un momento a otro de dicha relación no se realiza sin lucha y sufrimiento.

Hegel comienza su descripción del movimiento de la autoconciencia definiéndola en relación a su objeto. En términos generales nos dirá que la autoconciencia es la conciencia que se tiene a sí misma como objeto. Por otro lado,

en tanto que tiene la estructura de la conciencia, no puede escapar a la bipolaridad entre sujeto y objeto. Tenemos pues un sujeto que por un lado se relaciona consigo mismo (Hegel dirá reflejado en sí mismo) y, por otro, que se enfrenta a un mundo que no es él. De este modo la identidad del sujeto consigo mismo solo podrá entenderse en relación al mundo o al objeto en general. Si bien esto es claro para nosotros, no siempre lo que es para la autoconciencia en su movimiento, en el que más bien trata de afirmar su iden tidad frente al mundo ya sea pasiva o activamente, replegándose y huyendo de él o atacándolo y dominándolo de distintas maneras.

Ahora bien, lo esencial en esta relación entre la autoconciencia y el mundo es, como podrá apreciarse, la identidad del sujeto consigo mismo, lo que Hegel llama el deseo. El deseo es el impulso primario por medio del cual el sujeto trata de mantener su identidad frente al mundo apropiandoselo. Parecería que el deseo nos remite más bien a algo que no somos nosotros. Sin embargo, aunque esto último es cierto, lo que en verdad refleja es la aspira ción del sujeto a la unidad consigo mismo. Por otro lado, el objeto de la autoconciencia es también un ser vivo y reflejado en sí mismo. De este modo, nos encontramos ante una relación donde el objeto del deseo es 'algo vivo'.

Por lo que hemos visto podemos apreciar cómo Hegel parte aquí de consideraciones totalmente diferentes de lo que son el sujeto y el objeto. Ya no se trata de una relación de conocimiento sino de una relación vital donde tenemos un sujeto que es deseo y un objeto que es vida. Aquí, nos dirá Hegel, " el concepto se escinde en la contraposición entre la autoconciencia y la vida " (18). Sin embargo, a pesar de esta diferencia fundamental respecto al capítulo sobre la ' Conciencia ', el movimiento de la autoconciencia es esencialmente el mismo que el de la conciencia: es el retorno del sujeto a sí mismo a través de su objeto. Veremos pues cómo la autoconciencia parte en su movimiento de una unidad inmediata y abstracta para alcanzar una unidad real y mediada. Pero antes es necesario aclarar algunos aspectos del análisis que hace Hegel de la vida.

Hegel abre la discusión sobre el movimiento de la autoconciencia con una descripción del movimiento de la vida. No nos detendremos en analizarlo detalladamente debido a que no solo rebasa nuestras intenciones sino también porque va más allá del capítulo mismo. En términos generales el argumento que aquí se presenta es el siguiente: en su movimiento, que es el continuo surgir de figuras y su disolución en la esencia universal, la vida remite a un otro

que no es ella y que es la conciencia. A su vez, la conciencia ve a la vida como un otro. Ahora bien, el hombre no podrá encontrar la identidad consigo mismo mientras vea a esta vida, a este universo que se despliega ante sus ojos como algo distinto de él. (Cuando Hegel dice que el objeto del deseo en la autoconciencia es algo vivo, se refiere justamente a la separación del hombre respecto a la vida y en la que lo que en realidad desea es la vida misma que se ve como algo extraño, como algo que se ha perdido. En el movimiento de la vida, en el surgir y la disolución de las figuras, la autoconciencia podrá reconocer su propio movimiento, su carácter negativo y por lo tanto podrá reconocerse como vida. El hombre es, por decirlo así, una especie de microcosmos en el que se repite el movimiento de la vida, solo que ahora este movimiento adquiere en el hombre una forma más elevada. En el proceso de la vida, la disolución de una figura, su negación y retorno a la esencia universal implica su destrucción. Ahora bien, en el hombre este movimiento se da de una forma más elevada en tanto que puede expresar de una manera consciente su vínculo con lo universal sin que esto implique su muerte). Sin embargo, en este capítulo el asunto principal no es el de la identidad entre el hombre y el universo sino el de su identidad con el mundo humano. Y es que para Hegel el

reconocimiento de que el universo no es otro tiene que pasar por el drama del reconocimiento entre los hombres. Por otro lado en el análisis de la vida, Hegel trata de encontrar un fundamento ontológico al deseo como aspiración a la unidad - al mostrar cómo este impulso es propio de todos los seres vivos. A continuación veremos cómo la dialéctica del deseo en la que el hombre trata de mantener su identidad frente a lo vivo en general nos lleva a la dialéctica del reconocimiento en la que la identidad del hombre se entiende en su relación con otro hombre.

En su primer momento la autoconciencia se relaciona consigo misma de manera inmediata. Esto no quiere decir que su objeto, el mundo externo, no se encuentre implicado en esta relación. Lo que sucede es que aún no es para ella un otro, no tiene, dirá Hegel, una subsistencia propia e independiente sino " una subsistencia que es solamente manifestación o diferencia que no tiene en sí ser alguno " (19). En este primer momento, el sujeto no ve al mundo como un otro independiente de él sino como algo que sólo es en relación a él. Ya aquí, nos dirá Hegel, la autoconciencia tiene la certeza de que ella es la 'verdadera esencia' y pone a su objeto como lo 'negativo'. Y de hecho lo es, pues como ya hemos visto el sujeto es absoluta negatividad, esto es, pone a

su objeto y retorna a sí mismo a través de él. Sin embargo es necesario que devenga verdad y realidad en este doble movimiento y para esto es necesario que pase por la experiencia de la subsistencia e independencia del objeto. " La autoconciencia que es solamente para sí y que marca de un modo inmediato al objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo apetencia, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto " (20). Para Hegel, la apetencia o deseo va a ser ante todo la aspiración del sujeto a unirse consigo mismo; sólo posteriormente surge el objeto del deseo como tal. En la relación inmediata de la autoconciencia consigo misma el objeto de deseo no es verdaderamente objeto en tanto que no es más que una manifestación suya. En seguida veremos cómo es que surge este objeto y cuáles son sus características.

En su relación inmediata consigo misma, la autoconciencia, " cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila al objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como certeza que ha devenido para ella misma de un modo objetivo " (21). La forma más elemental en la que un sujeto afirma su identidad es por la destrucción del otro. En esto no difiere, por ejemplo, de los animales que mantienen su identidad devorando. Sin embargo el hecho de que

ahora nos encontremos con una conciencia reflejada en sí -
misma hace que certeza de sí misma sea para ella. Ahora -
bien, en esta primera forma de afirmar su identidad, el ob-
jeto aún no es para la autoconciencia algo esencial a su -
identidad. Por esto es que lo destruye. Sin embargo, nos
dirá Hegel, en este primer movimiento de afirmación, la au-
toconciencia tendrá que pasar por la experiencia del obje-
to que niega. Y esto sucede cuando se percata de que su -
certeza de sí se encuentra condicionada por el objeto, de -
que " para que la superación sea, tiene que ser éste otro".
Surge así una contradicción entre la actitud en la que se -
niega al objeto y la necesidad que el sujeto tiene de él. -
Toda negación de un objeto expresa la necesidad del mismo,
y la autoconciencia que ha destruido a su objeto necesita -
de otro para poder afirmarse. " Por lo tanto, la autocon -
ciencia no puede superar a su objeto mediante su actitud -
negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así como re-
produce la apetencia (el deseo) " (22). Va a ser en esta -
continua reproducción del objeto y del deseo en la que la -
autoconciencia pasa por la experiencia de éste y de la nece-
sidad del mismo para que ella sea.

En esta descripción del movimiento dialéctico de -
la autoconciencia ya encontramos de una manera implícita -

la idea de dolor y sufrimiento. De hecho Hegel sólo nos habla aquí de la satisfacción del deseo, y sólo más tarde, al final de la exposición de la dialéctica del amo y el esclavo considera la represión o no satisfacción del mismo. Sin embargo ya en este primer y elemental análisis podemos hablar de estos dos aspectos de la relación de deseo entre sujeto y objeto.

Hemos visto cómo la autoconciencia adquiere la certeza en la satisfacción del deseo y cómo esto a su vez exige (en un primer momento) la destrucción del otro. También hemos señalado cómo se reproduce esta relación. De este modo podríamos decir en términos generales que, dentro de esta dialéctica, el fin del deseo es la muerte. Esto ya se puede apreciar en el análisis que Hegel lleva a cabo de la vida, en la que un animal, por ejemplo, que afirma su identidad frente al mundo devorando, moriría si ya no se sintiese impulsado a ello. Lo mismo sucede con el hombre biológica y espiritualmente. Sólo que en el último caso, el hombre - en tanto que ser consciente es negatividad, y esto quiere - decir que puede expresar y experimentar su relación con lo universal, puede sufrir la negación, sin que esto implique su muerte. Esto a su vez quiere decir que puede experimentar de una nueva manera la muerte como muerte espiritual.

De este modo, la culminación del deseo es, más que la experiencia de la identidad, la de una disolución de la misma que equivale a esta muerte espiritual (la disolución de la identidad en el mundo natural es la muerte física).

Aunque la autoconciencia no lo sepa, su identidad depende necesariamente del objeto. Esta dependencia es expresada en este nivel como la de un objeto respecto a la autoconciencia. Sin embargo, al destruir al objeto, a su determinación se le escapa el sentimiento de sí misma, pues éste solo puede darse en relación a aquél. Así, el deseo culmina en la ausencia total de determinación. El término más adecuado expresa esta ausencia de determinación en esta especie de muerte espiritual es el de 'angustia'.

La angustia es la forma primordial en que el hombre experimenta su esencia, esto es, el hecho de que es negatividad. Angustia y autoconciencia se encuentran íntimamente ligadas, y podríamos decir que es la forma propiamente humana del dolor. Al exponer la dialéctica del amo y del esclavo, y en relación no tanto a la satisfacción del deseo sino a su represión, Hegel nos habla de la conciencia del esclavo en los siguientes términos: " Sin embargo tiene ella misma de hecho esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado ella misma esta esencia. En

efecto, la conciencia se ha sentido angustiada por esto o por aquello, no por este o aquel instante sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecer cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí que es así en esta conciencia " (23). Y más adelante nos dice: " Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido, propio vano, pues su negatividad no es negatividad en sí por lo cual su formación no podrá darle la conciencia de sí como la esencia " (24). Esta cita que procede del texto hegeliano sobre el reconocimiento puede aplicarse perfectamente a la dialéctica del deseo (como veremos más adelante el primero incorpora a la segunda). Ya Hegel nos dijo que en la relación inmediata, la autoconciencia se experimenta como la 'verdadera esencia', como negatividad o puro yo. Esto se debía, según él, a que la autoconciencia veía al objeto como su manifestación. Pero la negatividad es doble, es también la negación y el retorno desde el objeto. En el deseo, la negación de la determinación de la autoconciencia es su anulación , lo que nos lleva a la ausencia de toda de

terminación o angustia. Es aquí donde la autoconciencia - experimenta realmente su esencia. Sin embargo en este punto la negatividad se manifiesta una vez más como la determinación del objeto y por lo tanto lo reproduce. Así, en la angustia, el hombre se enfrenta continuamente a nuevos objetos cuya negación, lejos de calmarla también la reproduce. De este modo podemos ver como la estructura fundamental de la relación de deseo entre una autoconciencia y su objeto - es la angustia.

Pero esta angustia no solo se experimenta en la satisfacción del deseo sino también en la represión del mismo. La frustración del deseo es dolor que se experimenta en la carencia o en la pérdida del objeto. Aquí también la autoconciencia experimenta la angustia como una especie de muerte en tanto que no puede lograr la certeza de sí en su satisfacción. Aquí el objeto es experimentado en toda su independencia y podríamos afirmar, sin que Hegel lo haga, - que es sobre todo en la frustración del deseo en la que la autoconciencia pasa por la experiencia de su objeto y reconoce su dependencia respecto a él.

Después de este análisis en el que hemos mostrado la relación que existe entre la conciencia como negatividad y la angustia, podemos apreciar mejor la contradicción en

la que cae la autoconciencia que satisface sus deseos en la destrucción de su objeto. Vimos cómo es que para afirmar su identidad la autoconciencia requiere de la destrucción del objeto y cómo a su vez esta identidad no puede ser sin un objeto. También señalamos cómo ni la total independencia de este último ni su aniquilación pueden ofrecerle un sentimiento de sí misma que sea permanente. De este modo, para que la autoconciencia alcance su satisfacción, se hace necesario un objeto que a la vez que sea independiente pueda ser negado, esto es, cuya negación no implique su destrucción. Como ya hemos visto, este objeto no puede ser más que otro yo, otra autoconciencia. Así, nos dirá Hegel, " Por razón de la independencia del objeto la autoconciencia sólo puede lograr su satisfacción en cuanto este objeto cumple en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente; es conciencia " (25). De este modo, la dialéctica del deseo abre paso a la del reconocimiento, desplazándonos así de la relación de la autoconciencia con el mundo en general, a las relaciones intersubjetivas propias del mundo humano. Esto por supuesto no es un cambio radical. La dialéctica del reconocimiento incorpora a la del deseo, pues este último subyace a toda afirmación de la autoconciencia. (En el fondo de todo esto, lo que Hegel nos quiere mostrar es la dimensión humana del deseo en la

cual éste, aun en sus formas más elementales, solo puede ser satisfecho dentro de la comunidad humana.

En la dialéctica del deseo nos hemos encontrado con la forma más elemental de la conciencia desgarrada. En una autoconciencia que no puede ser sin su objeto y que a su vez solo puede ser mediante la negación de éste. De hecho éste es el carácter básico de la conciencia desgarrada, y en las distintas figuras de este capítulo siempre nos encontramos esta tensión entre la autoconciencia que se quiere afirmar y el mundo que la rodea. Este conflicto no podrá ser superado hasta que la autoconciencia no vea al objeto que tiene frente a ella como su objeto, como algo que no es distinto de ella, y se reconozca en él. Esto por supuesto no es posible en la dialéctica del deseo en la que la afirmación de la autoconciencia requiere de la destrucción de su objeto. En cambio sí se hace posible en el momento en que entramos a la dialéctica del reconocimiento. En ella nos encontramos ante una nueva dimensión de la conciencia desgarrada que sin embargo da lugar a una forma de conciencia en la que la autoconciencia ve al objeto, a la otra autoconciencia, como algo que no es distinto de ella. No entraremos en detalles sobre esta dialéctica y sus distintos momentos, tan solo la señalaremos en sus rasgos más generales, lo que Hegel llama " el puro concepto del reconocimien

to " (26). Aquí no nos interesa señalar la relación entre autoconciencia y dolor, la conciencia desgarrada, sino tan sólo cómo entiende Hegel, en sus rasgos más generales, la superación de esta forma de conciencia.

En la dialéctica del reconocimiento nos encontramos ante una autoconciencia que trata de afirmar su identidad - en relación a otra. Aquí su identidad depende de que sea reconocida por la otra. En este movimiento en el que ambas autoconciencias se reconocen mutuamente nos encontramos con los mismos momentos que ya hemos señalado en las secciones anteriores y que en este caso son: la identidad inmediata entre las autoconciencias, su oposición y la identidad entre las autoconciencias contrapuestas.

En un primer momento una autoconciencia ve a la otra como algo que no es distinto de ella. Aquí " la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia ... con ello ha superado a lo otro pues no ve tampoco a la otra como esencia sino que se ve a sí misma - en lo otro " (27). Podemos ver cómo aquí la autoconciencia ya tiene la certeza de que su objeto no es distinto de ella. Sin embargo para que esta certeza sea elevada a su verdad, para que esta unidad devenga real, es necesario que pase por la experiencia de la independencia de su objeto. Esto

sucede en el momento en que la autoconciencia trata de afirmar su identidad. Como ya vimos, la conciencia sólo puede llegar al sentimiento de sí misma en la negación del otro, negación que en este caso no implica su destrucción. Pero como este otro no es visto aquí como algo distinto de la autoconciencia, su negación no es más que la negación de la autoconciencia de sí misma. De este modo, " la autoconciencia debe tender a superar la esencia independiente para devenir certeza de sí como esencia " y " tiende con ello a superarse a ella misma pues este otro es ella misma " (28). - Esta negación tiene para Hegel un doble efecto: por un lado " la autoconciencia se recobra a sí misma por la superación del otro " y por otro restituye también a sí misma a la otra autoconciencia que era en lo otro, supera su ser en lo otro y hace así, de nuevo libre al otro " (29) Vemos así cómo la autoconciencia, en su relación con otra, tiene que pasar por la experiencia de esta última. Es aquí donde se da nuevamente el desgarramiento, pues la autoconciencia que sólo puede ser en la negación de la otra autoconciencia, experimenta en esta negación la independencia de esta última. Pero con esto se abre a su vez la posibilidad de superar este desgarramiento, de que la autoconciencia se conozca a sí misma en la otra y tenga conciencia (eleve a verdad la certeza) de que son iguales.

La autoconciencia sólo puede afirmar su identidad frente a otra autoconciencia, depende de su reconocimiento. Pero solo llegará a la conciencia de esto dentro de un proceso en el que más bien tratará de afirmarse frente y no en relación a ella, como si la independencia del otro atentara contra la suya. Sin embargo esto, más que afirmarla en su independencia, la llevará a experimentar la necesidad del otro pero como independiente. La autoconciencia sólo puede ser en relación al otro, y sólo puede ser independiente si el otro también lo es. Es así como pasamos en esta relación, del yo al nosotros. " Aquí, nos dirá Hegel, está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas; el yo es nosotros y el nosotros es yo " (30). Así pues, en la relación entre las autoconciencias, nos encontramos ante el modelo básico de todo reconocimiento de uno mismo en el otro; del espíritu que se conoce a sí mismo en un objeto que no es distinto de él. En unas líneas sumamente sugerentes Hegel describe esta unidad del yo y el nosotros en la relación entre las autoconciencias de la siguiente manera: aquí, nos dice, " la primera autoconciencia

no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto es al principio para la apetencia sino que tiene ante sí un objeto independiente que es para sí y sobre el cual, la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace, cada una hace lo que exige de la otra, y por lo tanto sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo, el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas (31). Tenemos así un modelo de la unidad de los opuestos que vale tanto para la relación entre dos autoconciencias como para la relación entre la autoconciencia y su colectividad. También vale para la relación entre la vida y la autoconciencia. Aunque no tocaremos este último aspecto, cabría señalar que la autoconciencia se reconcilia con la naturaleza (lo que hemos llamado con Hegel vida) en el momento en que ve en ella, en el continuo surgimiento y disolución de sus determinaciones (figuras), su propio movimiento. Por lo pronto, limitémonos al mundo humano y pasemos a ver la relación entre la autoconciencia y su colectividad dentro de la historia, lo que Hegel denomina el espíritu.

IV. E S P I R I T U

En la sección anterior, al hablar de la dialéctica del reconocimiento mencionamos como con ella entrábamos en el ámbito propio de lo espiritual. En ella la identidad de la autoconciencia siempre se entiende en relación a otra autoconciencia o a una comunidad de autoconciencias. Sin embargo, a pesar de que en el capítulo sobre autoconciencia Hegel analiza distintas figuras históricas, tales como el estoicismo, el escepticismo o la conciencia desgraciada, su interés no es aún el de mostrar el movimiento de la historia. Esta última va a ser el campo en el que el Espíritu se desenvuelve y deviene real. De este modo al comenzar su capítulo sobre el Espíritu, Hegel nos dice: " Todas las formas anteriores de conciencia son abstracciones de este espíritu, son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y demorar sus momentos particulares " (32). Así, el análisis de la conciencia y la autoconciencia que hasta este momento hemos llevado a cabo sólo adquiere significado en cuanto se inscribe dentro del proceso histórico. Por consiguiente, la conciencia desgarrada, que es lo que aquí nos interesa, también adquiere sentido como un momento de este proceso. En esta sección veremos cómo se manifiesta históricamente la conciencia desgarrada y cuáles son las condiciones para la

superación de este desgarramiento.

Para Hegel, el lugar en el que el Espíritu se desarrolla y se manifiesta y desarrolla es la historia. En ella realiza y llega al conocimiento de lo que es en sí, de su esencia. " El espíritu, nos dice, es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente - el incommovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos - y su fin y su meta, como el en sí pensado de toda autoconciencia " (33) . Como ya lo vimos, esta esencia del Espíritu es el ser negatividad, el poder determinarse y retornará sí mediante la negación de sus determinaciones. Pero para que el Espíritu tome conciencia de su esencia, para que este en sí sea para sí, es necesario que desarrolle su esencia, esto es, que la esencia sea negada en sus determinaciones particulares. " Como la sustancia, continúa Hegel, el Espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo, pero como ser para sí es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma en él su parte " (34). [Es así como la unidad del espíritu consigo mismo da lugar a la oposición (se desgarrar), se pone a sí mismo como objeto, y no podrá recobrar la identidad consigo mismo mientras no vea a este objeto como su objeto y se

reconozca a sí mismo en él]. Podemos ver cómo, en términos generales, la conciencia implica un desgarramiento: para que el Espíritu llegue a la conciencia de sí es necesario que se desgarre, que se oponga a sí mismo. Este desgarramiento está dado por lo que Hegel llama la alienación (Entfremdung) en la que el Espíritu ve a su objeto como algo distinto de él. Ahora bien, dado que este movimiento es la historia misma, resulta claro el sentido que la conciencia desgarrada tiene dentro de ella.

Este proceso en el que el Espíritu se objetiva y llega a sí a través de su objetivación no es pues algo que se encuentre más allá o por encima de la historia y de los hombres que la realizan. Por lo tanto sus distintos momentos pueden ser situados históricamente. Así por ejemplo, la identidad originaria del espíritu consigo mismo corresponde al momento de la polis griega, el del desgarramiento o la alienación al largo período que sigue a la absorción de la polis, en el imperio y su disolución y finalmente, el momento del 'en sí pensado de toda autoconciencia', de la identidad consciente del espíritu consigo mismo, correspondería al momento que Hegel vive, al que llama el 'estado de ley'. En esta sección nos limitaremos a ver cómo es que se rompe la unidad originaria e inmediata de la polis grie-

ga. Esto nos permitirá apreciar dos cosas: primero, cómo surge la conciencia desgarrada en la historia, y en segundo lugar, cuáles son las condiciones de su superación. Por otro lado es necesario señalar aquí que, al igual que en la sección anterior, nuestro problema es el de la identidad de la autoconciencia en relación al mundo, solo que aquí este otro de la autoconciencia es ya un mundo histórico concreto. Se trata pues aquí de la relación de la autoconciencia con lo que Hegel llama la realidad o la sustancia ética, que es " el sí mismo de la conciencia real a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma como mundo real objetivo ... " (35). Ahora bien, el hombre llega en la historia a la identidad consigo mismo en el momento en el que ya no ve a su mundo social como algo ajeno sino como una expresión suya. Esta unidad entre el hombre y su mundo es algo que ya se da en la polis griega. Sin embargo esta es una unidad inconsciente; el griego vive su mundo como su expresión, pero no sabe que es su expresión. Al igual que en la unidad inmediata de la conciencia y la autoconciencia con su objeto, aquí el hombre tiene la certeza de que su mundo no es distinto de él. Ahora bien, para que eleve esta certeza a verdad, para que llegue a la conciencia del mundo humano como su expresión, es necesario que esta unidad se rompa para que más tarde sea reconstruida reflexivamente.

Refiriéndose al mundo griego Hegel nos dice: " El espíritu es la vida ética del pueblo en tanto que verdad inmediata; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo " (36) .

El momento de la unidad inmediata entre el hombre y su mundo, del 'individuo que es un mundo' corresponde a lo que Hegel llama la realidad ética (Sittlichkeit) de la polis griega. Se trata de un momento en el que el individuo se identifica totalmente con su colectividad. Aquí el hombre acepta sin reflexión alguna los valores y costumbres expresados en las leyes de su comunidad, de modo que constituyen para él una especie de segunda naturaleza; los acepta espontáneamente como verdades absolutas. Su identidad se encuentra tan estrechamente ligada al grupo que sólo puede tener el sentimiento de sí mismo en su colectividad actuando de acuerdo a las leyes de su comunidad. Ahora bien, Hegel nos mostrará cómo el individuo se separa progresivamente de su colectividad con lo cual esta identificación con la misma y sus leyes queda rota. Para él esta unidad tiene que ser rota por la sencilla razón de que el mundo griego representa una manifestación particular y por tanto inadecuada a lo que el Espí-

ritu es. Esta particularidad está dada por su carácter parroquial, esto es, en tanto que es una polis entre otras que tienen otras leyes, en tanto que es un pueblo entre otros pueblos. De este modo, la disolución de la ciudad-estado griega representa el surgimiento de una conciencia individual que como tal, se opone a su mundo social y va más allá de sus estrechos límites, lo que Hegel llama una conciencia universal. Pero esta caída de la polis no tiene lugar en su relación con otros pueblos sino que se da desde dentro; ella misma lleva en sí el 'germen de su corrupción'.

A lo largo de su obra Hegel describe de distintas maneras la caída de la ciudad estado griega como una progresiva diferenciación del individuo respecto a su comunidad. En las Lecciones sobre Filosofía de la Historia, por ejemplo, lo hace a partir del movimiento de los sofistas o de la personalidad de Sócrates. Tanto en la relativización que llevan a cabo los primeros de los valores de la comunidad como en la actitud crítica de Sócrates frente a las acciones de sus conciudadanos, nos encontramos ante una nueva actitud frente a las leyes en la que éstas ya no son aceptadas espontáneamente como verdades absolutas. Aquí la relación entre el individuo y su mundo ya no es inmediata sino que se encuentra mediada críticamente por la conciencia. En ambos ca

En estos nos encontramos ante el surgimiento de una conciencia individual que por el hecho de oponerse a su comunidad se encuentra más allá de ella.

En la Fenomenología del Espíritu Hegel nos mostrará la disolución de la sustancia ética desde otra perspectiva. Aquí la ruptura entre el hombre y su mundo no es explicada desde el punto de vista del individuo que se sitúa críticamente frente a su comunidad sino desde el de su acción. La acción es vista aquí como la expresión de la particularidad del sujeto que la realiza y por lo tanto como su afirmación frente a la esencia universal. Esta oposición entre el individuo que actúa y la esencia universal (la sustancia ética) se encuentra expresada para Hegel en la tragedia griega.

En el capítulo sobre el Espíritu en la Fenomenología del Espíritu Hegel muestra el orden ético del mundo griego como la armonía entre dos principios: la ley humana y la ley divina. La primera representa al estado y se encuentra asociada a lo masculino y a la conciencia. La segunda, representa a la familia y es identificada con lo femenino, lo subterráneo e inconsciente. En un principio estos dos principios se encuentran en equilibrio: el estado, al proteger a la ciudad, protege a la familia y ésta a su vez forma y proporciona ciudadanos al estado. " El reino ético es así, en su

subsistir un mundo immaculado cuya pureza no mancha ninguna es cisión. Y así mismo su devenir es el devenir quieto de una de las potencias en la otra, de tal manera que cada una de ellas mantiene y produce por sí misma a la otra...y allí entran en contacto inmediatamente como esencias reales, su término me dio es la comprensión inmediata de ambas" (37). Sin embargo - este equilibrio tiene que ser destruido tarde o temprano, la ley humana entra necesariamente en conflicto con la ley divina. Como veremos, esto se debe a que en un momento dado el cumplimiento de una de estas leyes se opone al cumplimiento de la otra, con lo que el individuo, cuya esencia es pertenecer a ambas, transgrede una de estas leyes y entra por tanto en conflicto consigo mismo y con la realidad. Veamos pues cómo suce de esto.

La unidad del mundo ético se caracteriza por la relación inmediata del individuo con su ley, lo que Hegel llama 'la con ciencia ética'. "No hay en ella, nos dice, nada arbitrario y tampoco ninguna lucha, ninguna indecisión, ya que se ha abando nado el estatuir sus leyes y el examinarlas, sino que la esencialidad ética es para ella lo inmediato, lo inquebrantable, y lo exento de contradicción" (38). Así, la conciencia ética se relaciona con su ley, ya sea la humana o la divina, de una manera inmediata y la considera por tanto como la esencia absolu ta. Su decisión de pertenecer a una de estas leyes no está -

basada en la reflexión, la ley todavía no es para ella sino que tan solo es un en sí, una especie de segunda naturaleza de la conciencia. Para que la ley sea para ella es necesario que la conciencia ética sea reflexión desde un otro - que no es ella. Este otro es, como nos podremos imaginar - la otra ley por la que no se ha decidido. Sin embargo esta última todavía no surge ante la conciencia ética como un - otro esencial e independiente. Está allí, pero la conciencia que sigue a la ley contraria erige a su ley como la esencia absoluta y por tanto tiende a negarla como inessential y carente de derecho. Sin embargo en esta negación de la - otra ley la conciencia se afirmará a sí misma como para sí: " La conciencia ética es como autoconciencia en esta oposición y como tal tiende al mismo tiempo a someter por la - fuerza a esta realidad contrapuesta a la ley a la que ella pertenece " (39). A pesar de que la conciencia que sigue - a una ley ve a la otra como esencial, tiene que negarla para afirmarse a sí misma. [Esto expresa el hecho de que en el - orden ético el estado necesita de la familia y ésta del estado; el individuo que sigue a la ley humana sólo puede afirmarla a través de la divina y viceversa]. Sucede algo parecido a lo que vimos en la autoconciencia deseante que, cierta de la nulidad de su objeto, se avalanzaba sobre él para - destruirlo. Al igual que ésta, la autoconciencia ética pa-

sará, en la negación de la ley que considera inesencial, por la experiencia de la esencialidad e independencia de esta misma ley. La autoconciencia que se decide por la ley humana o la divina debe reconocerse a sí misma, pero en este reconocimiento lo que se va a afirmar es el derecho de la sustancia que niega. En este momento la autoconciencia tendrá que reconocer que la ley que había erigido como absoluta no es más que parcial. En el momento en que reconoce un derecho que no es el suyo, deja de relacionarse de una manera inmediata con su ley. Ahora la ve a la luz de otra ley, o, para decirlo en términos hegelianos, la relación inmediata del individuo con su ley se encuentra ahora mediada por la conciencia de otra ley. Ahora bien, a este afirmarse de la conciencia ética frente a su realidad lo llamará Hegel el 'obrar' y a este derecho que se erige frente a la conciencia que se afirma en su obrar lo llamará 'destino'.

Para Hegel la oposición entre la autoconciencia ética y su realidad tiene su origen en el obrar. " El obrar, nos dice, es él mismo este desdoblamiento que consiste en ponerse para sí y en poner frente a esto una realidad extraña, el que esta realidad sea, depende de la acción misma y es por ella ". (40) Aquí Hegel da un nuevo giro a la explicación de la escisión de la sustancia (en este caso la sus-

tancia ética). Ya no la explica tan sólo por el hecho de que el sujeto es conciencia, y por lo tanto de que esto implica la separación respecto de un objeto. Ahora la escisión es introducida por el obrar, la acción, y, la conciencia de la escisión, que será la conciencia desgarrada, es su resultado. Esto por supuesto no quiere decir que el obrar sea algo totalmente inconsciente. El obrar implica aquí la identificación inmediata del sujeto con su ley y por tanto la conciencia de que la ley que se afirma es absoluta. Sin embargo, en el momento en que la conciencia trata de afirmar y hacer efectiva su ley en su acción, se enfrenta y entra en conflicto con la otra ley y en este enfrentamiento se obliga a reconocer un derecho que no es el suyo. Este derecho se le presentará como algo extraño y hostil, como un destino. Hegel explica la ruptura de la unidad por la acción y el surgimiento del destino de la siguiente manera: " La ley manifiesta para ella (para la autoconciencia), se halla enlazada en su esencia con la ley contrapuesta, la esencia es la unidad de ambas, pero la acción sólo lleva a cabo una de ellas en contra de la otra. Ahora bien, como se halla entrelazada con ésta en la esencia, el cumplimiento de la una suscita el de la otra, y lo suscita como una esencia infringida y ahora hostil que clama venganza " (41). La acción introduce la discordia en la unidad, y las leyes que se encontraban en armo-

nía se oponen. El individuo es la unidad de ambas leyes, pero al querer hacer efectiva una, transgrede a la otra, la que, a pesar de que es una parte de él, se le aparece como un destino hostil. Así, el destino es la conciencia de uno mismo pero como de un enemigo. La conciencia queda por su acción separada de sí misma. Lo que antes se encontraba unido ha quedado separado. El resultado ha sido doble: por un lado tenemos una conciencia que es para sí, la individualidad que ha afirmado su singularidad en la negación de la otra ley, y por otro lado tenemos el destino. La acción ha llevado al individuo a una nueva forma de conciencia que abarca ambos lados del conflicto pero que no los ve como aspectos de una esencia. Ahora ve una parte de su ser como algo ajeno, como una necesidad externa. Esta es la esencia de la conciencia desgarrada.

Lo anterior puede verse por ejemplo en la tragedia de Edipo Rey. En ella nos encontramos ante el conflicto trágico desde el punto de vista del saber y el no saber. Aquí la parcialidad del obrar es vista como la parcialidad del saber. Todo obrar, en tanto que afirmación particular del individuo implica una conciencia limitada; no sabe todas las consecuencias del mismo. Estas consecuencias se presentan una vez cometida la acción y son experimentadas por el indi-

viduo, no como consecuencias de su acción, sino como una necesidad externa, como destino. De este modo, por ejemplo, - Edipo mata a un hombre y más tarde descubre que es su padre. Hegel resume esto en las siguientes palabras: " Ante la acción sólo aparece a la luz del día uno de los lados de la decisión en general, pero la decisión es en sí lo negativo, a lo que se enfrenta un otro extraño para ella que es el saber. Por lo tanto la realidad mantiene oculto en sí el otro lado extraño al saber y no se muestra a la conciencia tal y como es para sí ante el hijo no se muestra el padre en quien lo ha ultrajado y a quien mata no se muestra a la madre en la reina a quien toma por esposa. Ante la autoconciencia ética acecha por tanto una potencia tenebrosa que solo irrumpe una vez cometido el hecho ... "(42). Así, la acción lleva a Edipo a un saber que no poseía y en esta dolorosa experiencia adquiere una nueva forma de conciencia en la que, como ya vimos, abarca ambos lados del conflicto, en la que ve la parcialidad de su acción a la luz de un derecho extraño. Vemos pues en este ejemplo cómo la acción lleva a una conciencia desgarrada, a una conciencia que ha puesto frente a sí una realidad extraña, que es ella misma y resulta de su acción, pero en la que no se reconoce. Ahora bien, esta parcialidad de su obrar, y el hecho de que su acción provoque la irrupción del destino, serán experimentados, por la conciencia, como culpa. Veamos como sucede esto.

Para Hegel la culpa se encuentra íntimamente ligada - al dolor, de modo que para él sólo el no obrar es inocente. - Esto se debe a que, como ya hemos visto, toda acción expresa la particularidad del individuo que la realiza y por tanto es una trasgresión de la esencia universal o totalidad ética. - Esta trasgresión es experimentada en el conflicto trágico como culpa. Pero la culpa no debe entenderse aquí como la culpa moral del que conoce previamente la ley que viola. En la tragedia la conciencia de que se ha transgredido la ley es posterior a la trasgresión misma. Aquí el sentimiento de culpa deriva más bien del dolor que resulta de la acción y el reconocimiento de su particularidad. "Porque sufrimos reconocemos haber obrado mal" dice Hegel citando la tragedia de Sófocles (43). Por otro lado, una vez que el destino se ha desatado sobre el individuo, éste tiene que reconocer el vínculo entre su acción y este destino.

Nos encontramos aquí con la especial interpretación - que Hegel lleva a cabo de la "culpa original" y la "caída" - tal y como se encuentran en la tradición cristiana, interpretación que, como veremos en la siguiente sección, es básica para comprender su sistema. La esencia o unidad inmediata - tiene que ser negada en sus determinaciones particulares para más tarde retornar a sí misma (realizarse) a través de la negación de las mismas. La "caída" es la negación de la unidad

inmediata del hombre con su mundo en la acción particular, Como ya vimos, esta unidad está dada por el equilibrio entre las dos leyes que forman la totalidad ética y por la relación inmediata del individuo con ellas. En la acción el individuo afirma una de estas leyes y transgrede a la otra, misma que se le presenta como destino. Mediante la acción el individuo pone fuera de sí la totalidad dentro de la que vivía hasta ese momento. La caída radica pues en que el individuo erige la ley que afirma como esencia absoluta, en la pretensión de la parte de ser el todo, lo que Jacob Boehme llamó el principio de la Selbheit (44). En esta pretensión de la parte, de ser el todo, va a radicar la culpa, misma que es experimentada como la pérdida de la unidad primaria. Por otro lado, la caída representa el paso de la conciencia inmediata de la ley a una conciencia mediada de la misma. En el conflicto trágico el individuo toma conciencia de sí mismo y de su relación con la ley. Para que el hombre tome conciencia de su mundo, de la totalidad en que vive, es necesario que se separe de ella, lo que Hegel llama el "ir dentro de sí de la conciencia" y que es el origen del mal y el sufrimiento, pero que a la vez abre la posibilidad de que el hombre alcance una unidad consciente con su mundo.

Con este breve análisis de la culpa concluimos nues-

tra explicación de la concepción hegeliana de la tragedia griega y en general de la disolución de la polis. Hemos visto cómo la disolución de la polis griega se encuentra expresada en la tragedia. En ella hemos podido advertir cómo la unidad inmediata del individuo con su ley da lugar a una relación mediada con la misma. En un principio la conciencia se identifica con su ley de tal manera que su derecho es el único que rige. La afirmación de este derecho en la acción lleva a la conciencia a reconocer un derecho que no es el suyo. Por un lado, en el reconocimiento de este otro derecho, el individuo deja de identificarse de una manera inmediata con su ley: la conciencia de su acción y su derecho se encuentran, ahora mediados por otro derecho. Por otro lado, este otro derecho que se afirma frente al individuo es visto como algo ajeno. La lucha de la conciencia ética por afirmar su derecho culmina en su sumisión a un derecho ajeno. Para Hegel esto significará un "retorno a la disposición ética que sabe que sólo rige el derecho" (45), sólo que ahora este derecho ya no es expresión del individuo sino algo que les es impuesto desde fuera. El hombre ha dejado de identificarse con su mundo. En la tragedia este derecho ajeno es el destino. En el mundo histórico, la "caída" de la polis griega da lugar al Imperio Romano y al "derecho abstracto de las personas".

No analizaremos los distintos momentos históricos que siguen a la disolución del mundo griego. En términos generales podríamos decir que la caída de la polis marca el surgimiento de la oposición entre el individuo y su mundo social, del individuo que ya no ve su realidad social como su expresión. En la tragedia griega hemos podido apreciar cómo el surgimiento de esta oposición es experimentado como un doloroso desgarramiento. La conciencia desgarrada surge históricamente con la disolución de la bella armonía del mundo griego y toma así su forma propia, a saber, la de la conciencia que ve a su mundo como algo ajeno en lo que no se reconoce a sí misma. Vemos pues, desde una perspectiva histórica, el movimiento negativo de la conciencia mediante el que pone a su objeto como algo extraño. Pero a su vez, la conciencia en tanto que negatividad es retorno a sí misma desde su objeto conocimiento de sí misma en el otro. Tras un largo período de alienación en el que experimenta de distintas maneras a su mundo social como algo extraño, la conciencia llegará a verlo y a vivirlo nuevamente como su expresión. Pero esta nueva identidad del hombre con su mundo ya no será la misma que la que encontramos en la polis griega, ya no la unidad que es simplemente en sí, la identificación espontánea del individuo con su colectividad, sino una unidad consciente, para sí, y que es esencialmente reflexión desde

un otro.

Veamos ahora cómo este movimiento mediante el que el Espíritu se separa de sí mismo en la historia para retornar nuevamente a sí mismo, ya se encuentra para Hegel "representado" en la religión cristiana.

V. R E L I G I O N .

Hasta este momento hemos visto el movimiento por el - que el Espíritu se pone a sí mismo como su objeto y retorna a sí mismo a través de él. También hemos señalado distintas - maneras en que este objeto se presenta para la conciencia. - En términos generales, este movimiento adquiere la forma de un proceso que va de la unidad inmediata del Espíritu consigo mismo, en la que aún no se diferencia de sí mismo, a - una unidad mediada consigo mismo, en la que se reconoce en un objeto del que se ha diferenciado progresivamente en el transcurso de este proceso. Ahora bien, el ponerse a sí - mismo del Espíritu como su objeto es experimentado por él - como un desgarramiento. Esto se debe a que este objeto, que es él mismo, se le presenta como algo extraño. Esta enajenación, este desgarramiento, es necesario para que el Espíritu llegue al conocimiento de sí mismo. Para decirlo en - otras palabras, la evolución de la conciencia requiere que el hombre se diferencie progresivamente de la naturaleza, - del mundo humano y de sí mismo, que el hombre se sienta como un extraño en un mundo extraño. Dejando atrás su unidad con la naturaleza y con su colectividad, emprende un arduo camino que lo ha de llevar nuevamente a la unión con la naturaleza y su comunidad, y que se diferencia de la primera en tanto que es una unidad consciente y por consiguiente -

más elevada. "En su estado natural e instintivo, afirma - Hegel, la vida lleva el sello de la inocencia y la simplicidad confiada; pero la esencia propia del Espíritu implica la absorción de esta condición en algo superior. Lo espiritual.... se escinde a sí mismo para su autorrealización. Pero esta posición de la vida escindida (Entzweiung) tiene a su vez que ser superada (itsaufzuheben), y el Espíritu tiene que ganar nuevamente por su propio acto su camino hacia la unidad" (46). Para llegar a sí mismo el Espíritu tiene que separarse de sí mismo, o, como dice Hegel, "el Espíritu sólo conquista su verdad cuando logra encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento" (47).

Ahora bien, para Hegel este movimiento del Espíritu, que constituye el núcleo de su sistema filosófico, ya se encuentra "representado" en la religión cristiana. Hegel emplea el término "representación" (Vorstellung) para designar una forma de conocimiento no conceptual y que se encuentra basado sobre todo en imágenes. De este modo, en la religión cristiana ya se encuentra en imágenes lo que el sistema hegeliano recoge en conceptos. Por otro lado, visto desde la perspectiva del Espíritu tiene de lo que es, solo que bajo la forma todavía inadecuada de la "representación". Para Hegel la "representación" es un conocimiento inadecuado en tanto que todavía es un saber

que distingue entre lo sagrado y lo profano. En su sistema filosófico, al dar una forma conceptual a la doctrina cristiana, Hegel pretende superar esta distinción. De hecho como hemos podido apreciar, la concepción hegeliana del Espíritu que llega a sí mismo es una concepción inmanentista en tanto que en ella no puede hablarse del Espíritu como algo que esté mas allá de la naturaleza y de la historia. Pero lo que aquí nos interesa no es discutir la relación entre el sistema hegeliano y la religión, sino tan solo aquellas "representaciones" de la misma que nos permitan comprender lo que hasta este momento hemos venido diciendo.

La Biblia puede considerarse como la narración de una historia que tienen un comienzo y un fin bien definidos. De hecho es una de las primeras representaciones de una sucesión temporal de acontecimientos que no es cíclica sino lineal y en la que sin embargo su comienzo y su fin se tocan. El drama bíblico comienza con la creación y la "caída" del hombre (su expulsión del paraíso) y culmina con la redención apocalíptica del hombre que es la restauración de la unidad perdida simbolizada en el matrimonio entre Cristo y Jerusalem. Así, el drama bíblico puede verse como un proceso que comienza con la ruptura de la unidad primera del paraíso la que tiene como consecuencia la irrupción del mal, de la división y el sufrimiento

en el mundo y que culmina con la redención de la unidad perdida. El hombre cae en el momento en que puede distinguir - entre el bien y el mal, y con esto surge para él la posibilidad de salvarse o perderse, de que alcance por sí mismo su salvación. La caída es así una desgracia para el hombre pero al mismo tiempo una bendición (¡felix culpa!) pues con ella surge el libre arbitrio.

Ahora bien, para Hegel y muchos de sus contemporáneos este drama bíblico se refiere, con su lenguaje propio, a la historia humana. Fichte, por ejemplo, nos dice en una de sus primeras obras: "En el paraíso (para hacer uso de una imagen bien conocida), en el paraíso de la acción y el ser buenos, sin conocimiento, sin trabajo o arte, el hombre despierta a la vida. Pero apenas ha adquirido el coraje de atreverse a guiar su propia vida, cuando el ángel llega con la espada de fuego de la compulsión hacia el bien y lo expulsa del trono de su conciencia y paz.... hasta que, por esfuerzo y conocimiento, construya su propio paraíso de acuerdo al que ha perdido" (48). Hegel también nos presentará este drama bíblico en un contexto filosófico: Es así como traduce la historia de la creación, la caída y la redención al plano de la conciencia humana, como los distintos momentos de su evolución. Estos son los momentos del movimiento del espíritu por el

que se pone a sí mismo, en el que la naturaleza se le aparece como un otro distinto de él y en el que puede distinguir entre el bien y el mal. Pero si la conciencia y el conocimiento son en un principio analíticos y dividen al hombre de su mundo, en sus manifestaciones superiores, son un elemento unificador mediante el que el sujeto puede comprender verdaderamente el objeto que conoce y hacerlo suyo. Este es el momento en que el sujeto es consciente de su identidad con el mundo natural y humano, el momento de la redención en el que las oposiciones iniciales son reconciliadas y el hombre recupera en un nivel superior la unidad que ha perdido.

Este movimiento del espíritu también puede apreciarse en la doctrina cristiana de la encarnación, del Dios que se hace hombre y del hombre que es Dios. En ella vemos representado el movimiento por el que la esencia universal se niega a sí misma en sus determinaciones particulares y como retorna a sí misma a través de la negación de las mismas. El nacimiento, vida, pasión y muerte de Cristo y su vuelta al Padre representan el doloroso camino por el que el Espíritu retorna a sí mismo y que, como ya sabemos, es para Hegel la historia.

No analizaremos detalladamente la interpretación que lleva a cabo Hegel de la doctrina cristiana: las considera-

ciones que hemos hecho al respecto son muy generales, sin embargo son suficientes para ubicar desde la representación a la conciencia desgarrada dentro del sistema hegeliano. La conciencia desgarrada es la conciencia que ha perdido la unidad consigo misma y con su mundo, y se encuentra en el largo trayecto que va de la pérdida a la recuperación de esta unidad. Así la conciencia desgarrada no sólo se ubica dentro de este proceso sino también se justifica y adquiere un sentido dentro de él. El desgarramiento es necesario para que el hombre alcance una identidad propiamente humana, consciente, consigo mismo y con su mundo, para que construya por su propio esfuerzo y conocimiento el paraíso que ha perdido. El dolor y el sufrimiento que el desgarramiento implican, adquieren sentido dentro de esta visión trágica pero optimista al mismo tiempo. Ya el cristianismo expresa en la pasión, muerte y resurrección de Cristo, la idea de que el sufrimiento y el dolor son el único camino posible hacia esta unión. Dentro de la doctrina cristiana el dolor y el sufrimiento humano adquieren sentido en la pasión y resurrección de Cristo. Para Hegel, todo el trabajo y dolor que constituyen la historia adquieren un sentido y son redimidos en la comunidad perfecta donde el hombre se encontrará nuevamente como en casa.

SEGUNDA - PARTE

LA CONCIENCIA DESGARRADA EN KIERKEGAARD

I N T R O D U C C I O N .

En esta segunda parte veremos cómo entiende Kierkegaard la conciencia desgarrada. Al igual que para Hegel, para él - la conciencia desgarrada es la que experimenta dolorosamente las oposiciones propias del ser consciente. Es en términos - generales la conciencia que se sitúa en oposición al mundo y a sí misma, en tanto que es parte de este último. Por otro - lado, en el pensador danés también encontramos a la concien- - cia desgarrada ubicada dentro de un proceso que va de una me- nor a una mayor conciencia, en el que el hombre irá tomando - conciencia de las distintas oposiciones que constituyen su e- xistencia, y en el que entre más consciente está de ellas más las experimenta como desgarramiento. Finalmente, para Kier- kegaard el sentido de la existencia humana dependerá en últi- ma instancia del sentido de este desgarramiento.

Ahora bien, a pesar de que Hegel y Kierkegaard coinci- dirían en que la conciencia desgarrada es la que experimenta las oposiciones propias del ser consciente como algo doloro- so, en ubicarla dentro de un proceso, y en que el sentido de la existencia depende en gran parte de que se pueda o no en- contrar un sentido a este desgarramiento, la manera en que - tratan el problema es radicalmente diferente. Es más, como - veremos en seguida, el análisis que Kierkegaard lleva a cabo

de la conciencia desgarrada parte y puede entenderse a partir de su crítica a la filosofía hegeliana.

Para Kierkegaard el problema más serio de su tiempo es el de la pérdida del individuo dentro del todo social, o, como dirá en términos hegelianos, la absorción de lo individual en lo universal. Según él, lo que caracteriza a su época es la identidad del hombre con su colectividad, lo que tiene como consecuencia la anulación de su individualidad. A esto lo llama el fenómeno de las "masas", mismo que coincide con el surgimiento de la burguesía industrial en Dinamarca en el siglo XVIII y que se caracteriza por una progresiva despersonalización de las relaciones sociales, la anulación de la decisión individual, la homogenización de la sociedad. Pues bien, para Kierkegaard, la ideología de la sociedad burguesa que justifica esto, es el pensamiento hegeliano. Veamos por qué.

Como vimos en la parte anterior, Hegel nos habla de una identidad final y consciente entre el hombre y su mundo en la que el hombre toma conciencia de su ser colectivo. Para Hegel no es posible, dada esta identidad, hablar de un individuo en el sentido que tradicionalmente se ha dado a esta noción, como lo que se define en oposición o más allá de la colectividad. Dentro de esta definición se puede distinguir, por ejemplo, el interés de un individuo o un grupo de indi-

viduos del de la colectividad. Para el pensador alemán, hablar así del individuo, como algo que se define a sí mismo - mas allá o en oposición a la comunidad en que vive es hablar de una abstracción. Al hablar de la sustancia ética o - - Sittlichkeit nos dice que "el individuo es un individuo en esta sustancia... Ningún individuo puede ir más allá de ella; puede ciertamente, separarse de otros individuos, pero no del espíritu de su pueblo (Volkgeist)" (49). O, refiriéndose a lo mismo: "la disposición de los individuos en su saber la sustancia y la identidad de todos los intereses con el todo, y el hecho de que los otros singulares se saben recíprocamente y son reales (subrayado mío) sólo en esta identidad, es la confianza, la verdadera disposición de ánimo" (50). No se puede hablar pues de un individuo en abstracción de su colectividad, y en el momento en que el hombre toma conciencia de su ser colectivo, esta noción deja de tener sentido, resulta una abstracción: "lo esencial, afirma, es la unidad de la voluntad subjetiva y la objetiva: es el todo ético, el estado, que es la realidad, en la que el individuo tiene y disfruta su realidad (Wirklichkeit), - en el que sin embargo es el saber, el creer y el querer de lo universal" (51) .

Ahora bien, esto no quiere decir que la noción de individuo no tenga un lugar en el pensamiento hegeliano. -

Para Hegel el individuo es un momento abstracto del proceso en el que el hombre llega a la conciencia de su ser colectivo. Proceso que, como vimos, comenzaba con la disolución de la polis griega. Esta disolución tenía lugar en el momento en el que el hombre dejaba de identificarse con su comunidad, en el momento en que trataba de definir su identidad en oposición a ella. Esto lo pudimos ver tanto en Sócrates como en la tragedia griega, que representaban la aparición del individuo con una conciencia universal que iba más allá de los estrechos límites de la polis. Esta operación entre el hombre y su colectividad era superada en el momento en que éste tomaba conciencia de su ser colectivo.

Tras esta breve revisión de la noción de individuo en Hegel, podremos comprender mejor por qué afirma Kierkegaard que la filosofía hegeliana representa el fenómeno de la pérdida del individuo que caracteriza a su tiempo. Esto se debe a que su noción de individuo es justamente aquella que Hegel rechazaría por abstracta y que como vimos no tiene lugar en la identidad real entre el hombre y su mundo. Para Kierkegaard sólo se puede ser individuo, entre otras cosas, en una estricta oposición frente a la colectividad, frente a lo que él llama, empleando términos hegelianos, "lo ético" o lo "universal". "Lo ético, nos dice aludiendo al pensador alemán, es lo universal, y en tanto que un

versal es lo aplicable a todos... Reposo inmanentemente en sí mismo y no tiene nada exterior a él mismo que sea su telos, sino que es, él mismo, el telos para todo lo que se encuentra fuera de él, y cuando esto ha sido incorporado por lo ético, no puede ir más adelante... el individuo particular es el individuo que tiene su telos en lo universal, y su tarea ética es expresamente a sí mismo constantemente en ello, abolir su particularidad con el fin de llegar a ser el universal" (52). Vemos pues cómo para el pensador danés, en esta identificación con lo ético el individuo tiene que abolir su particularidad y expresar lo universal. En cambio, ser individuo es justamente lo contrario, es ser irreductible a cualquier categoría o fin universal. Lo que se aplica a todos no puede aplicarse al individuo, pues de lo contrario dejaría de ser tal.

Ahora bien, dado que para Kierkegaard el individuo sólo puede realizarse en oposición a su colectividad, resulta claro que su telos no está en lo ético ni su tarea es expresarlo. Para él la realización del hombre en tanto que individuo se encuentra más allá de su ser colectivo. Este más allá de lo ético es el ámbito de lo religioso, la vida de la fe. En Kierkegaard nos encontraremos con un proceso que lleva al hombre de la "seguridad de lo ético", de su unidad inmediata con su colectividad, a la conciencia y

afirmación de su individualidad en el ámbito de lo religioso. En el transcurso de este proceso, al que llamaremos "proceso de individuación", el individuo tomará conciencia de las distintas oposiciones que constituyen su existencia y de la imposibilidad de reconciliarlas. Estas oposiciones son, entre otras, la que se da entre el individuo y su colectividad, entre la conciencia y la acción, y entre el individuo y Dios. Al final de este proceso nos encontramos con un individuo que experimenta su individualidad, su irreductibilidad, por todos los poros de su existencia, en su oposición frente a la colectividad, en la conciencia de la irreductibilidad de su decisión y su acción, en la conciencia de que sólo de él depende su salvación, y finalmente en la conciencia de la trascendencia absoluta de Dios.

No resulta difícil percatarnos de que este proceso de individuación nos conduce a lo que hemos llamado la conciencia desgarrada, la conciencia que experimenta dolorosamente las oposiciones que resultan del ser consciente, en este caso, de la conciencia en el hombre de su individualidad. ¿Pero qué sentido tiene para Kierkegaard este desgarramiento?

Para Kierkegaard el hombre sólo puede afirmarse y realizarse como individuo en el plano de lo religioso. Esto implica por un lado la conciencia y la experiencia de las

oposiciones que ya hemos señalado. Pero por otro lado, esto permitirá al hombre realizarse en la vida de la fé, misma - que no tendría sentido si no se diera, por decirlo así, en medio de estas oposiciones y conflictos. Finalmente, la lucha y el sufrimiento que la vida de la fé implica son apropiados y adquieren un sentido en tanto que son necesarios - para que el hombre se salve. De este modo, para Kierkegaard, "llegar a ser cristiano es humanamente hablando, llegar a ser infeliz en esta vida y sin embargo esperar gozosamente - en la beatitud eterna" (53). Podemos apreciar la gran diferencia entre el planteamiento kierkegaardiano y el hegeliano: Mientras este último supera la oposición entre lo sagrado y lo profano, situando así la realización del hombre y - la superación de los opuestos en este mundo, en la historia, Kierkegaard mantiene que la realización del hombre exige la oposición y sitúa la superación de esta oposición mas allá - de la existencia temporal. Para él, la conciencia desgarrada es el modo de ser propio y auténtico del cristiano y sólo adquiere sentido en relación a un más allá.

En esta segunda parte veremos cómo entiende Kierkegaard este proceso de individuación. No se puede hablar - en este autor de un proceso de individuación y mucho menos encontrarlo en una de sus obras. Sin embargo, a lo largo de éstas, sobre todo las seudónimas, sí podemos encontrar

algo parecido a un proceso cuyos rasgos esenciales son los que ya hemos señalado. A aquellos que ya están familiarizados con el pensamiento de Kierkegaard les podrá extrañar que no hable aquí de lo que este pensador llama el plano estético de la existencia. No lo hago por dos razones: primero, por tiempo, y segundo, porque aunque es muy importante para él, no es necesario, dentro de su propio pensamiento, para que el hombre tenga conciencia de y afirme su individualidad. Refleja más bien uno de los caminos para llegar al ámbito de lo religioso, el camino que el propio Kierkegaard cree haber seguido. Pero lo que sí es necesario para que el hombre se realice como individuo es que rompa con su existencia ética y se eleve a la religiosa. Ahora bien, por otro lado, el pensador danés tiene dos maneras distintas pero complementarias para explicar este proceso: una, concreta, mediante una serie de figuras poéticas que representan los distintos niveles de la existencia (ético, estético y religioso), y el paso de uno a otro, y, otra, más abstracta, mediante una serie de nociones filosóficas. En el análisis que llevaremos a cabo, recurriremos a esta última, tal y como podemos encontrarla, sobre todo, en obras como Los Fragmentos Filosóficos y El Concepto de la Angustia.

Para Kierkegaard el proceso de individuación puede verse desde dos perspectivas, una histórica y otra ahistórica.

Visto desde la primera, tiene dos momentos: el paganismo griego y el cristianismo. Nos mostrará cómo ya en el paganismo griego, el hombre comienza a diferenciarse de su colectividad, y lo hace de una manera que nos recuerda a Hegel, a partir de Sócrates y la tragedia griega. Sin embargo, veremos cómo este momento histórico carece de los elementos necesarios para que el hombre se conozca como individuo. Estos elementos aparecerán con el cristianismo, siendo el más importante la noción de la culpa original. Con esta noción surge la posibilidad de que el hombre se conozca como un individuo libre. Por otro lado el cristianismo introduce la distinción entre lo ético y lo religioso (lo profano y lo sagrado) y pone la realización del hombre en el ámbito de lo sagrado. Pero este proceso también puede verse desde una perspectiva no histórica. Una vez que nos encontramos dentro del mundo cristiano da igual en qué momento histórico se le ubique. Veremos pues, primero, cómo entiende Kierkegaard este proceso en el paganismo griego para verlo más tarde dentro del cristianismo. En este último podremos ver cómo la conciencia de la culpa permite al hombre tomar conciencia de su individualidad, lo que le permitirá romper con el mundo ético y elevarse al ámbito de lo sagrado. Asimismo veremos las distintas oposiciones que aparecen en este proceso.

I. EL PROCESO DE INDIVIDUACION EN EL PAGANISMO GRIEGO

En esta sección veremos cómo para Kierkegaard el proceso de individuación tiene un comienzo histórico en el mundo griego, un mundo que, según él, apunta al individuo. Esto podrá apreciarse tanto en la figura de Sócrates, como en la tragedia griega. En el primer caso nos encontramos ante una actitud crítica del hombre frente a las formas sociales dadas fundadas en la doctrina (socrático-platónica) del conocimiento como memoria, en la idea de que la verdad se encuentra en uno mismo y que la realidad externa es una mera "oportunidad" para que el hombre recuerde. Sin embargo, Sócrates no podrá diferenciarse totalmente de su colectividad y afirmarse como individuo. Su actitud crítica tiene como finalidad última una vida virtuosa, tiene una intención ética y no podrá tomar conciencia de sí mismo como individuo porque carece de la noción de culpa, misma que para Kierkegaard es indispensable si el hombre ha de tomar conciencia de su individualidad. El mundo pagano carece de la noción de un individuo culpable, esto es, totalmente responsable por sus actos y por tanto libre. Esto lo podremos apreciar en el análisis que Kierkegaard lleva a cabo de la tragedia griega, en la que nos encontramos con una noción de culpa ambigua; y

que es otro de las maneras en que el mundo pagano apunta a la noción de individuo.

Para Kierkegaard, Sócrates es un ejemplo de la ruptura del individuo con su colectividad. La pregunta socrática tiene como finalidad elevar al hombre sobre su existencia inmediata. Esta idea está presente, como ya vimos, en Hegel, para el que Sócrates representa el surgimiento de una conciencia individual y universal que va más allá de los estrechos límites de la polis griega. Representa el intento por llegar a una fundamentación propia de la vida ética, frente a los valores y costumbres socialmente aceptados. Su actitud consiste en cuestionar constantemente lo que los miembros de su comunidad dan por supuesto. Ahora bien, para Kierkegaard, Sócrates es importante porque representa el primer paso que todo individuo debe dar para elevarse sobre su existencia inmediata, a saber, el de la introspección. Veamos pues qué significa la introspección socrática y cuáles son sus límites.

La enseñanza central de Sócrates es el conocimiento de uno mismo o la introspección. El conocimiento introspectivo desplaza al centro de gravedad del sujeto que conoce de lo objetivo a lo subjetivo, del mundo externo, esto es, de sus vínculos y relaciones sociales, a su interior, de modo

que ya no se ve a sí mismo a partir de estos vínculos y relaciones, sino que más bien los ve a partir de él mismo. - Se trata de una forma de conocimiento que tiene como premisas fundamental la idea de que el saber reside en el individuo y no fuera de él. Esto se encuentra expresado de una manera especialmente clara en la doctrina aludida del conocimiento como memoria, de que conocer es recordar. Para esta forma de conocimiento, el mundo no va a ser más que una ocasión circunstancial para que el individuo recuerde algo que ya se encuentra en él mismo.

La doctrina socrática del conocimiento introspectivo como memoria, va a hacer patente la independencia del individuo frente a la realidad exterior. Esta última va a ser tan sólo una ocasión para que el individuo recuerde y, por lo tanto, no aporta ningún tipo de conocimiento. Para Kierkegaard esto puede apreciarse en la relación socrática entre maestro y discípulo. " Entre dos hombres, afirma, no puede haber una relación más elevada: el discípulo es la ocasión para que el maestro se entienda a sí mismo, y el maestro es a su vez ocasión para que el discípulo se entienda a sí mismo. Cuando el maestro muera, no dejará tras de sí demanda alguna en el alma del discípulo, del mismo modo que el discípulo no puede afirmar que está en deuda con él " (54) . Con

esto, Kierkegaard enfatiza la naturaleza del conocimiento introspectivo y su ruptura con el mundo exterior. Decir que el maestro es una ocasión para que el discípulo recuerde, significa que el maestro no puede enseñar nada a su discípulo, que este último no le debe ningún conocimiento. De este modo, cada individuo tiene que llegar por sí mismo al conocimiento de sí mismo. Para emplear una imagen poética, la introspección es un camino solitario en el que el único que puede hacer algo por uno mismo es uno mismo. El mismo Kierkegaard reconoce en algún lugar de su obra su incapacidad para enseñar algo a alguien: " el resultado, dice, no está en mi poder, depende de tantas cosas, y sobre todo, si el lector individual quiere. En toda la eternidad me sería imposible forzar a alguien a aceptar una convicción o creencia " (55). Aunque para Sócrates aún no se plantea, como veremos más adelante, el problema del conocimiento en términos de querer o no querer, ya podemos apreciar en su enseñanza cómo la introspección tiene que prescindir de toda ayuda exterior. Ahora bien, veamos hacia donde lleva esta ruta interior.

Para Kierkegaard todo conocimiento introspectivo lleva al hombre a enfrentarse con los elementos negativos de su existencia. En el caso de Sócrates estos elementos poseen un

carácter intelectual. Para este último la introspección lleva al individuo al reconocimiento de su ignorancia, de que se encuentra en un estado de error. Así, dirá el pensador danés retomando el ejemplo de la relación maestro-discípulo, " si el maestro sirve como una ocasión por medio de la que el aprendiz es recordado, no puede ayudar a este último a recordar que ya conocía la verdad, pues el aprendiz se encuentra en un estado de error; lo que el maestro puede dar es la ocasión de recordarle que se encuentra en el error. Pero en esta conciencia, el aprendiz se ve excluido de la verdad aún más que antes cuando vivía en la ignorancia de la verdad" (56). Veamos pues cómo el proceso de introspección lleva a un conocimiento negativo en el que el individuo reconoce que está en el error. El individuo que ha llegado a este punto ha roto con su modo de vida anterior en el que vivía en la ignorancia de la verdad sin percatarse de ello. El reconocimiento de la ignorancia y el error implican así un grado de conciencia más elevado en el que el individuo se percata de que la realidad exterior, las prácticas y valores del mundo objetivo, carecen de un fundamento racional. El individuo ya no encuentra una certeza en el mundo exterior que le permita vivir y actuar, y por consiguiente tendrá que buscarla en él mismo. Esta es la esencia de la existencia socrática, misma que Kierkegaard define como " la falta de certeza objetiva "

sostenida en un proceso de apropiación de la interioridad - más apasionada " y que es " la verdad más elevada que puede alcanzar un individuo existente " (57) . Este es pues el caso de Sócrates quien cuestiona constantemente a sus conciudadanos para mostrarles que viven en la ignorancia, en el error, y por lo tanto que carecen de un fundamento racional que les permita llevar una vida virtuosa. De este modo, el proceso de introspección se caracterizará por una intención ética. A continuación veremos cómo en esta intención ética de Sócrates radica el límite de su proceso de introspección.

En una entrada de su diario, Kierkegaard señala: " Lo que la filosofía nos dice es bastante cierto: que la vida debe ser entendida para atrás. Pero esto le hace a uno olvidar otro dicho: que debe ser vivida para delante ". (58) Esto vale tanto para el proceso de introspección socrática como para cualquier otro proceso que pretenda llevar el hombre a su realización. El individuo no sólo es conciencia sino también acción. Su realización no sólo requiere que tome conciencia de lo que es y lo que quiere ser, sino que también lo lleva a la práctica. Como ya lo hemos señalado, la introspección socrática posee una intención ética, se encuentra encaminada a la acción y a la vida virtuosa. Si bien es cierto que para Sócrates el proceso de individuación es ante todo un proceso de conciencia, esta conciencia tiene como

consecuencia necesaria a la acción. Para él, como para otros pensadores del mundo pagano como Platón y Aristóteles, la acción se sigue naturalmente de la conciencia. El que tiene conciencia del bien actúa bien y el que actúa mal es porque no tiene conciencia del bien. De este modo, si el hombre no realiza el bien es porque no lo conoce. Así, la introspección socrática tiene en última instancia como finalidad el llevar al individuo a la vida virtuosa a través del conocimiento del bien. Pero para ello es necesario que primero reconozca que se encuentra en el error.

Para Kierkegaard el proceso de introspección socrática, aunque eleva al individuo sobre su existencia inmediata, no puede llevarlo a la comprensión de sí mismo como individuo libre y por lo tanto no le ofrece la posibilidad de diferenciarse completamente del todo social. Y no puede porque Sócrates, en tanto que pertenece al mundo pagano, no posee la noción de un individuo libre y responsable por sus actos que, como veremos, sólo es fruto de la visión cristiana del mundo. Esto puede apreciarse por un lado en la intención ética de Sócrates por dar un fundamento racional a la acción humana. Sócrates se diferencia de la totalidad ética, no tanto para negar sus valores y costumbres, sino para darles una base racional. El mismo hecho de que prefiriera su muerte al exilio muestra hasta qué punto no se ha

diferenciado de su colectividad. Por otro lado, la idea de que la realización del bien se sigue necesariamente de la conciencia del mismo, también revela hasta qué punto Sócrates no ha llegado a una concepción del individuo libre y responsable de sus actos. Para Kierkegaard ésta es una concepción racionalista de la acción humana que no deja margen a la voluntad y a la libertad individual. Para él uno de los rasgos fundamentales del individuo libre es el que pueda conocer el bien y no realizarlo o que pueda no querer conocer el bien. El hecho de que el individuo llegue a ser él mismo, de que la conciencia que tenga de sí mismo sea traducida en una forma de vida, no es por tanto tan sólo una cuestión de conocer, sino de querer.

Para Sócrates sería inconcebible la idea de que el hombre pueda conocer el bien y no realizarlo. Esta idea es fruto del cristianismo en el que ya nos encontramos con la idea de un individuo que es tal porque puede elegir entre el bien y el mal y por tanto puede preferir el segundo al primero. Kierkegaard resume la diferencia entre ambas visiones del mundo en los siguientes términos. " Sócrates tiene razón, si el hombre no hace el bien, esto se debe a que no lo comprende; si lo comprendiera, haría lo que es correcto, ergo: el pecado es la ignorancia. El cristianismo -

tiene razón: el pecado es culpa, pues cuando el hombre no actúa correctamente esto se debe a que no lo comprende ... pero la razón por la que no entiende lo que está bien, es que no lo puede comprender, y no puede comprenderlo porque no quiere comprenderlo " (59). De este modo, el proceso de individuación socrático no nos puede llevar más allá de la idea de que el hombre se encuentra en el error. Esto se debe a que en tanto Sócrates pertenece al mundo pagano no puede comprender que si se encuentra en el error es por su culpa y por lo tanto que la realización del bien no depende de que el hombre lo conozca sino más bien de que quiera conocerlo y realizarlo. La noción de culpa es, como lo hemos señalado, una noción específicamente cristiana y por lo tanto sólo va a ser dentro del cristianismo donde el hombre puede llegar a la conciencia de su individualidad.

Pero esto no quiere decir que el mundo pagano carezca del todo de una noción de culpa. Para Kierkegaard esto puede apreciarse en la tragedia griega en la que la culpa juega un papel central en la ruptura del individuo con su colectividad. Sin embargo, como veremos, aquí la culpa trágica tiene todavía un carácter ambiguo, lo que no permite que el hombre pueda conocerse como totalmente responsable de sus actos y por tanto como individuo. En este sentido, al igual que el proceso introspectivo socrático, la tragedia antigua sólo apunta

al individuo.

En una de las secciones de su obra O esto-O lo otro - que lleva el nombre de " El Motivo de la Tragedia Antigua", Kierkegaard trata de delimitar la idea del individuo responsable de sus actos mediante una comparación entre la tragedia antigua y la moderna. Para él la época moderna se caracteriza por una mayor melancolía y desesperación que la de los griegos. Esto se debe a que en esta última el hombre aún no se encuentra separado de su mundo y por lo tanto no podemos encontrar en ella un individuo responsable de sus actos. En cambio, dirá Kierkegaard, " nuestra época es lo suficientemente melancólica para darse cuenta de que existe algo llamado responsabilidad, y esto es algo muy significativo " (60).

" En la tragedia antigua, afirma Kierkegaard, la acción tiene en sí un momento épico, y es tanto evento como acción. La razón para esto radica naturalmente en el hecho de que el mundo antiguo no poseía una subjetividad plenamente autoconciente y reflexiva. Aun cuando el individuo se movía libremente, se sustentaba en las categorías sustanciales del estado, la familia y el destino " (61). No resulta difícil ver detrás de estas ideas el análisis hegeliano de la épica y la tragedia . Para Hegel la tragedia es la superación de

la épica. Frente a esta última, en la que el hombre se encuentra totalmente identificado con su mundo, la tragedia marca el surgimiento de la conciencia individual. Sin embargo, y en este sentido la tragedia tan solo apunta al individuo, la tragedia conserva al momento de lo épico. De ahí que, como Kierkegaard lo señala, la acción trágica se sustente en las categorías sustanciales del estado, la familia y el destino.

Ahora bien, para el pensador danés, el hecho de que la tragedia griega tan solo apunte al individuo, se encuentra reflejado en la ambigüedad de la culpa trágica. Lo trágico de la tragedia radica en que el protagonista de la misma es y no es culpable. Dado que en ella no es posible distinguir completamente al individuo de su sustancialidad, no se puede discernir hasta qué punto su acción se encuentra determinada por él y hasta qué punto por un factor externo. En la tragedia griega siempre se da un saberse y un no saberse culpable. Esta es justamente la razón por la que el sentimiento que suscita la tragedia antigua es la compasión. En cambio la tragedia moderna ha perdido el elemento épico que caracteriza a la antigua. En ella el hombre ha perdido toda relación inmediata con su mundo y se encuentra abandonado a sí mismo. Así, nos dice Kierkegaard, " en la tragedia moder

na no hay un fondo y una herencia épicos. El héroe se sostiene y cae enteramente por sus propios actos " (62).

En el mundo moderno ya nos encontramos con la noción de un individuo responsable por sus actos. Esto último se debe, por supuesto, a que este mundo es históricamente heredero del cristianismo en el que la culpa deja de tener el carácter ambiguo que tiene en la tragedia. En el cristianismo el hombre responde ante Dios por cada uno de sus actos, y de cada uno de ellos depende en última instancia su salvación.

Con este breve análisis de la tragedia concluimos el análisis del proceso de individuación en el paganismo. Hemos visto como en él, el hombre no logra diferenciarse por completo de su colectividad y cómo esto se debe en gran parte a que carece de una noción adecuada de culpa. Sin embargo ya podemos encontrar en este análisis algunos de los rasgos principales del proceso que ha de llevarnos al individuo: su carácter introspectivo, la idea de que conocer es recordar, y de que en este conocimiento el hombre entra en contacto con los elementos negativos de su persona, que la finalidad última de este conocimiento es la acción y, por supuesto, la necesidad de una noción adecuada de culpa. Veamos pues, el proceso de individuación en el cristianismo.

II. EL PROCESO DE INDIVIDUACION EN EL CRISTIANISMO (1a. Parte)

En esta primera parte de nuestro análisis del proceso de individuación en el cristianismo veremos cómo entiende Kierkegaard la culpa y el proceso mediante el que el hombre toma conciencia de la misma. En la sección anterior señalamos la importancia que tenía la culpa para que el hombre se conozca como individuo. Para Kierkegaard el hecho de que el hombre se conozca como culpable implica, por un lado, la conciencia de que sólo él es responsable de sus actos, y por otro, que responde de sus actos porque es libre. O, dicho de otra manera, que porque es libre responde de sus actos; sus actos se encuentran fundados en última instancia en la libertad y por lo tanto no pueden atribuirse a nadie más que a él. En esto consiste para el pensador danés el ser individuo, en que mi acción es única e irreductible y no es atribuible a nadie más que a mí.

Ahora bien, como ya lo hemos señalado, la conciencia que tiene el hombre de su individualidad, sólo puede darse dentro del cristianismo. Tanto la noción de culpa como pecado como la escisión entre lo sagrado y lo profano, son fruto de esta visión del mundo. De este modo, el proceso de individuación deberá entenderse aquí dentro de este marco, como

un proceso que por un lado rompe con lo ético (lo profano), y por otro, pone la realización del hombre en el ámbito de lo sagrado, y en el que la conciencia que el hombre tiene de su individualidad le permitirá romper con el primero y afirmarse en el segundo. Así, podríamos decir que la conciencia de la culpa es algo así como el puente entre estos dos mundos. Este proceso tiene, al igual que en el caso de Sócrates un carácter introspectivo, pero a diferencia de éste, tiene una intención religiosa. Y del mismo modo que en la introspección socrática el "individuo" podrá alcanzar una vida ética virtuosa a través de la conciencia de su ignorancia, en la introspección cristiana el hombre sólo podrá elevarse a la existencia religiosa a través de la conciencia de la culpa: " por el hecho de que el hombre se vuelve hacia sí mismo, afirma Kierkegaard, se vuelve eo ipso hacia Dios, y es una ceremonia bien establecida por el convencionalismo que si el espíritu ha de ver a Dios ha de comenzar por ser culpable. Al volverse hacia sí mismo descubre el pecado " (63).

De este modo veremos en primer lugar cómo entiende Kierkegaard la relación entre culpa y libertad, para más tarde pasar al proceso en el que el hombre toma conciencia de ambas. Esto último podrá verse tanto desde una perspectiva histórica como desde una ahistórica. Llegaremos así a una

de las formas de conciencia desgarrada que estamos analizando: la del hombre que se conoce como libre y que experimenta angustiosamente las tensiones que la decisión individual implica. Como veremos, estas tensiones sólo son posibles cuando deja de haber una continuidad entre la conciencia y la acción. Aquí la conciencia desgarrada será la que tiene conciencia del bien, pero también de poder no realizarlo, posibilidad en la que radicarán su angustia y su libertad. Todo esto, por supuesto, se encuentra vinculado con las otras formas de desgarramiento que hemos señalado en la introducción. En la conciencia de la culpa veremos, no sólo cómo se diferencia el hombre del mundo ético, sino también cómo toma conciencia de la trascendencia absoluta de Dios.

CULPA Y LIBERTAD

Al comienzo del Concepto de la Angustia, Kierkegaard intenta dar una explicación a la historia del libro del Génesis en la que se nos relata la caída del primer hombre (64). Esta explicación no está dada desde un punto de vista teológico sino desde uno psicológico. Lo que aquí le interesa al pensador danés es mostrar, primero, la estrecha relación que existe entre la conciencia de la culpa y la de la libertad, y segundo, cómo "del mismo modo que Adán perdió la inocen-

cia por el pecado, así, cada hombre la pierde de la misma manera " (65). Esto último permitirá, que en el proceso de introspección el individuo experimente y concientice la experiencia primordial de la caída y llegue así a la conciencia de su culpa y de su libertad. Veamos pues esta explicación de la caída y la culpa original.

Kierkegaard describe el estado de inocencia de la siguiente manera: " Inocencia es ignorancia. En la inocencia el hombre no se encuentra determinado como espíritu sino que se encuentra determinado psíquicamente en una unidad inmediata con su condición natural. El espíritu se encuentra soñando en el hombre " (66). En el momento previo a la caída el hombre se encuentra en armonía con la naturaleza en y fuera de él, en una unidad inmediata con su condición natural. En este estado todavía no podemos encontrar la escisión entre el hombre y sus instintos e inclinaciones; aquí el hombre es tan solo potencialmente un hombre, el espíritu, que es lo que lo caracteriza como tal, aún no se ha manifestado, se encuentra 'soñando en el hombre'.

El espíritu es lo que diferencia al hombre de los animales y lo que le abre la posibilidad de elevarse sobre su existencia natural. Para Kierkegaard el hombre no es ni una bestia ni un ángel, ni un ser puramente natural, ni uno pura-

mente espiritual. Para él el hombre es una síntesis de dos términos que son el alma y el cuerpo, entre su aspecto psíquico y físico esta síntesis está dada por un tercer término - que es el espíritu. En el estado natural, la parte psíquica y la física del hombre se encuentra en armonía; aquí el espíritu está presente pero como soñando. Sin embargo, en tanto que está presente " es un poder hostil pues amenaza constantemente la relación entre el alma y el cuerpo " Por otro lado, " el espíritu es un poder amigable que es precisamente aquello que constituye esta relación " (67). El espíritu es la posibilidad del hombre de elevarse sobre su condición natural. Pero esto a su vez implicaría la escisión entre el aspecto psíquico y el físico del hombre. En este sentido es un poder hostil y le teme. Pero por otro lado, y en tanto que es lo más propio del hombre, éste se ve atraído hacia sí mismo, a realizar su esencia. Ahora bien, esta experiencia ambigua, en la que el hombre teme y a la vez se ve atraído por la posibilidad de elevarse sobre su existencia natural, es caracterizada por Kierkegaard como angustia. " ¿Cuál es entonces la relación del hombre con este poder ambiguo ? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condicionalidad ? Se relaciona como angustia. Destruírse a sí mismo es algo que el espíritu no puede; aferrarse a sí mismo no puede mientras que no se tenga a sí mismo fuera de sí mismo.

Tampoco puede el hombre hundirse en la vida vegetativa, huir de la angustia, no puede porque la ama, y verdaderamente no puede amarla porque huye de ella. La inocencia ha alcanzado su punto alto " (68). Podemos ver pues, cómo el ser espiritual del hombre se manifiesta como angustia, como una fuerza ambivalente que por un lado lo atrae hacia atrás, hacia la naturaleza y por otro lo empuja hacia adelante, hacia una existencia propiamente humana. La condición natural del hombre conlleva una unidad entre su psique y su cuerpo (la naturaleza en él). La manifestación del espíritu implicará, como veremos más adelante, la división del hombre respecto a la naturaleza fuera y dentro de él. " Despierto, afirma Kierkegaard, la diferencia entre yo y mi otro es puesta, durmiendo, se encuentra suspendida " (69). El ponerse del espíritu va a ser el surgimiento de la oposición, el despertar del hombre a la vida espiritual. Pero este despertar es al mismo tiempo la caída, misma que se encuentra expresada en la biblia como la adquisición de la capacidad de el hombre para distinguir entre el bien y el mal. Así, con el surgimiento de la oposición, el hombre pierde su unidad original con la naturaleza. Pero con esto surge la posibilidad de una nueva unidad en una dimensión superior que es la espiritual. El camino hacia esa unidad comienza con la oposición, con la angustia, o, para emplear un término ya utiliza-

do, con la conciencia desgarrada.

La noción de angustia es central en el pensamiento de Kierkegaard. Como ya hemos visto, el hombre experimenta la posibilidad como angustia. Ahora bien, el hecho de que el hombre experimente la posibilidad, es lo que lo distingue de los demás seres de la naturaleza, es lo que hace de él un ser libre. El que el hombre experimente la posibilidad hace de él un ser capaz de proyectarse hacia el futuro y de determinarse a sí mismo por encima de las necesidades del momento, de sus instintos y sus inclinaciones. Pero el futuro es siempre lo incierto, lo no determinado, y esta incertidumbre angustia al hombre. Así, en la angustia el hombre experimenta la posibilidad como indeterminación o para decirlo en otras palabras, como libertad. Angustia, posibilidad y libertad se encuentra íntimamente ligadas y es por ello que el pensador danés define a la angustia como " la actualidad de la libertad como la posibilidad de la posibilidad " (70).

Esta relación entre libertad y angustia nos recuerda el análisis que hemos llevado a cabo de la relación entre angustia y negatividad en Hegel. Para este último, como vimos, la historia es un proceso en el que el hombre llega a la conciencia y avanza hacia la realización de su libertad. Esta libertad será la conciencia del hombre de su capacidad

de determinarse a sí mismo y por supuesto, la realización de esta capacidad. Esta capacidad de determinarse a sí mismo es tá dada por lo que hemos llamado la 'doble negatividad', en la que el sujeto no sólo pone su objeto sino que también re-
torna a sí mismo mediante su negación. Ahora bien, para He-
gel la experiencia primaria de esta negatividad está dada en
la angustia. Al hablar de la lucha entre el amo y el esclavo nos dice respecto a este último: " Esta conciencia se ha
sentido angustiada, no por esto o por aquello, no por éste o
por aquel instante sino por su esencia entera ... ello la ha
disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha
hecho estremecer cuanto en ella había de fijo. Pero este mo
vimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda
subsistencia es la esencia simple de la conciencia, la abso-
luta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta -
conciencia " (71). El hombre, el esclavo en este caso, expe
rimenta en la angustia la total indeterminación, la " fluidi
ficación absoluta de toda subsistencia". Esto es una manera
de decir que ha experimentado su capacidad de determinarse,
la "absoluta negatividad". Sin embargo aquí la experiencia
de la libertad todavía es en sí y no para la conciencia. En
el transcurso de la historia, del hacer del hombre, esta cer
teza será elevada a la verdad. La angustia va a ser así la
forma primaria de dolor humano y va a ser en ella donde el -

hombre experimente su libertad. Más tarde, en la historia, en su acción, tomará conciencia de sí mismo como negatividad. Así, esta experiencia será esencial para la realización del hombre : " Si la conciencia se forma sin pasar por ese temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es negatividad en sí, por lo cual su formación no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia " (72).

Ahora bien, como hemos tenido oportunidad de ver, la angustia también es una de las nociones centrales del pensamiento de Kierkegaard. La angustia es para él la manifestación primaria del ser espiritual del hombre. Al igual que para Hegel, para el pensador danés la angustia es experimentada como indeterminación, como posibilidad. Así, en la angustia el hombre toma conciencia de su indeterminación, o lo que es lo mismo, de su capacidad para determinarse a sí mismo, de su libertad. Sin embargo, y aquí tenemos una vez más la diferencia entre ambos pensadores: mientras que para Hegel la conciencia que el hombre tiene de su libertad se encuentra mediada por su relación concreta a una determinada formación cultural, para Kierkegaard basta con que el hombre mire dentro de sí mismo y se enfrente a su angustia para que se conozca como libre. Más aún, para este último la concien

cia del hombre de su angustia requiere cierto grado de diferenciación respecto a la colectividad. Esta relación entre angustia y libertad podrá apreciarse mejor en el análisis que Kierkegaard lleva a cabo de la caída, de la culpa original, y que veremos enseguida.

En el estado de inocencia el hombre experimenta la posibilidad de romper con su 'condición natural'. Esta posibilidad es, como ya hemos señalado, algo que le angustia, que lo atrae y lo repele al mismo tiempo. Pero en este momento el hombre no experimenta esta posibilidad como algo determinado, sino más bien como la total indeterminación, la pura e infinita posibilidad: " En este estado, nos dice Kierkegaard, existe paz y reposo pero existe simultáneamente algo más frente a lo que no lucha porque todavía no existe nada con qué luchar. ¿ Qué es entonces ? Nada. Pero, qué efecto tiene esta nada. Crea angustia " (73). Vemos pues cómo, en la inocencia, el hombre aún no define su posibilidad, y por tanto la experimenta en su absoluta pureza.

Sin embargo, para el pensador danés, la angustia tiende a adquirir un objeto, la posibilidad tiende a ser posibilidad de algo. En el relato de la caída, esto se encuentra representado en la transgresión de la prohibición divina, en el que Dios ordena a Adán no comer de la fruta del árbol del

bien y del mal. En esta prohibición, la angustia atrapa su " primera presa ". Aquí la prohibición es una " palabra enigmática " pues el hombre aún no sabe la diferencia entre el bien y el mal. Sin embargo, basta que comprenda el " no puedes " para que aparezca frente a él el " puedes ", la posibilidad de determinarse a sí mismo y por supuesto la de la transgresión. Para Kierkegaard en esta angustia primaria, en la infinita posibilidad, el hombre ya experimenta de alguna manera su libertad, pero sólo con la prohibición la experimenta como una posibilidad: " la prohibición despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que pasaba por inocencia en la nada de la angustia ha entrado en Adán, y una vez más es una nada, la angustiosa posibilidad de ser capaz " (74). ¿Cómo se relaciona el primer hombre, en su angustia, con esta posibilidad ?

Como ya hemos visto, el rasgo característico de la angustia es su ambigüedad, el ser lo que el pensador danés llama una " simpatía antipática y una antipática simpatía " (75), que por un lado teme y por el otro se ve atraída por la posibilidad. Este carácter ambivalente es experimentado por el sujeto como una especie de vértigo. " La angustia, afirma Kierkegaard, es el vértigo de la libertad, que emerge en el momento en que el espíritu quiere poner la síntesis y la li-

bertad baja su mirada hacia su propia posibilidad, aferrándose a lo finito para sostenerse a sí misma. En este vértigo la libertad sucumbe. Más allá de esto, la psicología no puede ni podrá ir. En ese mismo momento todo cambia, y la libertad, cuando surge de nuevo, ve que es culpable. Entre estos dos momentos yace el abismo que ninguna ciencia ha explicado y que ninguna ciencia puede explicar " (76). Para el pensador danés el hombre experimenta su libertad en la posibilidad. Sin embargo, por decirlo así, aquí la libertad es todavía una posibilidad. La libertad sólo puede ser realizada completamente en la actualización de la posibilidad, y por tanto en su anulación como posibilidad. Por eso dice que al ver su propia posibilidad, la libertad se aferra a lo finito, actúa, y en ese aferrarse sucumbe, esto es, cancela la posibilidad. Kierkegaard explica toda acción humana y por tanto también la caída, como una transición de la posibilidad a la actualidad. Para él dicha transición se encuentra fundada en la libertad, y por lo tanto, ni es necesaria ni puede ser explicada. En sus Fragmentos Filosóficos en los que da una visión más abstracta de esta transición, señala que " lo posible se revela a sí mismo como nada, en el momento en que deviene actual, pues lo posible es reducido a nada por lo actual. Todo lo que llega a la existencia demuestra, precisamente por llegar a la existencia, que no es nece-

sario, pues lo único que puede llegar a la existencia es lo necesario, porque lo necesario es" (77). Estos son pues los elementos abstractos que subyacen al análisis de la caída, - en el que se nos explica la transgresión del primer hombre - como resultado de un acto libre. Para él la explicación psicológica tan sólo nos puede llevar hasta la angustia y la relación ambigua del sujeto con la posibilidad. Frente a esta angustia se encuentra, por decirlo así, un abismo, y del - otro lado, la culpa y la existencia propiamente humana. Así, en el momento en que el hombre actualiza su posibilidad, 'todo cambia', y en el momento en que la libertad surge de nuevo, esto es, en que se enfrenta a nuevas posibilidades, ve - que es culpable.

Ahora bien, este 'salto cualitativo' que ninguna ciencia puede explicar, no es algo exclusivo del momento de la - caída. De hecho, lo que Kierkegaard nos ha querido explicar es cómo, con la entrada del pecado al mundo, la existencia - humana se define por la libertad y cómo esta última se define a su vez en relación a la culpa. Para él, ser libre es - tener la posibilidad de transgredir. Así, todo acto humano subsecuente no difiere, en tanto que es un acto libre, del - de la caída. " La historia de la vida individual, nos dirá, se mueve de estado en estado. Cada estado es puesto por un salto cualitativo. De este modo entró el pecado al mundo y

así continúa entrando, a menos que se le detenga. Por ello, cada una de sus repeticiones no es una simple consecuencia - sino un nuevo salto. Cada uno de estos saltos se encuentra precedido por un salto que es la aproximación más cercana al salto que la psicología puede lograr " (78).

En este análisis de la explicación kierkegaardiana de la caída hemos podido apreciar la relación que existe entre libertad y culpa. Por otro lado, hemos visto como el hecho de que la acción humana se encuentre fundada en la libertad significa, por un lado, que el paso de la posibilidad a la actualidad que toda acción presupone es contingente, y por otro, estrechamente vinculado a esto, que no puede ser explicada. Es así como nos encontramos en el pensador danés con la existencia histórica e individual del hombre como una sucesión de momentos, en la que el paso de un momento a otro, en tanto que se encuentra fundado en la libertad, es contingente y no puede ser explicado. Ahora bien, una vez más, estas nociones centrales del pensamiento de Kierkegaard podrán entenderse mejor a partir de su crítica al pensamiento de Hegel. En este último nos encontramos con una noción totalmente diferente de libertad, que se ubica dentro de un proceso histórico continuo y necesario, susceptible de ser explicado y en el que la libertad es justamente la conciencia de la ne

cesidad de este proceso. Veamos pues, esta crítica de Kierkegaard a la noción hegeliana de libertad.

Como ya hemos visto, el proceso hegeliano pasa por tres momentos principales: la unidad inmediata entre sujeto y objeto, la oposición entre ambos, y finalmente su unidad mediada. Estos tres momentos se encuentran vinculados entre sí por lo que hemos llamado el "doble movimiento de la negatividad". En su primer momento el sujeto se aliena, se niega a sí mismo en su objeto y lo ve como algo extraño, para, más tarde, en un segundo momento negar a su vez esta negación y retornar a sí mismo desde su objeto, al que ya no ve como algo extraño sino como idéntico a él. Así, lo que en un primer momento parecía ser una oposición absoluta es una oposición mediada.

Ahora bien, la crítica de Kierkegaard a la filosofía hegeliana va a girar justamente en torno a esta noción de mediación. Para él la mediación no sólo permite a Hegel explicar la resolución de los opuestos en la identidad, lo que como vimos en la introducción será una de las diferencias centrales entre ambos pensadores, sino que también le permite explicar el tránsito de un momento del proceso a otro, de la unidad a la oposición, de una manifestación de la oposición a otra y finalmente de la oposición a la identidad. Por otro

lado, el hecho de que la transición entre los distintos momentos del proceso pueda ser explicada no hace sino reflejar otro de los aspectos fundamentales del mismo, a saber, su carácter necesario. Así, la transición de un momento a otro del proceso puede ser explicada porque se trata de un proceso necesario. Si fuera contingente, si un momento dado no pudiera ser deducido del que le precede, no podría hablarse de una explicación en sentido estricto. Finalmente la noción hegeliana de libertad es la conciencia de la necesidad de este proceso, conciencia que a su vez sólo es posible en tanto que se puede dar una explicación del mismo.

Como podremos imaginarnos, Kierkegaard no puede estar de acuerdo con esta noción hegeliana de libertad. Más bien el hecho de que el proceso hegeliano sea necesario y pueda ser explicado anula toda posibilidad de decisión individual, de una acción libre. Y es que Kierkegaard entiende la necesidad de este proceso como una especie de inevitabilidad por la que lo que ha sucedido no pudo ser de otra manera y lo que va a ocurrir tiene que ocurrir necesariamente. Esto por supuesto es la antítesis de la noción kierkegaardiana de libertad, en la que un acto es libre en tanto que pudo no haber sido o puede no ser. En otras palabras, mientras que para Hegel la conciencia de la libertad es la conciencia de la

libertad es la conciencia de la necesidad que rige el proceso histórico y al mundo en general, para Kierkegaard la conciencia de la libertad se encuentra íntimamente ligada a la contingencia e inexplicabilidad de la acción humana.

Ahora bien, para Kierkegaard una de las consecuencias de la idea hegeliana de un proceso necesario es que no nos puede dar una noción adecuada del sufrimiento humano. Como ya hemos visto, para él la libertad es experimentada como posibilidad y ésta a su vez como angustia. La angustia es la forma de sufrimiento propia del hombre en tanto que es un ser libre. Pues bien, la idea de un proceso necesario no sólo anula la libertad sino también la angustia que el ser libre conlleva. A esto se refiere Kierkegaard cuando afirma que " todo llegar a la existencia es un sufrir y lo necesario no puede sufrir, no puede atravesar por el sufrimiento de lo actual, pues lo posible es reducido a nada por lo actual " (79). Así, cuando nos dice que lo necesario no puede sufrir se refiere a que lo necesario anula la contingencia propia de toda acción humana y por tanto la angustia que esto conlleva.

Con este análisis de la relación entre libertad y sufrimiento concluimos nuestro análisis de la relación kierkegardiana entre libertad y culpa. Hemos visto cómo una es -

inseparable de la otra. Veamos ahora el proceso en el que el hombre toma conciencia de su culpa y por tanto de su libertad.

LA CONCIENCIA DE LA CULPA

Hasta este momento hemos visto las nociones kierkegaardianas de la culpa y libertad. El análisis de estas dos nociones ha sido sumamente importante, pues, como ya sabemos, para que el hombre se conozca como individuo es necesario que tome conciencia de su culpa, de su libertad, y por tanto que asuma toda la responsabilidad por sus acciones. Sin embargo aún no hemos visto cómo es que el hombre llega a dicha conciencia. En esta última parte de esta sección veremos cómo entiende Kierkegaard este proceso en el que el hombre toma conciencia de su culpa.

Para Kierkegaard la caída no es tan sólo algo que haya tenido lugar en un momento remoto de la historia de la humanidad, no es algo exclusivo de Adán. Para él lo importante de la narración bíblica de la caída es que da cuenta de la manera en que todo hombre pierde la inocencia. Sin embargo, el hecho de que el hombre pierda su inocencia no quiere decir que se encuentre consciente de su angustia, misma que en un primer momento no es más que una especie de "dulce an-

siedad ". Más bien la conciencia de la culpa es el resultado de un largo proceso en el que, nos dirá Kierkegaard, la angustia se vuelve cada vez más 'reflexiva', esto es, en el que su objeto es cada vez más algo definido. " En cada individuo subsecuente, nos dice, la angustia es más reflexiva. Esto puede ser expresado diciendo que la nada que es el objeto de la angustia deviene, como si así fuera, cada vez más un algo " (80). En el análisis de la caída vimos cómo la angustia atrapaba su primera presa en la "posibilidad de ser capaz ". Pue bien, el objeto de la angustia se irá definiendo cada vez más hasta ser el pecado mismo. Va a ser aquí, en la angustia frente al pecado, donde el hombre tendrá la oportunidad de tomar conciencia de su culpa. Aquí lo que angustiara al hombre es la posibilidad de pecar, y en esta posibilidad descubrirá su libertad.

Ahora bien, este proceso en el que el hombre toma conciencia de su culpa, en el que la angustia se vuelve cada vez más reflexiva puede verse en Kierkegaard tanto desde una perspectiva histórica como desde una ahistórica. La diferencia entre ambas perspectivas ya la hemos señalado. En las siguientes líneas del Concepto de la Angustia podemos encontrar una alusión del pensador danés a estas dos maneras de considerar este proceso: " La angustia que encontramos en la

inocencia no es, en primer lugar, pecado y, en segundo lugar, no es algo que traiga problemas o algún sufrimiento que no pueda ser armonizado con la beatitud de la inocencia ... Esta angustia pertenece tan esencialmente al niño que puede prescindir de ella. A pesar de que le cause angustia, lo cautiva con su placentera ansiedad. En todas las culturas donde lo infantil es conservado como el estar dormido del espíritu, podemos encontrar angustia. Entre más profunda la angustia, más profunda la cultura Aquí la angustia tiene el mismo significado que la melancolía en un punto mucho más avanzado en el que la libertad, habiendo pasado por las formas imperfectas de su historia, llegará a sí misma en el sentido más profundo " (81). Con esto podemos ver por un lado cómo la caída puede considerarse tanto individual como históricamente y por otro, cómo la conciencia que el hombre tiene de su angustia y de su libertad, y por tanto de su culpa, es el resultado de un proceso. La angustia que en un primer momento es una dulce ansiedad sin objeto alguno, se irá haciendo cada vez más su objeto hasta que lo determina como pecado. Va a ser éste el momento en que el hombre tenga la posibilidad de conocerse como culpable. A continuación veremos de una manera general (el mismo Kierkegaard lo hace así) los principales momentos históricos por los que pasa el hombre en su camino hacia la conciencia de su culpa y

su libertad. Estos momentos son el paganismo griego, el judaísmo y el cristianismo. Esto nos facilitará del análisis, ya más concreto, de la dimensión individual de dicho proceso, misma que es la que más nos interesa y la que más interesó a Kierkegaard.

Para Kierkegaard, el paganismo representa el momento en el que el objeto de la angustia es algo totalmente indefinido. Esto se debe a que es un momento en el que, de una manera parecida a lo que hemos dicho acerca de la inocencia, - el espíritu todavía se encuentra soñando en el hombre. Así, en el paganismo todavía no aparecen las oposiciones que surgirán más tarde con el cristianismo, por ejemplo, la oposi - ción entre lo sensible y lo espiritual, el individual y su - comunidad, la culpa y la no culpa, etc. Sin embargo, la po - sibilidad de que el espíritu y por lo tanto la diferencia - ción se pongan es experimentada como angustia. En otras pa - labras, en el paganismo todavía no nos encontramos a la an - gustia cuyo objeto es el pecado. Pero entonces, ¿cuál es - aquí el objeto de la angustia? Refiriéndose a esto Kierke - gaard señala: " Si preguntamos en concreto cuál es el objeto de la angustia, entonces la respuesta tendrá que ser, como - en cualquier otro lugar, que no es nada. Angustia y nada - siempre se corresponden entre sí ... Pero entonces, ¿ qué - significa más en concreto la nada de la angustia en el paga

nismo ? Significa el destino " (82). El objeto de la angustia en el paganismo es el destino. La noción de destino será central para comprender, primero, por qué el pagano no puede tener conciencia de sí mismo como totalmente responsable por sus actos, y, segundo, cómo es que en el paganismo ya se apunta a la noción de culpa tal y como la encontramos en el judaísmo y más tarde en el cristianismo.

El destino es el objeto de la angustia del pagano en el momento en que se le presenta como algo posible. En este sentido el objeto de la angustia es todavía una nada. En un primer momento, y en tanto que posibilidad, el destino es algo accidental para el individuo, algo que no puede o no puede ser: " Una necesidad que no es consciente de sí misma es eo ipso lo accidental en relación al siguiente momento " (83). Esta angustia respecto al destino lleva al pagano a consultar al oráculo con el fin de conocer la necesidad que rige su acción. Sin embargo, nos dirá Kierkegaard, " quien quiere explicar el destino tiene que ser tan ambiguo como el destino " (84). El destino puede o no puede ser, y el oráculo puede significar exactamente lo contrario de lo que se interpreta como destino. De hecho, no va a ser sino hasta que el destino se cumple que deja de ser ambiguo, que deja de ser una angustiosa posibilidad. El destino se convierte en-

tonces en 'providencia', el hombre experimenta su acción, como regida por una necesidad. Pero al mismo tiempo surge nuevamente el destino como algo que pudo ser o pudo no ser, como algo accidental, y entonces el individuo se siente culpable. Así, el hombre no puede entrar en relación con el destino porque en un momento es lo necesario y en el siguiente lo accidental. Kierkegaard resume el movimiento anterior en las siguientes palabras: " En la posibilidad de la angustia, la libertad sucumbe, superada por el destino, y como resultado, la actualidad de la libertad surge nuevamente con la explicación de que es culpable. La angustia, en su punto más extremo, en el que parece como si el individuo fuera culpable, todavía no es culpable " (85). Por un lado, el individuo que ha sucumbido al destino percibe una conexión entre su acción y éste, y por lo tanto el que las cosas pudieran haber sido de otra manera. Por otro lado, su experiencia del destino no le permite definirse como culpable. El hecho de que no pueda definir si es culpable o no, crea a su vez angustia y reproduce nuevamente esta relación de ambigüedad frente al destino. Así, el pagano se encuentra atrapado en una contradicción: en un momento se siente culpable y en otro siente que lo que le ha sucedido es destino. Al no lograr desprenderse de la noción de destino, no puede tomar conciencia de su culpa, pues es una contradicción que uno sea culpable en virtud del destino.

Al contrario de lo que sucede en el paganismo, en el judaísmo ya nos encontramos con la noción de pecado tal y como aparecerá mas tarde en el cristianismo. Sin embargo la relación del judío con el pecado es distinta a la del cristianismo. En el judaísmo el objeto de la angustia es el pecado. Pero al igual que con el destino en el paganismo, mientras el pecado sea el objeto de la angustia es una nada, una posibilidad. En el momento en que el hombre peca y actualiza la posibilidad del pecado suceden dos cosas: por un lado, el pecado que era posible deja de ser algo posible y por lo tanto la angustia queda cancelada, y por otro surge el arrepentimiento frente al pecado cometido. Por otro lado, siempre surge la posibilidad, y por tanto la angustia, de volver a pecar, lo que lleva nuevamente al pecado y al arrepentimiento. Nos encontramos así ante una especie de círculo vicioso frente al que el judío no puede escapar, frente a una obsesión por el pecado y un continuo arrepentimiento. Esto es para Kierkegaard la esencia del sacrificio religioso en el judaísmo mediante el que, al igual que el pagano con el oráculo, el judío se relaciona con el objeto de su angustia, y que se repite una y otra vez sin lograr cancelar la angustia.

No va a ser sino en el cristianismo que el individuo

pueda escapar a este 'círculo vicioso', a la continua repetición del sacrificio y por tanto a la angustia. En él el sacrificio se realiza una sola vez y ya no tiene que ser repetido. Así, nos dirá Kierkegaard, " sólo con el pecado se pone la redención y el sacrificio ya no se repite ". (86)

En el cristianismo el individuo se sitúa en una relación adecuada con el pecado. Cristo vino al mundo para redimir al hombre de sus pecados, y éste es el sentido de su pasión y de su muerte. Esto sucedió en un momento dado y de una vez por todas. El hecho de que haya sido Cristo quien redime al hombre de sus pecados, significa que el hombre no puede hacer nada para anular el pecado de su existencia. Puede arrepentirse, pero esto no anula el pecado. Así, la única relación adecuada con el pecado va a ser la de la fe, la fe en el perdón de los pecados y en que para Dios todo es posible. Como veremos más adelante, la fe va a permitir al individuo superar la angustia que se encuentra en el fondo de la continua repetición del sacrificio. Por otro lado, en el cristianismo, la experiencia del pecado va a ser mucho más profunda que la del judaísmo. En este último nos encontramos ante una resistencia por parte del individuo a reconocerse totalmente como pecador. Esto puede verse en la actitud abstracta y legalista que adopta el pueblo judío frente al pecado y en la distinción que hace entre los pecadores y no

pecadores. En el cristianismo, en cambio, el individuo tendrá una experiencia cada vez más profunda y concreta del pecado que, como veremos, culmina en su impotencia frente al mismo.

En este breve análisis de los distintos momentos históricos del proceso de individuación hemos visto cómo el hombre llega a determinar con una precisión cada vez mayor a la culpa como el objeto de su angustia. Ahora bien, en el proceso de individuación individual, el sujeto también tendrá que ir definiendo el objeto de su angustia hasta llegar a la experiencia y a la comprensión de su culpa. Para Kierkegaard las etapas por las que pasa el individuo en este proceso son las mismas que aquellas por las que pasa el hombre en la historia. " Lo que aquí ha sido indicado brevemente sobre lo histórico universal, afirma, es repetido dentro del cristianismo en las individualidades ". (87) Así, al contrario de lo que sucedía con el proceso de introspección socrático, dentro del cristianismo el individuo tiene la posibilidad de tomar conciencia de su culpa y por tanto de su individualidad. Pero para ello es necesario que recorra las etapas que le han llevado históricamente a esta conciencia.

En el Concepto de la Angustia, Kierkegaard nos presenta este proceso del individuo en la figura de lo que él ha-

ma el 'el genio religioso'. Con esta figura tratará de mostrarnos los pasos que todo hombre tiene que seguir para llegar a la conciencia de su culpa. Para él, lo que diferencia a este genio de cualquier otro hombre es que " comienza dentro de sus presuposiciones históricas tan primitivamente como lo hizo Adán. Cada vez que nace un genio, la existencia, como si así fuera, es puesta a prueba, porque atraviesa y experimenta todo lo que corresponde al pasado hasta que llega a sí mismo. Por lo tanto el conocimiento que el genio tiene del pasado es enteramente diferente del que se ofrece en los anales de la historia universal " (88). El genio religioso re-vive el pasado. Como en el caso de Sócrates, aquí la introspección va a ser un recordar. Pero este recordar no tiene aquí un carácter meramente intelectual, no es mediante el estudio de la historia que el hombre llega finalmente a sí mismo, a la conciencia de su individualidad. Más bien, el individuo tendrá que experimentar en su propia vida las distintas etapas que el hombre ha recorrido históricamente para más tarde apropiárselas y llegar a sí mismo por el recuerdo de su historia. Así, la primera parte de este proceso representa el intento del individuo por saber si es o no culpable de sus actos, por saber hasta qué punto éstos se encuentran determinados hereditaria o ambientalmente. Más tarde, una vez que ha llegado a la conciencia del pecado, el individuo tendrá que abrirse paso hacia una comprensión y experiencia "

cada vez más profunda y concreta y menos abstracta y superficial de este último.

No analizaremos todos los distintos momentos del proceso. De hecho este proceso no se encuentra desarrollado en particular en ninguna obra del pensador danés, sino más bien es desarrollado a lo largo de la mayoría de sus obras, en especial sus obras seudónimas. En el Concepto de la Angustia, Kierkegaard nos hablará, en la figura del genio religioso, tan solo de la relación entre el individuo y el pecado, una vez que el individuo ha llegado a la conciencia del mismo. En realidad éste es el momento del proceso que más nos interesa pues es el que abre al individuo la posibilidad de elevarse por encima de su existencia inmediata. Veamos pues este momento.

El genio religioso es un individuo que descubre el pecado dentro del cristianismo. Si bien es cierto que la noción de pecado es familiar en el mundo cristiano, cada individuo, para realizarse como tal, tendrá que apropiársela, esto es, experimentarla y tomar conciencia de sí mismo como pecador. Más aún, la misma familiaridad del cristianismo con nociones tales como el pecado, el libre arbitrio, el arrepentimiento, la fe, la salvación, es el primer obstáculo para esta apropiación. El genio religioso va a ser así quien re-

cupera el contenido de estas nociones que en el mundo cristiano han llegado a ser algo abstracto. De este modo, llegará un momento en el que, en su experiencia del pecado, este genio tome conciencia de su culpa de una manera parecida a la que hemos descrito al hablar de la caída, y llegue así a apropiarse de esta experiencia primordial. La única diferencia entre él y Adán estriba en que su angustia (la del genio) es más reflexiva. Esto quiere decir, en este caso, que el objeto de su angustia es el pecado. La angustia ya no es en él como en Adán, una dulce ansiedad, sino más bien lo que aquí angustia al genio es la posibilidad de pecar, y va a ser en esta angustia, mucho más angustiante, por decirlo así, que la del primer hombre, en la que se apropia de su culpa y su libertad.

Pero antes de entrar al análisis de la explicación que Kierkegaard lleva a cabo de la experiencia de la culpa en el genio religioso, es necesario señalar que, al hablar de la figura del genio, el pensador danés nos ofrece una noción más rica que la que nos ofrecía al hablar de la caída del primer hombre. Hasta este momento hemos visto la relación que existe entre la posibilidad y la libertad, y cómo la primera era la nada de la angustia. Ahora esta nada ha quedado determinada como pecado. Para Kierkegaard esto significa que el pecado es el opuesto de la libertad. Esto se

encuentra íntimamente ligado al hecho de que en este análisis del genio religioso ya nos encontramos dentro del mundo cristiano. Como ya vimos, la necesidad como destino es una concepción propia del paganismo. En el cristianismo la noción de libertad excluye a la de necesidad. En él, ser libre significa ante todo, encontrarse libre de pecado, y este último es más bien una especie de esclavitud. Y es que dentro de la visión cristiana del mundo, el pecado es el único obstáculo para la realización del hombre, para su salvación. - Esto por supuesto no descarta la noción de libertad que hemos visto al hablar de la caída; más bien le presupone. La posibilidad del pecado es esencial para que el hombre tome conciencia de su libertad; la libertad del hombre para ser libre, para salvarse, no puede prescindir de su libertad para no ser libre, para no realizar el bien, en fin, para pecar. De este modo podemos entender las palabras de Kierkegaard en el análisis de la experiencia por parte del genio religioso de la culpa, en las que nos dice que " El opuesto de la libertad es el pecado, y es la grandeza de la libertad el que siempre tiene que ver sólo consigo misma, el que en su posibilidad proyecta el pecado y lo pone por sí misma" (59). Veamos ahora la experiencia del pecado en él.

Al volverse dentro de sí, el genio religioso descubre su libertad. En el proceso de introspección el individuo -

se enfrenta a la angustia, a la posibilidad, y en ellas descubre y experimenta su libertad. Pero, como ya lo hemos señalado, la angustia se encuentra determinada aquí como pecado, es la posibilidad de pecar. Así, en su angustia, el genio se relaciona con el pecado y lo que más teme es pecar. Por otro lado, entre más conciencia tiene de su libertad, la posibilidad de pecar se le aparece cada vez más, por decirlo así, posible. " En el mismo grado en que descubre la libertad, la angustia del pecado se encuentra sobre él en estado de posibilidad. Lo único que teme es el pecado, porque sólo el pecado lo puede privar de la libertad " (90). Entre mayor es la conciencia que el genio tiene de la posibilidad de ser libre, de que su salvación depende de él, más se percata de lo que significa el pecado, que es lo único que lo puede privar de realizar su libertad, y por eso lo que más le angustia es la posibilidad de pecar. Sabe que de él depende el salvarse o no salvarse; en esto radica su angustia y su libertad.

Ahora bien, la relación del genio con la posibilidad de pecar va a ser experimentada como angustia, como algo que le atrae y le repele al mismo tiempo. Refiriéndose a esta relación, Kierkegaard señala lo siguiente: " La relación de la libertad con el pecado, es de angustia, pues la libertad y el pecado aún son posibilidad. Como sea, en el momento en que la libertad dirige toda su pasión su mirada anhelante hacia

sí misma, y desearía mantener el pecado a distancia de modo que ninguna partícula del mismo pueda encontrarse en la libertad, no puede abstenerse de dirigir su mirada hacia el pecado. Este dirigir la mirada es el dirigir la mirada al ambiguo de la angustia ... " (91). El genio puede pecar o ser libre (no pecar) y esta posibilidad es lo que lo angustia. Al igual que en el caso de la caída de Adán, éste es el punto extremo al que la explicación psicológica nos puede llevar. Frente a él se encuentra un abismo y del otro lado la libertad o el pecado. Entre ambos momentos, entre la posibilidad de pecar o no pecar y la realización o no realización del bien, se encuentra la decisión individual libre. Sin embargo el genio ya experimenta su libertad en la conciencia que tiene de la posibilidad de pecar y en la angustia con esto conlleva: se da cuenta de que puede o puede no pecar, y entre más conciencia tiene de ello, más se angustia. Llega así un momento en que " se apropia la posibilidad de todo pecado temporal ", en que " parece como si todo el mundo se uniera por hacerlo culpable, y, lo que es lo mismo, como si al devenir culpable deviniera culpable de la culpa de toda la humanidad " (92). Para Kierkegaard, entre más conciencia se tiene de la posibilidad de pecar, mayor es la angustia que esta posibilidad ocasiona, y esto sitúa al individuo en una especie de estado de impotencia frente al pecado.

Sin embargo, hasta este momento el genio todavía no ha pecado, esto es, el pecado y la libertad aún son posibilidades, mismas que experimentan con angustia. Su experiencia del pecado es todavía la de algo posible, y no será sino hasta que cometa el acto pecaminoso, hasta que se anule la posibilidad del pecado, que culmine su experiencia del pecado. Ahora bien, con el acto pecaminoso su angustia adquiere una doble relación con el pecado. Por un lado, en el arrepentimiento, es angustia respecto al pecado cometido: la angustia que se experimenta ante la posibilidad de que el acto pudo no haber sido cometido. Por otro lado, es la angustia frente a la posibilidad de pecar nuevamente. De este modo, dirá Kierkegaard " la angustia vuelve necesariamente tanto relación con lo que se ha puesto como con el futuro " (93). Sin embargo, lo más importante no es esta doble relación de la angustia con el pecado, en la que el genio experimenta su libertad tanto en relación con el pasado como con el futuro, sino la experiencia misma del pecado. En esta última " El objeto de la angustia es un algo determinado y su nada algo actual, pues la distinción entre el bien y el mal es puesta in concreto, y la angustia pierde por tanto su ambigüedad dialéctica " (94). Lo que nos está diciendo Kierkegaard es bastante sencillo: para que la experiencia de la culpa sea completa, tiene que pasar por el acto pecaminoso, esto es, no

sólo por la experiencia del pecado como posibilidad, sino también por la de la actualidad del mismo. En la posibilidad de pecar, el hombre, en este caso el genio, toma conciencia de su libertad; pero no es sino hasta que peca, hasta que actualiza sus posibilidades, que puede tener una experiencia completa de su libertad. Sólo aquí deja la culpa de ser algo abstracto y el genio descubre que sus posibilidades de pecar son también algo actual. El pecado es ahora algo concreto, y esto le permite distinguir in concreto entre éste y su libertad. En otras palabras, experimenta in concreto el abismo que el pecado ha abierto entre él y Dios, entre el mal y la realización del bien. Esta experiencia de la actualidad del pecado lleva al genio al sentimiento de una impotencia frente al pecado aún mayor que la que pudimos apreciar cuando el pecado era aún posibilidad. Paradójicamente la conciencia de la culpa y de su libertad ha llevado al genio a la experiencia de su impotencia para realizar el bien, para ser libre y salvarse.

Con este análisis de la figura del genio religioso concluimos nuestra exposición del proceso por el que el hombre toma conciencia de su culpa y su libertad. No resulta difícil ver cómo con esto también hemos llegado a la conciencia del hombre de sí mismo como individuo. Para Kierkegaard, como ya hemos visto, la conciencia de la culpa, la de la liber-

tad y la de la individualidad se implican mutuamente. No puede haber conciencia de la individualidad sin conciencia de la culpa, y esta última no puede separarse de la de la libertad. De este modo, podríamos decir que nos encontramos en un punto en el que el hombre tiene conciencia del bien y del mal, de su salvación y su perdición, y de que es libre para escoger y realizar la una y la otra. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. En el análisis de la experiencia de la culpa en el genio religioso hemos podido apreciar cómo entre más consciente se está de la culpa, mayor es la impotencia que se experimenta frente al pecado. Esto, como veremos en la siguiente sección, nos llevará al terreno de la fe en el que el hombre tendrá la posibilidad de realizar su individualidad y hacer efectiva su libertad en la acción.

III. EL PROCESO DE INDIVIDUACION EN EL CRISTIANISMO (2a. Parte)

En la sección anterior vimos cómo entiende Kierkegaard el proceso por el que el hombre llega a la conciencia de su culpa y su libertad, y con ello, a la conciencia de sí mismo como individuo. Por otro lado en el análisis de la figura del genio religioso hemos visto cómo la experiencia del pecado y la libertad lleva al hombre a la experiencia de su impotencia frente al pecado. Paradójicamente, la conciencia del hombre de su libertad y del bien, va ligada a la de su impotencia para realizar el bien; tiene conciencia del bien y de que la realización de éste depende de él, y sin embargo se siente impotente para realizarlo. Nos encontramos así frente a la primera manifestación de la conciencia desgarrada, y en el otro extremo de lo que hemos visto en la introspección socrática. En esta última, la conciencia del bien llevaba de una manera natural a su realización. En cambio, en el caso de la introspección, en el cristianismo, la conciencia de la culpa no sólo abre la posibilidad de que el hombre pueda conocer el bien y no realizarlo, sino que también lo lleva a la experiencia de su impotencia para realizarlo. Por otro lado, no hay que olvidar que la conciencia de la culpa se da dentro del marco de la religión cristiana,

por tanto, que en la conciencia de la culpa y en la experiencia de su impotencia para realizar el bien, el individuo llega a una conciencia cada vez mayor de su separación respecto a Dios y del abismo que se abre entre su perdición y su salvación. Tenemos así la segunda manifestación de la conciencia desgarrada: la conciencia de la separación respecto a Dios. Todo esto prepara al hombre que ya ha llegado a la conciencia de su individualidad, el camino que lo ha de llevar a la afirmación de su individualidad en la fe. Como veremos, la fe dará al hombre la fuerza necesaria para realizar el bien, para superar el abismo que se ha abierto entre la conciencia del bien y su realización. La fe le dará asimismo la fuerza para vivir en la conciencia de su separación absoluta respecto a Dios. Finalmente, en la acción individual fundada en la fe, y en la fe misma, el individuo podrá elevarse finalmente sobre su existencia ética. Tenemos así la tercera manifestación de la conciencia desgarrada: vivir la fe es vivir en una estricta oposición respecto al mundo ético. Ahora bien, en esta última sección veremos cómo la experiencia del hombre de su impotencia para realizar el bien lo lleva en la fe a un nuevo punto de partida. Veremos pues, primero, las distintas formas de impotencia frente al pecado, para más tarde pasar a la fe como la culminación del proceso de individuación.

LA "ANGUSTIA DEL MAL" Y LA "ANGUSTIA DEL BIEN".

Las dos formas principales en las que el individuo experimenta su impotencia frente al pecado y por tanto frente a la realización del bien son llamadas por Kierkegaard "angustia del mal" y "angustia del bien". En ambos casos la experiencia de esta impotencia lleva al hombre al extremo en que sólo la fe puede ofrecer una solución que pueda llevarlo más allá de estas dos formas de angustia.

En la "angustia del mal" el individuo se relaciona de tal modo con el pecado actual y posible que cae en una especie de círculo vicioso que lo lleva constantemente del pecado al arrepentimiento, y de este último, nuevamente al pecado. A esta situación la denomina Kierkegaard la "sofistiquería del pecado" pues en ella el individuo se resiste a aceptar su culpa total y su absoluta impotencia frente a ésta. Se resiste a aceptar que la situación en la que se encuentra es ella misma un estado de pecado. Y se resiste a ello porque al mismo tiempo que desea eliminar la actualidad del pecado, desea que ésta continúe. Este es el carácter ambiguo de la "angustia del mal". Aquí, afirma Kierkegaard refiriéndose a esta forma de angustia, la angustia desea que la actualidad del pecado sea removida, no completamente sino hasta cierto punto, o, para decirlo de una manera más exacta, -

desea, hasta cierto punto, que la actualidad del pecado con tinúe -pero nótese-, sólo hasta cierto punto" (95). Para - explicarnos esto, el pensador danés nos ofrece ejemplos muy comunes y claros de este tipo de angustia. Uno de ellos es la adición a la bebida en la que aún el arrepentimiento pre vio al pecado no puede evitarlo. Aquí el individuo experi- menta una especie de inevitabilidad del pecado, pero al mis- mo tiempo se resiste a él en el intento por afirmar su li- bertad. Sin embargo, en el fondo de todo esto, es posible descubrir el deseo del individuo por mantenerse en esa si- tuación. La descripción que Kierkegaard nos ofrece de es- ta "angustia del mal" es bastante iluminadora y, aunque ex tensa, es importante transcribirla: "El pecado puesto es una realidad injustificable. Es actualidad, y es puesta - por el individuo en el arrepentimiento; pero el arrepen- timiento no llega a ser la libertad del individuo. El arre- pentimiento es reducido a una posibilidad en relación al pecado, en otras palabras, no puede cancelar el pecado si- no tan sólo penar sobre él. El pecado avanza en sus con secuencias, y el arrepentimiento lo sigue paso a paso, pe- ro siempre un momento tarde... En este punto la angustia - ha llegado a su máximo. El arrepentimiento ha perdido la cabeza y la angustia se ve potenciada en él. La consecuen cia del pecado continúa y arrastra consigo al individuo co mo a una mujer a quien el verdugo toma por los cabellos -

mientras ella grita en la desesperación. La angustia se adelanta, descubre la consecuencia antes de que llegue, como uno siente en los huesos que la tormenta se avecina. La consecuencia se acerca; el individuo tiembla como el caballo que emite sonidos entrecortados al detenerse en un sitio en el que en alguna ocasión se sintió aterrorizado. El pecado conquista. La angustia se arroja desesperadamente en los brazos del arrepentimiento. El arrepentimiento se asoma a todo. Concibe las consecuencias del pecado como el sufrimiento de una pena, como la perdición. Está perdida. Su juicio es pronunciado, su condena es cierta, y el juicio es el que el individuo tendrá que ser arrastrado a lo largo de su vida hacia el lugar de la ejecución. En otras palabras, el arrepentimiento ha perdido la cabeza." (96). En esta descripción podemos ver cómo el individuo experimenta su impotencia frente al pecado, cómo se siente a sí mismo perdido, sin posibilidad de realizar el bien y salvarse. Pero como ya hemos dicho, esta situación se debe en gran parte a que el individuo mismo la desea, y por tanto sólo podrá superarla cuando adquiriera "la fe y el coraje para creer que este estado es él mismo un nuevo pecado..." (97).

En el caso de la 'angustia del bien' sucede algo parecido a lo anterior. Aquí el individuo que ha descubierto

su pecado en un grado cada vez mayor y que ha llegado a la experiencia de su impotencia para realizar el bien, se resiste a aceptar la salvación que la fe y la religión le ofrecen. Nos encontramos aquí ante la figura kierkegaardiana de lo demoníaco. "Lo demoníaco, afirma Kierkegaard, se encuentra en la angustia del bien. En la inocencia, la libertad no se encontraba puesta como libertad: su posibilidad era angustia para el individuo. En lo demoníaco la relación es invertida. La libertad es puesta como la no libertad, porque la libertad está perdida. Aquí nuevamente la posibilidad de la libertad es angustia (98). Kierkegaard nos sitúa aquí ante dos extremos del proceso en el que el hombre toma conciencia de su culpa. En la inocencia, la libertad es todavía una posibilidad, con la transgresión esta libertad se afirma. Ahora bien lo demoníaco se halla justamente en el otro extremo. Ha llegado a una experiencia tan profunda del pecado y de su impotencia frente al mismo, que se considera perdido. El demoníaco es el que emplea expresiones tales como "déjenme ser el miserable que soy" o "en ese tiempo pude haberme salvado". Para él "la libertad está perdida". Esto no quiere decir, por supuesto, que haya llegado a la conclusión de que no es libre, sino más bien que no tiene el coraje para asumirla. Así, la conciencia de su libertad y de su impotencia para realizar el bien más que para llevarlo a la acción, a la afirmación de su libertad, lo han lle

vado a la inacción, a la negación de su libertad. Sin embargo, el demoníaco no puede llegar a considerarse a sí mismo como totalmente perdido. Esto sería algo que le daría tranquilidad, que lo liberaría de su angustia. En tanto que se encuentra consciente de su libertad, ésta se le aparece nuevamente como algo posible, que puede o no asumir, y esto lo angustia. La posibilidad de realizar el bien, de su salvación, es algo que le atrae y que rechaza al mismo tiempo. Una vez más, Kierkegaard nos lleva a una situación límite en la que sólo la fe podrá ofrecer un nuevo punto de partida.

LA FE.

Tanto en la angustia del mal como en la del bien, hemos visto cómo el individuo experimenta su impotencia para realizar el bien. El proceso de la conciencia del pecado ha llegado a su límite, y nos encontramos con que no sólo la realización del bien no se sigue naturalmente de la conciencia del bien, sino ante una especie de impotencia para realizarlo. Es así como se abre un abismo entre la conciencia y la acción, mismo que, como veremos a continuación, será salvado por la fe.

Para Kierkegaard la transición de la conciencia a la acción se desdobra en dos momentos principales: El

arrepentimiento y la apropiación del perdón de los pecados - en la fe. El primero correspondría a lo que en el proceso de introspección socrático era "la vida entendida para atrás", al momento propio de la conciencia. En él, el individuo se arrepiente tras haberse re-apropiado su existencia pasada, tras haberse situado completamente bajo la categoría del pecado y haber aceptado su completa fragilidad e impotencia frente a éste. En el segundo, que presupone al primero pero que no se sigue necesariamente de él, y - que es el de la acción, el de la vida entendida para delante, ésta solo será posible si el individuo se apropia el perdón de los pecados por la fe en que para Dios todo es posible y en que sus pecados le serán perdonados.

El movimiento de la fe es un movimiento que es realizado en virtud de lo absurdo: En él, el individuo que se ha situado totalmente bajo la categoría del pecado y que ha experimentado su perdición y su impotencia frente al mismo, tiene el coraje y la fe para creer, contra toda su experiencia anterior, que todos sus pecados, le serán perdonados - por Dios. Para Kierkegaard "se requiere un coraje paradójico y humilde para comprender la totalidad de la existencia temporal por la virtud de lo absurdo y esto es el coraje de la fe" (99). El verdadero arrepentimiento y la fe en el perdón de los pecados dan lugar a una especie de re-

nacimiento en el que el individuo rompe con su existencia - pasada y transita a un estado cualitativamente distinto del anterior que le permitirá redefinir su actualidad a partir de su propia decisión. Aquí la angustia respecto al pecado actual queda cancelada, lo que proporciona al hombre una base sólida para proyectarse hacia el futuro, para llegar a ser lo que quiere ser y realizarse. Esto, por supuesto, no quiere decir que el hombre ya no se angustie respecto a la posibilidad de volver a pecar o de la incertidumbre que el futuro siempre implica. Sin embargo aquí también la fe le permitirá al individuo cancelar esta angustia respecto al futuro en lo que Kierkegaard llama "la anticipación de la fe" (100).

Aunque no resulte muy clara esta idea de la "anticipación de la fe", sí podemos afirmar que para el pensador danés la fe es lo único que permite al individuo actuar y afirmar su individualidad frente a la constante amenaza y tentación del pecado. La fe le va a proporcionar al hombre que ha llegado a experimentar la imposibilidad de realizar el bien, la fuerza necesaria para seguir actuando, el "pathos", que es necesario para unificar las fuerzas contrarias que luchan dentro de él.

La fe, que es una noción de uso corriente dentro del

mundo cristiano, adquiere un sentido en el momento en que da al individuo que ha llegado al desgarramiento absoluto, el coraje y la fuerza para realizar su individualidad. La fe restablece la continuidad entre la conciencia y la acción, entre lo posible y lo actual, y permite al hombre realizar sus distintas posibilidades. Así, la fe adquiere un carácter épico que permite al hombre salvar las distintas oposiciones que conforman su existencia. Refiriéndose a este carácter épico de la fe y al papel de ésta en la decisión individual Kierkegaard señala lo siguiente: "Si me comprenden bien me gustaría decir que al hacer una decisión, no se trata tanto de una cuestión de escoger lo bueno, sino de la energía, el pathos con el que uno escoge. Es mediante esto que la persona afirma su infinitud interna y a su vez su personalidad es consolidada. Por eso, aun si el hombre escogiera mal, acabaría descubriendo, precisamente por razón de la energía con la que decide, que ha escogido lo malo. Pues, en tanto la decisión se realiza con toda la interioridad de su personalidad, su naturaleza es purificada y él mismo es llevado a una relación inmediata con el eterno poder cuya presencia interpenetra la totalidad de la existencia" (101). En el análisis de la introspección en el cristianismo hemos podido apreciar como la conciencia de la culpa tiende a llevar al hombre a sumergirse cada vez más en las contradicciones que constituyen su exis-

tencia. Por lo tanto, sería muy ingenuo pensar que la acción del hombre y su decisión respecto a las opciones que se le presentan pueda fundarse exclusivamente en consideraciones racionales sobre lo que está bien y lo que está mal. En el caso de la angustia del bien vimos, por ejemplo, como la conciencia de la culpa llevaba más bien al hombre a la inacción, a la impotencia para realizar el bien. Para Kierkegaard la acción y la decisión humana sólo pueden encontrar su fundamento en la fe, pues sólo ella le puede dar el "pathos" necesario para actuar y para purificar y consolidar su personalidad en la acción. Va a ser a través de la decisión y de la acción fundadas en la fe que el individuo puede llegar a sí mismo y a asumir una unidad única y concreta. Ahora bien, esto no quiere decir que por la acción basada en la fe el individuo pueda llegar a superar las contradicciones que el ser individuo implica, por ejemplo, que llegaría un momento en que de la conciencia del bien se siguiera naturalmente su realización. La fe permite tan sólo una unidad momentánea entre la conciencia y la acción, unidad que tendrá que ser reestablecida constantemente. En la constante lucha por realizar el bien, el individuo se purifica y se perfecciona cada vez más, se acerca cada vez más a Dios. Sin embargo en esta vida temporal el hombre no podrá realizar totalmente el bien ni alcanzar a Dios. Más bien, la existencia religiosa es una continua

lucha en medio de las contradicciones que constituyen la existencia, misma que adquiere un sentido en relación a un más allá, a una salvación y beatitud eternas, en fin, a la unión final del alma con Dios.

Por otro lado, la fe abre al individuo que ha llegado a la conciencia de su culpa la posibilidad de elevarse finalmente sobre su existencia inmediata y situarse en una estricta oposición frente al mundo ético: "La fe, afirma Kierkegaard, es una determinación más concreta que la inmediatez, porque desde el punto de vista meramente humano, el secreto de todo conocimiento es concentrarse sobre lo dado en la inmediatez; en la fe asumimos algo que no está dado, que nunca puede ser deducido de la conciencia anterior, pues ésta es la conciencia del pecado y ésta última es la afirmación del perdón de los pecados" (102). Como ya lo hemos señalado, no es suficiente que el hombre tenga conciencia de su culpa y de su libertad para que sea un individuo; también es necesario que afirme su libertad y su individualidad en la acción adquiriendo así una identidad única y concreta. Pero el hecho de que la mera conciencia del pecado no sea suficiente para que el hombre afirme su individualidad se debe sobre todo a que en esta conciencia no puede ir más allá de lo dado en su existencia inmediata. La conciencia que tiene el individuo de la realidad exterior y sobre to-

do de su realidad interior: es, a final de cuentas, un conocimiento y, en cuanto tal, no puede prescindir de lo dado en la experiencia sensible y de una estructura conceptual, esto es, de las categorías del mundo ético. El conocimiento introspectivo, al igual que otras formas de conocimiento, es un conocimiento que puede ser expresado conceptualmente, que puede comunicarse u por lo tanto compartirse con los demás hombres. En cambio en la fe el hombre asume algo que no está dado, que se encuentra allá de toda evidencia sensible y racional. Como ya lo hemos señalado, es un movimiento "en virtud de lo absurdo", y por lo tanto no podrá considerarse bajo la perspectiva de las categorías universales del mundo ético o, como lo llama el pensador danés, de lo universal. - Vemos pues cómo es que mientras en la conciencia del pecado el individuo no ha logrado desprenderse de las categorías universales del mundo ético, en la fe la acción individual no podrá juzgarse ni considerarse bajo los criterios que rigen en este mundo. Se trata de dos momentos cualitativos distintos y el segundo de ellos no puede ser deducido del primero. Pero no sólo son distintos, sino que uno es superior al otro: "... la fe, señala Kierkegaard, es esta paradoja, que el particular es más elevado que el universal pero de tal manera que, obsérvese, el movimiento se repite a sí mismo, y por consiguiente el individuo, tras haber estado en el universal, ahora, en tanto que es particular, se -

aisla a sí mismo como más elevado que el universal" (103). - En la fe, el individuo se eleva por encima de la "seguridad de lo universal" a una dimensión de su existencia en la que "no puede en absoluto hacerse inteligible para nadie", en la que toda comunicación y compañía es imposible.

Con esta caracterización de la fe concluimos nuestro análisis del proceso de individuación kierkegaardiano. En él hemos visto cómo el individuo rompe progresivamente su unidad inmediata con el mundo ético, primero en la conciencia de la individualidad y más tarde en la afirmación de ésta en la acción fundada en la fe. En la fe llegamos al punto en que, como hemos dicho en la introducción a esta segunda parte, el hombre experimenta su individualidad por todos sus poros; en las tensiones que la decisión individual implica, en la conciencia de la trascendencia absoluta de Dios y en una estricta oposición respecto a la colectividad. Llegamos así a la expresión más acabada de la conciencia desgarrada, y comprendemos mejor las palabras de Kierkegaard, también ya citadas en la introducción, que nos dicen que "llegar a ser cristiano es humanamente hablando llegar a ser infeliz en esta vida... "Pero también comprendemos lo que nos dice inmediatamente después: "... y sin embargo esperar gozosamente en la beatitud eterna". La conciencia desgarrada, el sufrimiento propiamente humano que resulta del ser consciente del hom--

bre, la vida y lucha de la fe, adquieren un sentido en tanto que son el único camino (el vía crucis) que puede llevar al individuo a su salvación y la unión con Dios.

Tal vez una de las mejores caracterizaciones de la conciencia desgarrada kierkegaardiana es la que podemos encontrar en la Fenomenología del Espíritu, en la sección sobre la autoconciencia que se titula. "La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso". Aquí Hegel nos habla de las contradicciones que experimenta la conciencia que aún no ha llegado a superar la escisión entre lo sagrado y lo profano, en particular, la contradicción entre la esencia singular y la esencia divina. Refiriéndose a esta contradicción en la conciencia desventurada señala: "Esta conciencia desventurada, desdoblada a sí misma, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí una sola conciencia, tener siempre en una conciencia también a la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una cuando cree haber llegado a la quietud de la unidad" (104). Para Hegel la conciencia desventurada no se percata de que los dos términos en los que se ha desdoblado, la esencia singular y la divina, no son más que dos aspectos de una misma conciencia y por lo tanto de que no se puede prescindir de uno de ellos en favor de que no se puede prescindir de uno de ellos en favor del

otro. En el momento en que la conciencia se percate de esto, la oposición quedará superada. Pero mientras no suceda esto nos encontraremos "ante una lucha en la que triunfar es más bien sucumbir y alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario" (105). Por ejemplo, la afirmación de la esencia divina requiere de la negación de la esencia singular. Sin embargo, cuando la conciencia cree haber alcanzado la esencia divina, se percata de que esta negación de su singularidad es en realidad una afirmación de la misma. Esto llevará a la conciencia a la experiencia de una agudización cada vez mayor de la oposición entre ambas esencias. De modo que, "la conciencia de su vida, de su ser allí y de su acción, es solamente el dolor en relación a este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de la esencia y de su propia nulidad" (106).

En el continuo movimiento del hombre hacia la esencia divina, en el que cada vez que cree haberla alcanzado, la pierde, el hombre toma cada vez más conciencia de su nulidad y de la esencialidad de la divinidad. Todo esto es, expresado con otra terminología, lo que pudimos apreciar en Kierkegaard, en la experiencia por parte del individuo del pecado y por tanto de su separación absoluta respecto a Dios, en la experiencia de su impotencia para realizar el bien y en la continua repetición de la unidad entre concien

cia y acción lograda en la fe. Ahora bien, para Hegel este desgarramiento propio de la conciencia desventurada sólo podrá ser superado cuando el hombre vaya mas allá de la oposición entre lo sagrado y lo profano y ya no vea a Dios como algo trascendente y absolutamente opuesto, cuando vea a ambas esencias y su contradicción como aspectos de una sola conciencia. De todo esto podemos concluir que desde una perspectiva hegeliana el pensamiento de Kierkegaard sería una de las manifestaciones de la conciencia desgarrada, la de la oposición entre la esencia singular y la divina, oposición que será superada históricamente en el momento en que se supere la escisión entre lo sagrado y lo profano. Desde una perspectiva kierkegaardiana se podría afirmar que aunque es verdad que con esta oposición nos encontramos ante una conciencia desgarrada, no puede pensarse en su superación temporal, y que más bien la realización del hombre como individuo exige esta oposición.

Todo lo anterior nos permite apreciar una vez más la enorme diferencia que existe entre el planteamiento hegeliano de la conciencia desgarrada y el kierkegaardiano. Tanto en el uno como en el otro la realización del hombre exige la experiencia del desgarramiento. Sólo que mientras que para Hegel la conciencia y experiencia de las distintas oposiciones que constituyen la existencia, lleva en el trans-

curso de la historia a la superación de las mismas, para -
Kierkegaard la realización del hombre exige la conciencia -
y la experiencia no solo de las distintas oposiciones que -
constituyen la existencia sino también la de la imposibili-
dad de superarlas en esta vida temporal. Tanto para el pen-
sador alemán como para el danés el sufrimiento que resulta
del ser consciente del hombre, adquiere un sentido, para -
el primero dentro de la historia y para el segundo en' rela-
ción a un mas allá de la existencia temporal.

C O N C L U S I O N

En esta investigación tratamos de analizar cómo entienden Hegel y Kierkegaard lo que designamos como conciencia desgarrada y cómo logran encontrar para ella un sentido dentro de un proceso que va de una menor a una mayor conciencia en el hombre acerca de su realidad y de sí mismo. Para ambos autores la conciencia desgarrada es la que experimenta dolorosamente las distintas oposiciones que resultan del ser consciente del hombre. Para ambos la conciencia está en relación con el sufrimiento y entre más consciente se encuentre el hombre de su realidad y de sí mismo más profunda será la experiencia de su existencia como desgarramiento. Por otro lado, tanto para Hegel como para Kierkegaard, la conciencia es la realidad del ser humano, y por lo tanto su realización en cuanto hombre exige el sufrimiento. Así hemos podido ver, cómo para el pensador alemán la realización del hombre se da en la historia y cómo concibe a esta última como "la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" (107). Por su parte, el pensador danés ve la realización del hombre dentro del cristianismo en la vida de la fe, misma que exige la conciencia por parte del individuo de las distintas oposiciones que constituyen su existencia y de la imposibilidad de reconciliarlas en esta vida temporal. Vemos pues -

cómo ambos autores logran encontrar un sentido a la experiencia humana del desgarramiento en tanto que la consideran un factor indispensable para la realización del hombre.

Sin embargo, a pesar de estos puntos en común, las soluciones que ambos autores han dado al problema del sufrimiento humano son radicalmente opuestas: Hegel nos habla de la superación de la conciencia desgarrada en la historia y por tanto de que el sufrimiento adquiere sentido en relación a la realización del hombre en este mundo. Para Kierkegaard, en cambio, es imposible hablar de una superación temporal de la conciencia desgarrada y por tanto el sufrimiento solo adquiere sentido en relación a un mas allá. A su vez, estas visiones tan distintas encuentran en estos dos filósofos su fundamento en dos concepciones radicalmente opuestas: lo que en última instancia permite a Hegel hablar de una superación temporal de las oposiciones que constituyen la existencia histórica del hombre es su noción de la identidad entre el sujeto y la sustancia. Por otro lado, la idea de un Dios trascendente permite a Kierkegaard establecer una distinción radical e insalvable entre lo sagrado y lo profano, lo humano y lo divino, y mostrar la realización del individuo como dándose en una estricta oposición respecto al mundo y en la conciencia y experiencia de la trascendencia absoluta de Dios.

Ahora llega el momento de preguntarnos cual de estas dos concepciones de la conciencia desgarrada y de su papel en la realización del hombre es más plausible. Lo que diremos a continuación no pretende ser una crítica exhaustiva del pensamiento de ambos autores. Mostraremos tan solo cual de estas dos concepciones se acerca más a una comprensión correcta del sentido del sufrimiento humano. Comencemos con Kierkegaard.

Pienso que Kierkegaard carece de una visión adecuada del sufrimiento y por tanto de la realización del hombre. Como ya hemos visto, para él la realización del individuo sólo puede darse en una estricta oposición respecto al mundo. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el mundo ético no es esencial para la realización del hombre sino más bien un obstáculo para ésta. De este modo nos hemos encontrado con que el sufrimiento del individuo kierkegaardiano es el de un hombre solitario que ha renunciado por completo al mundo, que ha tenido que escoger entre el mundo y Dios, y que vive en la conciencia de la inaccesibilidad y la trascendencia absoluta de este último. Ahora bien, pienso que este sufrimiento que tiene que prescindir del mundo, aunque es real, es un sufrimiento que resulta de la invasión del hombre frente al verdadero sufrimiento. El verdadero sufrimiento, el único que puede adquirir un sentido y en el que el hombre se puede

realizar, es aquel que se dá en el mundo y no en oposición -
al mundo, es el del hombre que se ha entregado al mundo y -
que se encuentra consciente de que esta entrega conlleva no
sólo dolor sino también plenitud. Evadir nuestra relación -
con el mundo es evadir el sufrimiento que resulta de ella. -
Pero también es evadir la plenitud y la felicidad, pues nues-
tra relación con el mundo no sólo es el origen de nuestro -
sufrimiento sino también el de nuestras alegrías. Sufrimien-
to y plenitud se encuentran tan íntimamente vinculados que -
no puede darse esta última sin el primero. Y tal vez en es-
to consista la respuesta más sabia al problema del sufrimien-
to humano: en que plenitud y sufrimiento son inseparables y
que sólo puede llegarse a la plenitud en esta vida cuando se
ha aceptado y experimentado el sufrimiento como algo insepa-
rable de esta plenitud. Sólo el que ha aprendido a sufrir -
y a ver el sufrimiento como un aspecto integrante de su rela-
ción con el mundo puede alcanzar la plenitud. Mientras tan-
to la evasión del hombre frente al mundo es la evasión al su-
frimiento y a la plenitud que nuestra relación con el mundo
conlleva. Si entendemos esto no debería extrañarnos que -
Kierkegaard, al hablarnos del sufrimiento auténtico como -
aquél que resulta de la oposición hombre-mundo, sitúe la -
plenitud del hombre más allá de este mundo. En uno de sus
diarios señala que "de todos los tormentos, ser cristiano -
es el más terrible; es -y así es como debe ser- conocer el

infierno en esta vida" (108). No cabe duda de que el individuo kierkegaardiano conoce el infierno en esta vida. Conoce el infierno que vive el hombre que vive solo y que no quiere salir de su soledad hacia los demás, el infierno del que renuncia al verdadero sufrimiento y a la verdadera plenitud que sólo pueden ser experimentados por aquél que se ha entregado total y conscientemente al mundo.

Todo lo que hemos dicho acerca del sufrimiento kierkegaardiano podrá aclararse mediante el siguiente ejemplo que hemos extraído de la vida del mismo Kierkegaard: tal vez el acontecimiento más importante de su vida haya sido la ruptura de su compromiso matrimonial con Regina Olsen. En esta ruptura se inspiran gran parte de sus obras. Para él, acceder al matrimonio era acceder al mundo ético, de modo que ve en su renuncia a contraer matrimonio su renuncia al mundo y la posibilidad de su realización en el ámbito de lo religioso. Es aquí donde surge la sospecha de si el sufrimiento que implicó para Kierkegaard esta renuncia no era más que una evasión frente a la plenitud y al sufrimiento que representaban para él entregarse a esa mujer. El mismo reconocerá más tarde en uno de sus diarios que si hubiera tenido fe hubiera permanecido al lado de Regina. Y es que en verdad se necesita más fe para vivir conscientemente en el mundo que

para renunciar a él. Esto no quiere decir, por supuesto que el sufrimiento que deriva de la soledad carezca de sentido.- Quiere decir que éste sufrimiento no es la última palabra: - la soledad solo tiene sentido cuando nos lleva de vuelta al mundo, a la necesidad del otro, cuando nos permite vivir una vida más plena.

En el caso de Hegel resulta excepcionalmente difícil - comprender su filosofía a partir de su experiencia personal. Tal vez esto se deba a lo que dice Jaspers refiriéndose a la reacción de Kierkegaard frente a la filosofía hegeliana: "El filósofo del sistema es, en cuanto hombre, como alguien que construye un palacio pero que vive al lado de una barraca. Este ser fantástico no vive él mismo dentro de lo que piensa..." (109). Esto por supuesto no dice nada en favor de - Kierkegaard de quien podríamos decir que vivía en el palacio que construyó para aislarse del mundo. Sin embargo, el pensamiento de Hegel es un palacio lleno de sabiduría. No - me propongo defender o atacar este palacio sino tan solo extraer de él aquellos elementos que considero indispensables para todo aquél que quiera llegar a una solución adecuada - del problema del sufrimiento y por tanto de la realización del hombre.

En el transcurso de la crítica que hemos hecho a Kier

kegaard el lector podrá haberse percatado de que la visión -
hegeliana de la conciencia desgarrada se acerca mucho más a
nuestra comprensión del verdadero sufrimiento. En nuestro -
análisis de la dialéctica del deseo, por ejemplo, hemos podi
do observar cómo para Hegel la angustia es inseparable de la
satisfacción del deseo. Ya en los niveles primarios de la -
existencia humana como son el placer y el dolor nos ha mos--
trado cómo plenitud y sufrimiento van de la mano. Tal vez,
ya a partir de este análisis hegeliano del deseo, podría fun
damentarse una crítica a la noción kierkegaardiana de sufri
miento: la satisfacción del deseo va siempre acompañada de
dolor; en cambio la frustración del deseo (que por supuesto
no responde en este nivel al intento consciente de no encon
trar la satisfacción en la relación con el mundo) es un do
lor sin plenitud.

Por otro lado, y confirmando lo anterior, en el análi
sis de los momentos de la autoconciencia y el espíritu, nos
ha mostrado cómo el sufrimiento y la plenitud humanos sólo -
pueden darse en la relación sujeto-mundo. Sin embargo, pa
ra Hegel esta inseparabilidad de la plenitud y el sufrimien
to es concientizada a lo largo de la historia. Mientras -
no sea concientizada, el sufrimiento siempre será el opues
to de la plenitud, algo que la excluye, y que le viene de -
fuera. Para él, negar la realidad y necesidad del sufrimien

to es una negación del mundo y, paradójicamente, también de la plenitud. En esto consiste la conciencia desgarrada. En cambio la superación de la conciencia desgarrada implicaría más bien la conciencia de que el sufrimiento es y ha sido - históricamente una condición de la plenitud y la realización del hombre, algo que deriva de su finitud pero que también le permite ir más allá de ella. Pensemos, por ejemplo, en el análisis hegeliano de la tragedia griega. Aquí nos encontramos ante el sufrimiento que deriva de la finitud de la acción humana. Sin embargo, los protagonistas de la tragedia aún no tienen conciencia de que el sufrimiento que padecen deriva de la finitud propia de sus acciones. Mas bien ven al sufrimiento que resulta de ellas como un destino, como algo que proviene de fuera. En cambio, cuando el hombre toma conciencia de que su sufrimiento se sigue necesariamente de su finitud, pero también de que es necesario para que alcance su plenitud y para que se realice, nos encontramos con un sufrimiento que ha sido apropiado, esto es, ante la superación de la conciencia desgarrada.

Para Hegel el hombre que padece el sufrimiento es el que evade al mundo y con ello al verdadero sufrimiento. No es casualidad que para él los momentos históricos posteriores a la caída de la polis griega (representada por la tragedia griega) se caractericen por una evasión y por tanto

tanto una oposición entre el hombre y su mundo (estoicismo, acepticismo, cristianismo medieval o monástico) o por el florecimiento de doctrinas filosóficas cuya finalidad es evitar el dolor (distintas formas de hedonismo). En cambio el hombre que se ha apropiado el sufrimiento, que ha comprendido el papel de éste en su realización, se entrega al mundo aceptando tanto el sufrimiento como la plenitud que su realización en relación al mundo implica.

Ahora bien, creo necesario decir una vez más que el hecho de que hayamos destacado la importancia del pensamiento hegeliano para llegar a una comprensión del sentido del sufrimiento humano no quiere decir que para nosotros la filosofía de Hegel sea la última palabra. No pienso que el hecho de que hayamos aceptado algunas verdades del pensamiento de Hegel nos obligue a aceptar sus premisas fundamentales. No creo, en pocas palabras, que lo que hemos considerado como una visión acertada del sufrimiento humano nos lleve necesariamente a aceptar la identidad del sujeto y la sustancia, como tampoco creo que lo que hemos criticado a Kierkegaard sea aplicable a todo pensamiento fundado en la visión de un Dios trascendente. Por lo pronto, si algo ha podido aportar esta investigación a la comprensión del sufrimiento humano, es esto: cuando dejemos de evadir el sufrimiento dejaremos de evadir el mundo, y solo entonces

ces podremos tener una vida plena en sufrimientos y en alegrías; sólo entonces el sufrimiento adquirirá su verdadero sentido. La evasión del sufrimiento denota la incapacidad del hombre para sufrir o, lo que es lo mismo, su incapacidad para ser feliz. Pero, paradójicamente también denota su capacidad para sufrir y ser feliz. Esto último es algo que podemos intuir en el individuo kierkegaardiano y en la misma vida de Kierkegaard, y algo de lo que Hegel estaba consciente.

B I B L I O G R A F I A

- ABRAMS, M. H. Natural Supernaturalism: Tradition and -
Revolution in Romantic Literature. W.W.
Norton & Company, New York-London, 1973.
La traducción utilizada en el texto es
de Luis Riefkohl.
Se cita Natural Supernaturalism.
- FRANKL, Viktor E. Man's Search for Meaning. A Touchstone -
Book, New York, 1962. La traducción uti-
lizada en el texto es de Luis Riefkohl
Se cita Man's Search for Meaning.
- DOSTOIEVSKY, Fedor. Memorias del Subsuelo. Biblioteca Jucar,
Madrid, 1974.
- HEGEL, G.W.F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.
Traducción de Eduardo Ovejero y Maury,
Juan Pablos Editor, México, 1974.
Se cita Enciclopedia.
- Fenomenología del Espíritu. Traducción -
de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, -
1a. Ed., Fondo de Cultura Económica, Mé-
co, 1966.
Se cita Fenomenología.
- Vorlesungen über die Philosophie der Ges-
chichte. Philipp Reclam jun., Stuttgart,
1975. La traducción utilizada en el tex-
to es de Luis Riefkohl.
Se cita Lecciones sobre la Filosofía de
la Historia.

KAUFMANN, Walter . Existentialism from Dostoiwvsky to Sartre. A Meridian Book, New American Library, New York, 1975. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl. Se cita Existentialism.

KIERKEGAARD, Soren. The Concept of Anxiety. Ed. and Transl. with Introd, and Notes by Reider Thomte and Albert B. Anderson, Princeton University Press, New Jersey, 1980. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl. Se cita El Concepto de la Angustia.

Either/Or, Vol.I, Transl. by David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson, Vol. II, Transl, by Walter Lowrie, both with Rev. and Foreword by Howard A. Johnson, Princeton University Press, New Jersey, 1974. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl. Se cita O esto-O lo otro.

Fear and Trembling and The Sickness unto Death. Transl. by Walter lowrie, Princeton University Press, New Jersey, 1974. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl. Se cita Temor y Temblor.

Philosophical Fragments. Transl. and Introd. by David F. Swenson; New Introd. and Comentary by Niels Thulstrup; Transl. by Howard V. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1974. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl. Se cita Fragmentos Filosóficos.

KIERKEGAARD, Soren. The Diary of Soren Kierkegaard. Edited by Peter Rhode, Transl. by Gerda M. Andersen, The Wisdom Library, Philosophical Library, New York, 1960. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl.
Se cita Diario.

Attack upon "Christendom". Transl. Walter Lowrie, Introd. Howard A. Johnson, Princeton University Press, New Jersey, 1972. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl.
Se cita Ataque a la Cristiandad.

MALANTSCHK, Gregor. Kierkegaard's Thought. Ed. and Transl. by Howard V. Hong & Edna H. Hong, Princeton University Press, U.S.A., 1974. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl.
Se cita Kierkegaard's Thought.

MULLEN, Douglas John. Kierkegaard's Philosophy. Self-Deception and Cowardice in the Present Age. A Mentor Book, New American Library, New York, 1981.

TAYLOR, Charles. Hegel. Cambridge University Press, 1977. La traducción utilizada en el texto es de Luis Riefkohl.
Se cita Hegel.

TAYLOR, C. Mark. Journeys to Selfhood: Hegel and Kierke -
gaard. University of California Press,
Berkeley, 1980. La traducción utilizada
en el texto es de Luis Riefkohl.
Se cita Journeys to Selfhood.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. Dostoievsky, F.; Memorias del Subsuelo, p. 49.
2. Dostoievsky, F.; citado en Frankl, V. Man's Search for - Meaning, op. cit. p. 66.
3. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. III , 1, p. 26.
4. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Prólogo, Cap. II, 1, p.15.
5. Ibid., p. 17.
6. Ibid., p. 17.
7. Hegel, G.W.F.; Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, Introducción, Cap. III, a. p. 106.
8. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Prólogo, Cap. II, 1, p.16.
9. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Prólogo, Cap. III, 1, p.24.
10. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. I, p. 63.
11. Ibid., p. 63.
12. Ibid., p. 63.
13. Ibid., p. 63.
14. Ibid., p. 63.
15. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. I, 1, p. 64.

16. Ibid., p. 65.
17. Ibid., p. 64.
18. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, 2, p. 109.
19. Ibid., p. 108.
20. Ibid., p. 109.
21. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, 3, p. 111.
22. Ibid., p. 112.
23. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, A, 3, , p.119.
24. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, B, p. 121.
25. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, 3, p. 112.
26. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, A, 2, p. 115.
27. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, A, p. 113.
28. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, A, 1, p. 114.
29. Ibid., p. 114.
30. Ibid., p. 113.
31. Ibid., p. 114.

32. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. VI, p. 260.
33. Ibid., p. 259.
34. Ibid., p. 260.
35. Ibid., p. 259.
36. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. VI, A, p. 261.
37. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. VI, A, a, 3, p. 272.
38. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. VI, A, b, p. 273.
39. Ibid., p. 273.
40. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. VI, A, b, 2, p. 276.
41. Ibid., p. 277.
42. Ibid., p. 277.
43. Ibid., p. 278.
44. Boehme, citado en Abrams, Natural Supernaturalism, op. cit. p. 161.
45. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. VI, A, b, 2, p. 278.
46. Hegel, G.W.F.; Lógica, citada en Abrams, Natural Supernaturalism, op. cit., p. 221.

47. Hegel, G.W.F., Fenomenología, Prólogo, Cap. III, 1, p.26.
48. Schelling; Sobre el origen de los males humanos en la filosofía más antigua del Génesis, Cap. III, citada en Abrams; Natural Supernaturalism, op. cit., p. 218.
49. Hegel, G.W.F.; Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, citada en Taylor; Hegel, op. cit., p. 379.
50. Hegel, G.W.F.; Enciclopedia, 515, p. 351.
51. Hegel, G.W.F.; Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, Introducción, Cap. II, c, p. 85.
52. Kierkegaard, S.; Temor y Temblor, p. 64.
53. Kierkegaard, S.; Ataque a la Cristiandad, p. 190
54. Kierkegaard, S.; Fragmentos Filosóficos, Cap. II. p. 29.
55. Kierkegaard, S.; Punto de Vista, citado en Taylor, Journeys to Selfhood, op. cit., p. 104.
56. Kierkegaard, S.; Fragmentos Filosóficos, Cap. I, p. 17.
57. Kierkegaard, S.; Posdata Científica Inconclusa, citada en Malantschuk, g.; Kierkegaard's Thought, p. 287.
58. Kierkegaard, S.; Diario, 1843, p. 111.
59. Ibid, p. 125-126.

60. Kierkegaard, S.; O esto - O lo otro, " El Motivo de la Tragedia Antigua ", p. 141
61. Ibid., p. 141.
62. Ibid., p. 143.
63. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. III, 3, p. 107.
64. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. I, 2, p. 29.
65. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. I, 3, p. 35.
66. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. I, 5, p. 41.
67. Ibid., p. 44.
68. Ibid., p. 44.
69. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. I, 5, p. 41.
70. Ibid, p. 42.
71. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, A, 3, ,p. 119.
72. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, A, 3, , p. 121.
73. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. I, 5, p. 41.

74. Ibid., p. 44.
75. Ibid., p. 42.
76. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. II, 2, p. 61.
77. Kierkegaard, S.; Fragmentos Filosóficos, Cap. IV, p. 91.
78. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. IV, 1, p. 113.
79. Kierkegaard, S.; Fragmentos Filosóficos, Cap. III, p. 61.
80. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. II, 2, p. 61.
81. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. I, 5, p. 42.
82. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. III, 2, p. 96
83. Ibid., p. 97.
84. Ibid., p. 97.
85. Ibid., p. 98.
86. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. III, 3, p. 104.
87. Ibid., p. 104.

88. Ibid., pp.104-105 .
89. Ibid., p. 108.
90. Ibid., p. 108.
91. Ibid., p. 109.
92. Ibid., p. 109.
93. Ibid., p. 111.
94. Ibid. pp.111-112 .
95. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. IV, 1, p. 114.
96. Ibid, pp.115-116 .
97. Ibid., p. 116 .
98. Kierkegaard. S.: El Concepto de la Angustia, Cap. IV, 2, p. 123.
99. Kierkegaard, S.; Temor y Temblor, p. 59.
100. Kierkegaard, S.; El Concepto de la Angustia, Cap. V,p.157.
101. Kierkegaard, S.; O esto - O lo otro, Vol. II, " El equilibrio entre lo estético y lo ético en la composición de la personalidad ", p. 171 .

102. Kierkegaard, S.; Diario, Cap. III, A, 39, (J. y P., II, 1100), citado en Malantschuk, G., Kierkegaard's Thought, Cap. I, p. 20.
103. Kierkegaard, S.; Temor y Temblor, p. 65.
104. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Cap. IV, B, 3, , p. 128.
105. Ibid., p. 128.
106. Ibid., p. 129.
107. Hegel, G.W.F.; Fenomenología, Prólogo, II, 1, p. 16.
108. Kierkegaard, S.; Diario, Julio 2, 1855, p. 200.
109. Jaspers, Karl; Vernunft und Existenz, citado en Kaufmann, W., Existentialism, p. 191.