

24.15



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

**LA ANGUSTIA COMO PRINCIPIO DE
INDIVIDUACION EN KIERKEGAARD**

T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a :

MARIA BARBARA SANZ POLO GABILONDO

México, D. F.

1984



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.

LA ANGUSTIA COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUACION EN KIERKEGAARD.

INTRODUCCION

- I. ¿Quién es Søren Kierkegaard?
2. Panorama general de su obra
 - 2.1 Influencia romántica
 - 2.2 Influencia socrática
- II. El germen de la filosofía existencial se encuentra en los excesos de la filosofía especulativa.
 1. Kant y la respuesta existencialista de Kierkegaard
 2. Críticas a Kant
 - 2.1 Scheler
 - 2.2 Sartre
 3. Hegel y Kierkegaard
- III. Kierkegaard y la filosofía existencialista
 1. ¿Qué es el existencialismo?
 2. La filosofía de la existencia de Kierkegaard
 - 2.1 La búsqueda de la verdad
 - 2.2 La libertad
 - 2.3 La elección
 - 2.4 El tiempo
- IV. El proceso de individuación
 - 1.1 ¿Qué es la angustia?
 - 1.2 La desesperación
 2. Etapas en el camino de la vida, dialéctica existencial
 - 2.1 Estadio estético
 - 2.2 Estadio ético
 - 2.3 Estadio religioso

3. La repetición
4. Fé y angustia
- V. Influencia del pensamiento de Kierkegaard en el desarrollo filosófico contemporáneo

CONCLUSIONES

Citas bibliográficas

Bibliografía

LA ANGUSTIA COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUACION EN KIERKEGAARD

INTRODUCCION.

Atendiendo al pensamiento de Kierkegaard, el filosofar se identifica con la existencia misma del hombre, de tal manera que no se puede ser hombre sin ser filósofo, porque precisamente reflexionar acerca de nuestro existir significa filosofar. En consecuencia, elegir, decidir, apasionarse en la búsqueda de la verdad, vivir auténticamente e intentar llegar a ser uno mismo viene a ser parte sustancial del quehacer filosófico.

Al elegir, el hombre se construye a sí mismo unificando pasado y porvenir en el presente de la decisión lo cual implica riesgo y renovación continuas. El hombre que no elige vive en estado de dispersión, por lo tanto no se posee ni a sí mismo ni a sus potencias. En el momento de la opción, el hombre se identifica con la posibilidad que escoge y en ella se reconoce a sí mismo, en consecuencia, se realiza. De esta manera la vastedad del haz de posibilidades de un ser humano específico puede irse sustituyendo por la riqueza de una vida más íntegra.

Es de esta manera como el hombre se individualiza, pero ello implica angustia. Esta es la condición de posibilidad de la individuación humana, un estado previo y necesario para que el hombre pueda ser "sí mismo".

El objeto del presente trabajo es mostrar quién es Søren Kierkegaard y cómo de una manera muy singular, mediante un desarrollo filosófico sumamente original y significativo demostró que la angustia es justamente ese principio que provoca que el ser humano emprenda el camino de su individuación.

La angustia a la que se refiere Kierkegaard no es un estado psicopatológico, sino una categoría existencial de orden filosófico porque presupone libertad, elección y compromiso internos.

Comprender el desarrollo filosófico de Kierkegaard implica necesariamente adentrarse en su vida y en su momento histórico. En la filosofía de Kierkegaard encontramos tres puntos sumamente importantes: su crítica a la filosofía especulativa, el desarrollo de su propio pensamiento al cual llamó filosofía de la existencia y la manifestación de sus grandes preocupaciones religiosas cristalizadas al final de su vida en escritos sumamente agresivos contra la religión institucionalizada. No podemos soslayar el hecho de que el trasfondo de toda la obra de Kierkegaard, inclusive de su obra estética, es religioso. Sin embargo, existe un rico desarrollo filosófico, concretamente, la importancia fundamental que concede a la individuación del ser humano.

La tarea del hombre consiste en hacerse individuo y ello se logra mediante la elección a nivel existencial y bajo la categoría de la angustia, la cual surge no como el miedo ante algo concreto, sino precisamente ante "la nada", es decir, ante la posibilidad que, como declara Kierkegaard, es mucho más vasta que la realidad.

Finalmente, hemos querido enriquecer nuestra búsqueda detectando la influencia que el pensamiento de Kierkegaard ha ejercido en el desarrollo de la filosofía contemporánea, la cual se ha nutrido con muchos conceptos extraídos del cuerpo de la filosofía de Kierkegaard. Aunque definitivamente incomprendidos en su momento histórico, sus planteamientos gravitan sobre el pensamiento contemporáneo porque son vigentes y fecundos.

I. ¿QUIEN ES SØREN KIERKEGAARD?

"Si tuviera que poner una inscripción en mi tumba, no pediría ninguna otra más que 'el individuo' " (1)

El aproximarse a una filosofía tan personal e individualista como la de Søren Kierkegaard implica hacer un análisis de la vida de este pensador, sus rasgos caracterológicos, sus convicciones íntimas y el momento histórico en el que se desarrolló.

La obra de Kierkegaard ha tenido un reconocimiento tardío por diversas razones, una de las cuales ha sido la poca difusión del danés, además la personal forma literaria mediante la cual desarrolló su filosofía, exhibiendo esferas de existencia sin dar soluciones ni exponer un sistema filosófico, sino incitando al lector a sacar sus propias conclusiones y a optar por una existencia más profunda. Es el Kierkegaard maduro el que ofrece en sus obras ideas más acabadas. También entró en juego el hecho de que el contenido de sus escritos iba francamente en contra de los pensamientos filosóficos y religiosos de la época. En el clima intelectual de aquél momento prevalecía una combinación de la filosofía de Hegel, las ideas estéticas románticas y la posición anquilosada de la iglesia luterana danesa.

En franco desafío a la filosofía especulativa, Kierkegaard llamó a la suya propia filosofía existencial, porque no va a los conceptos, sino a la raíz del ser humano: su propia existencia individual.

Kierkegaard consideró que los problemas reales de un individuo no tienen cabida en sistemas de pensamiento tan complejos y sofisticados, por lo que su filosofía viene a ser la declaración de independencia no solamente

de la filosofía de Hegel, sino de toda la tradición racionalista. Esta situación es de importancia relevante no sólo filosófica, sino también históricamente puesto que Dinamarca evidenciaba retraso político y económico con respecto a otros países europeos y a la vez padecía la amenaza imperialista constante de Prusia (1). Por otra parte, Kierkegaard atacó duramente a la iglesia luterana danesa señalando una diferencia abismal entre cristianismo y cristiandad, es decir, entre las enseñanzas y la doctrina de Jesús y la situación burguesa y acomodaticia del clero danés.

Ha sido pues hasta el siglo XX en que se ha producido el redescubrimiento de la obra de Kierkegaard, principalmente por el hecho de que pensadores como Heidegger, Sartre, Jaspers y Unamuno, entre otros, coinciden en encontrar en los planteamientos filosóficos de Kierkegaard el antecedente de lo que históricamente hemos llamado "filosofía existencial". Citando a Jaspers, en el epílogo de su Filosofía anota : "...hoy me parece imposible una filosofía sin Kierkegaard. Su grandeza tiene un rasgo histórico universal, junto a Nietzsche" (2).

Para penetrar el pensamiento de Kierkegaard es necesario tomar en cuenta los tres acontecimientos más importantes de su vida: su formación severamente religiosa por parte de su padre, su amor por Regina Olsen, y el choque con el público y la prensa en Copenhague, principalmente por su abierta lucha contra la iglesia.

(1) Kierkegaard se refiere en distintas ocasiones al ambiente demasiado provinciano, opresivo y asfixiante del Copenhague de principios del siglo pasado.

Michael Paedersen Kierkegaard, el padre de Søren, fue un hombre provinciano de origen humilde que logró establecerse en Copenhague y convertirse en rico comerciante. Este hecho es importante porque Søren pudo, gracias a este capital, publicar y editar él mismo sus obras. Michael Kierkegaard enviudó de su primera esposa y casó nuevamente con Anne Sørensdatter Lund, su criada, con quien procreó siete hijos, de los cuales Søren Aabye fue el más pequeño. Nació el 5 de mayo de 1813 cuando sus padres tenían ya edad avanzada y tal vez por ello sufrió de algunos defectos físicos, como una joroba y una pierna más larga que la otra.

Su padre decidió a los 40 años abandonar todas sus actividades para dedicarse de lleno a la educación de sus hijos, especialmente del más pequeño y frágil. Esta rigurosa educación religiosa dejó huellas indelebles en toda la obra de Kierkegaard. De su madre no sabemos nada, pero siendo la sirvienta de casa se vivía una dicotomía entre la dureza, cultura y educación del padre y la sencillez e ignorancia de la madre. Dos mundos distintos, dos esferas de existencia, dos formas de abrazar la religión protestante, la una racionalista y aproximativa, la otra fundamentada solamente en lo más irracional y absurdo que se nos presenta ante los ojos humanos: la fe.

Michael Kierkegaard conoció muy bien la filosofía racionalista y la teología popular de fines del siglo XVIII e invitaba con frecuencia a J.P. Mynster, obispo de la iglesia luterana danesa, a disertar sobre estos temas, conversaciones a las que asistía el pequeño Søren. Interesado vivamente en estas ideas, se matriculó en 1830 en la universidad de Copenhague, en el curso de Teología. Sin embargo, el extremismo religioso de su padre despertó en él la sospecha de una gran culpa, enmascarada tras éste.

Finalmente, su padre le confesó haber blasfemado contra Dios, hecho por el que siempre se había sentido terriblemente culpable, por otra parte, estaba el desliz sexual cometido con la madre del propio Søren. Aunque se había casado con ella, sabía que le sobrevendría un gran castigo, tal vez el de sobrevivir a la muerte de todos sus hijos, hecho que casi llegó a corroborarse. Por ésto, Søren escribió, a la muerte de su padre, su primer libro : Notas de un sobreviviente, en 1838.

Lo decisivo es que Søren Kierkegaard heredó los conflictos internos de su padre y vinculó íntimamente la sexualidad con el pecado. Con el objeto de ilustrar esta relación consideremos el siguiente trozo de Etapas en el camino de la vida, escribe Kierkegaard : "Había una vez un padre y un hijo. Un hijo es como un espejo en el que se mira el padre y también el padre es para el hijo un espejo en el que se ve cómo será en el futuro, pero rara vez se observan ambos con esta idea, por lo común viven juntos manteniendo una conversación vivaz y satisfactoria. De vez en cuando, con todo, el padre se detiene frente al hijo, lo observa con un rostro preocupado y le dice 'mi pobre niño, vives en una callada desesperación' " (3)

La siguiente etapa en la vida de Kierkegaard es su relación amorosa con Regina Olsen. Es posible establecer un paralelismo entre Regina y la Beatriz de Dante porque ambas, al ser más que ellas mismas el ideal de la femineidad, resultan contradictorias en la cotidianidad.

Se ha especulado sobre el verdadero motivo de Kierkegaard para romper súbitamente su compromiso matrimonial, después de cuatro años de noviazgo, sin embargo, en algunas de sus obras, principalmente en O lo uno o lo otro, plantea esta elección vital entre su amor por ella y el amor místico.

En Temor y temblor anota Kierkegaard: "El amor por la princesa llegó a ser para él la expresión del amor eterno, asumió un carácter religioso y se fue transfigurando por amor al ser eterno..."(4) Así, comprendemos que por las culpas heredadas del padre, como por una gran inquietud mística, Kierkegaard no pudo sostener una relación amorosa estable. Este hecho, aunado a sus defectos físicos, lo condujo a un aislamiento tan penoso como nutricio.

Walter Lowrie, traductor de la mayor parte de las obras de Kierkegaard y profundo estudioso de su pensamiento, opina que en cierto sentido en O lo uno o lo otro resulta más importante el título que la obra en sí, ya que llegó a ser inclusive el nombre con el cual la gente lo llamaba por la calle y representa precisamente aquéllo por lo que él se abocaba: una elección decisiva entre alternativas prácticas. Esta obra, integrada por Diapsálmata, Diario de un seductor y Estética del matrimonio fue un mensaje en clave para Regina. En esta obra ya se encuentran esbozados dos estadios de existencia, el estético y el ético. En Temor y temblor se plantea el estadio religioso ejemplificado por Abraham, a quien le es pedido sacrificar a su hijo. Para poder saltar a este estadio es necesario hacer una suspensión teleológica de la ética, que resulta ser la tentación en este nivel. En este caso también existe un mensaje en clave para ella, puesto que lo más querido debe ser sacrificado para poder así penetrar a un estadio de existencia más profundo.

Para Kierkegaard una vida cristiana auténtica implica necesariamente una tensión constante, una exigencia consigo mismo que, por ser tan radical, no puede ser impuesta a otro. Casi es una elección por la vida monacal.

A la publicación de Etapas en el camino de la vida siguió una fuerte crítica periodística de P.L. Møller, a quien Kierkegaard a su vez contra atacó mediante numerosos artículos publicados por el periódico Fatherland. Las críticas a Kierkegaard se hicieron a través de un periódico sensacionalista : El Corsario, resaltando sus defectos físicos y caricaturizando sus peculiaridades. Escribió Kierkegaard en sus Diarios : "Si la prensa pusiese un letrero afuera como los demás negocios diría : 'Aquí se desmoraliza a los hombres en el tiempo más corto posible, a la escala mayor posible y por el menor precio posible' " (5)

Analizando esta situación de burla general, Kierkegaard llegó a la conclusión de que el origen de este desprecio, cada vez más generalizado hacia el individuo, provenía de la filosofía de Hegel, es decir, de los grandes sistemas filosóficos idealistas, de la subordinación de lo real a lo racional. Por esta razón, publicó en 1846 Postscriptum no científico a las migajas filosóficas el cual constituye un ataque frontal al idealismo alemán. En esta obra, Kierkegaard analiza la naturaleza y supuestos de la especulación sistemática y trata de demostrar la incapacidad de estos sistemas filosóficos para tratar la existencia real y concreta.

Otra de las piezas fundamentales para intentar adentrarse en la personalidad de Kierkegaard y, en consecuencia, en su pensamiento, consiste en atender a su enfrentamiento con el clero danés.

A la muerte del obispo Mynster, cabeza de la iglesia luterana danesa, su yerno Martensen elaboró un discurso póstumo ensalzando a Mynster y catalogándolo como testigo de la verdad. Es en este momento cuando Kierkegaard se decide a hacer públicas las contradicciones entre cristianismo y cristiandad. El pensaba que no podía considerarse como testigo de la verdad, de

la verdad religiosa a un hombre que había hecho del cristianismo algo plácido y dichoso, siendo lo más grave que el cristianismo de Mynster nunca había entrado en conflicto con su razón, es decir, él había vivido un cristianismo racional, cuando precisamente la fe en un Dios hecho hombre no puede fundamentar a la razón porque es opuesto a cualquier presupuesto lógico.

De esta época es toda su obra de carácter religioso como Discursos edificantes en varios espíritus. Kierkegaard enfatizó que Dios educa al individuo por medio del sufrimiento; en consecuencia, el hombre de Dios es el que está dispuesto a sufrir. En Para el exámen de uno mismo y Juzgad vosotros mismos sostiene que la esencia del cristianismo es seguir a Cristo en su vida y sus enseñanzas, asumiendo todas las consecuencias de ser cristiano. En el punto más álgido de esta controversia fue atacado de parálisis en las piernas, falleciendo unos días después, el 11 de noviembre de 1855 sin aceptar la comunión de ninguno de los miembros del clero danés.

Como se ha intentado destacar, la biografía de Kierkegaard es sumamente dramática precisamente por el choque entre los valores sociales, económicos, políticos y filosóficos de la época con los valores que él engendró

La razón por la cual hemos querido exponer brevemente la vida y personalidad de Kierkegaard va de acuerdo con la esencia propia de su filosofía, la cual, aunque apoyada en conceptos y congruente consigo misma, pretende capturar la existencia. La mejor ilustración de cómo la angustia es una condición necesaria para que el hombre llegue a ser un individuo es la misma vida de Kierkegaard.

2. PANORAMA GENERAL DE SU OBRA

En 1838 escribió Kierkegaard su primer libro : Notas de un sobreviviente , precisamente a raíz de la muerte de su padre. Hacia 1841 terminó sus estudios sobre Teología en la universidad de Copenhague titulándose con la tesis: Del concepto de la ironía, principalmente en Sócrates; Kierkegaard admiró el pensamiento de Sócrates y lo estudió cuidadosamente, como veremos más adelante.

La obra de Kierkegaard ha sido clasificada en cuatro grupos : al primero pertenecen O lo uno o lo otro, Temor y temblor y La repetición, escritos en 1843 siendo consideradas obras estéticas porque ilustran a través de sus personajes, el modo de ser en la esfera estética de la existencia. A este grupo pertenecen también las Etapas en el camino de la vida, quedando ya planteados los estadios de existencia: estético, ético y religioso. Aquí se encuentra el núcleo de la dialéctica existencial de la filosofía de Kierkegaard. En un segundo grupo quedarían incluidos los ensayos de carácter psicológico, tales como El concepto de la angustia y La enfermedad mortal o Tratado de la desesperación.

Migajas filosóficas (también traducido como Fragmentos filosóficos) y Postscriptum no científico a las migajas filosóficas constituyen la crítica a la filosofía idealista y la exposición, ya definitivamente planteada, de su propio desarrollo filosófico.

Existe un cuarto grupo formado por los escritos de tipo religioso, publicados desde 1847 hasta su muerte, entre los que se encuentran: Discursos edificantes en varios espíritus, Hechos de amor, Discursos cristianos.

Los lirios del campo y las aves del cielo. Sus escritos más polémicos fueron Ataque a la cristiandad y Ejercicios de cristianismo, entre otros.

Finalmente donde encontramos sus pensamientos más íntimos y que constituyen la mejor introducción a su filosofía son : El punto de vista de mi obra como autor y Diarios.

2.1 INFLUENCIA ROMANTICA EN LA OBRA DE KIERKEGAARD

El joven Kierkegaard se sintió muy atraído por los filósofos, poetas y novelistas románticos porque daban importancia a lo "no-etiquetado", aquello que no cabe en la existencia humana misma tal como los grandes sistemas idealistas la habían concebido.

La característica principal del romanticismo era una revaloración de la vida y del espíritu y una oposición incluso violenta al mecanicismo.

Una de las ideas románticas que más interesó a Kierkegaard fue la de Lebensanschaaung, que es un concepto de la vida que cada individuo debe lograr por sí mismo, creando así una necesidad de actividad subjetiva de asimilación y transformación de la experiencia. Kierkegaard admiró la importancia que dan los románticos a lo espontáneo de la existencia y la forma como las pasiones son exaltadas, por ejemplo, el amor por la libertad de los pueblos de Lord Byron, que lo movió a luchar físicamente por su "ideal".

Es un hecho que la obra estética de Kierkegaard desciende directamente del romanticismo en boga, siendo precisamente una característica de ella el uso de seudónimos, es decir, el no manifestarse en primera persona en sus escritos, insistiendo inclusive en que no le debían ser atri-

buidas a él las opiniones de sus personajes (encontramos aquí un paralelismo con Nietzsche, quien se jactaba de ser un filósofo con muchas máscaras).

No es fortuito el hecho de que Kierkegaard empleara seudónimos en la mayor parte de sus obras. En el caso de O lo uno o lo otro tenía motivos personales para ello, puesto que en esta obra existe un mensaje en clave para Regina. Sin embargo, el uso de seudónimos es mucho más significativo, en tanto que es una forma de inducir al lector a encontrar por él mismo la clave de su pensamiento, dando cierto sentido socrático a esta búsqueda. Es también una oposición a la verdad objetiva y acabada de Hegel y una proposición tácita en el sentido de que la verdad no es un producto terminado y el llegar a ella implica necesariamente esfuerzo personal.

Los seudónimos que emplea Kierkegaard deben ser entendidos conforme a la propia construcción filosófica, es decir, al esquema dominante, al contexto; sin embargo, el seudónimo, en sí, es un núcleo secreto que encierra la clave de su pensamiento. De esta manera, los personajes estéticos de Kierkegaard son ilustraciones de las categorías filosóficas que él propone. Cada personaje seudónimo viene a ser una figura abstracta de carácter representativo, por lo tanto, los seudónimos son explicitaciones de formas de existencia estética, ética o religiosa.

Víctor Eremita en O lo uno o lo otro no podía llegar al matrimonio estando ya en el claustro. En Temor y temblor el observador cuidadoso con disposición religiosa y a quien se puede hablar en silencio es Johannes de Silentio. El personaje filósofo es Johannes Climacus y a él se opone

Anticlimacus en La enfermedad mortal. Precisamente es Anticlimacus quien decide que la razón es limitación y que sólo la fe puede ampliar su horizonte. Constantin Constantius es el representante de los estetas, quien alcanza a vislumbrar la repetición (I) pero no puede alcanzarla porque no logra saltar fuera del estadio estético de existencia.

A pesar de la influencia que el romanticismo ejerció sobre la obra de Kierkegaard, éste se vió de pronto ante o lo uno o lo otro, es decir, ante la elección entre la actitud romántica y su propio desarrollo religioso. El romanticismo sobreestimaba el poder creador del hombre y al hacerlo no tomaba en consideración la verdadera condición de la existencia humana, ya que si bien es cierto que la emoción juega un papel muy importante en el equilibrio interno del hombre, también lo es el que no se puede poner la vida humana enteramente bajo su dirección. Kierkegaard vió que el romanticismo no lleva a la pasión hasta sus últimas consecuencias porque no logra desprenderla de un primer nivel sensual; por ello se explica el tedio, la inquietud y la inestabilidad propias de una existencia en un plano puramente estético. En realidad, la descripción que hace Kierkegaard del estadio estético contiene, en sí, su crítica más enérgica a la inmediatez del romanticismo.

(I) La repetición es, para Kierkegaard, un concepto parecido al de la reminiscencia para los griegos. Desarrollaremos este punto más adelante.

2.2 INFLUENCIA SOCRATICA

"Quiero hacer os una profecía -exclamó Sócrates al saber que había sido condenado a muerte- después de mi muerte os llegará un castigo mucho más duro ipor Zeus! que el que me habéis infligido con vuestra condena. Habéis hecho ésto ahora en la idea de que os veréis libres de rendir cuentas de vuestra vida, pero os sobrevendrá, según creo, todo lo contrario: serán más los que en adelante os pidan cuentas. Si creéis que dando muerte a hombres vais a impedir que se os eche en cara que no vivís rectamente, discurrís mal; tal género de liberación ni es en absoluto posible ni hermoso, y la más bella y asequible es la que consiste, no en causar quebranto a los demás, sino en ponerse uno mismo en condiciones de ser lo mejor posible." (6) Así como Sócrates se propuso sacudir las conciencias adormecidas, así también pretendió Kierkegaard, a través de su obra, mostrar la inconsistencia de una existencia desprovista de la pasión por la búsqueda de la verdad. Escribe Kierkegaard : "...toda mi vida es un epigrama calculado para abrir los ojos a la gente" (7)

El propósito de Kierkegaard era transformar la situación moral y religiosa de sus contemporáneos mostrando su pensamiento en la forma más concreta e individual posible, para lograr una empatía en la comunicación. Kierkegaard estaba postulando, de hecho, un cambio en la condición interior del hombre y precisamente por ello atacaba a la masa, para que surgiera el individuo.

Sócrates viene a constituir el arquetipo del estadio ético de existencia porque mediante cuestionamientos vitales logra engendrar normas de conducta perfectamente válidas.

Kierkegaard quiso provocar que a través de su obra se optara, se eligiera, hecho que implica engendrar pensamientos propios y cuestionarse. Al igual que Sócrates fue juzgado, y en cierta forma también condenado por la sociedad de su tiempo.

La mayéutica es un elemento socrático que puede ser detectado en la obra de Kierkegaard, principalmente en las primeras etapas de su producción filosófica. En La repetición asegura Kierkegaard que todo el interés de este libro se concentra en el hombre joven, en tanto que él, cuyo seudónimo en esta parte de la obra es 'el amigo innominado', está destinado a esfumarse cuando el otro aparece, y agrega textualmente: "...Algo así como la madre respecto del niño que acaba de dar a luz. Esta comparación es perfecta porque yo le he dado realmente a la luz..... mi personalidad es un presupuesto psicológico necesario para obligarle a que se manifieste" (8) No es mediante el cuestionamiento o la inquisición socrática como Kierkegaard ayuda a dar a luz, sino contrastando los niveles de existencia que pueden darse en el ser humano. La primera parte de La repetición titulada In vino veritas ha sido comparada con el Symposium de Platón, porque precisamente en un banquete varios personajes exponen sus convicciones sobre el amor pero todos ellos permanecen en la esfera estética, no pudiendo trascender este nivel de existencia porque no logran generar un cuestionamiento ético. Aquí el estadio ético es representado por el juez Guillermo, quien aparece en una sencilla escena conyugal pero denotando ya el compromiso matrimonial, es decir, la aceptación de normas, de instituciones (como el matrimonio) y desde luego la responsabilidad de la elección.

Para Kierkegaard uno de los principales méritos filosóficos de Sócrates consistió en enfatizar muy especialmente la existencia. Existir es,

para Kierkegaard, ese proceso de transformación de la interioridad en existencia. Él opone este concepto de individuo existente, o más aún, de pensador existente, frente a la filosofía especulativa a la cual considera como un paso atrás de la filosofía socrática, porque esta última sí enfatiza que para un individuo existente, la existencia es esencial; mientras que la filosofía especulativa no toma en cuenta la significación de estar críticamente situado en la existencia, es decir, lo que significa ser un experimento. Los sistemas filosóficos, según Kierkegaard, subordinan la vida, la existencia individual, a formas abstractas del pensamiento puro, sustituyendo de esta manera las decisiones vitales por visiones ilusorias. Las filosofías idealistas todo lo visualizan eterna y teocéntricamente mientras que la paradoja de Sócrates, y de cualquier existente, consiste precisamente en que la verdad eterna es delegada sobre este individuo particular. En consecuencia, la gran tarea consiste en la realización de la interioridad en la existencia. La verdad esencial y eterna que tiene una relación especial con un individuo existente, porque pertenece esencialmente a la existencia, es una paradoja. Pero esta verdad esencial y eterna no es en sí misma una paradoja, sino que se vuelve paradójica en virtud de su relación con un individuo existente. Evidentemente la verdad esencial y eterna a la que se refiere Kierkegaard es Dios, y la gran paradoja es Dios en el tiempo, Dios encarnado.

Existen dos puntos básicos de divergencia entre Sócrates y Kierkegaard. El primero es la fuente del conocimiento de la verdad, el otro es la individuación. ¿Está la verdad dentro o fuera de nosotros? según Sócrates uno no busca lo que ya sabe ni tampoco lo que no sabe. Lo que el hombre ya conoce no es objeto de búsqueda y lo que no es conocido tampoco se

busca. Ahora bien, el ignorante necesita ser ayudado a recordar, a hacer consciente lo que ya sabe, por ello para Sócrates la verdad no es introducida desde fuera al individuo, sino que estuvo en él todo el tiempo. Kierkegaard no está de acuerdo en este punto, ya que piensa que la verdad no está en uno mismo sino fuera, y por ello necesitamos de un maestro que nos la muestre. Este maestro, al que se refiere Kierkegaard, es Dios, el cual dota a la creatura con un órgano especial de aprehensión, la fe.

Con respecto a la individuación, Kierkegaard considera que Sócrates representa el primer paso que todo individuo debe dar para elevarse sobre su existencia inmediata, al introducir, dentro del marco filosófico, la introspección. De esta manera, la enseñanza fundamental de Sócrates es el conocimiento de uno mismo. El mundo es entonces la ocasión circunstancial para que el individuo recuerde algo que ya se encontraba en él. Por lo tanto, cada individuo tiene que llegar al conocimiento de sí, y solamente por medio de la introspección la ignorancia puede ser reconocida, adquiriendo, en consecuencia, un grado de conciencia más elevado. El proceso de introspección se caracteriza por una intención ética y práctica porque el que tiene conciencia de lo bueno, actúa bien. Por lo tanto, el hombre que no realiza el bien es porque no lo conoce. La crítica de Kierkegaard en este punto consiste en que el proceso de introspección socrático eleva al individuo sobre su existencia inmediata, pero no lo puede elevar a la comprensión de sí mismo como individuo libre y totalmente diferenciado del todo social porque su intención no trasciende lo ético. Sócrates no puede diferenciarse totalmente de su colectividad y afirmarse como individuo porque no tiene noción de culpa. Para Kierkegaard, la individuación

se dá por la angustia que genera la culpa y que surge como fruto de la visión cristiana del mundo. En consecuencia Sócrates no es todavía un individuo, en el sentido Kierkegaardiano del término, porque no es cristiano y por lo tanto no puede reconocerse como culpable. En el pensamiento griego no recae la culpa, es decir, la responsabilidad total de sus actos, en el hombre porque el destino juega un papel preponderante. El protagonista es y no es culpable porque su acción no está totalmente determinada por él, sino que existen factores externos con un peso definitivo en el balance final. Kierkegaard demuestra entonces que en el mundo pagano no hay noción de culpa, y al no haber individuos culpables no hay responsabilidad, ni tampoco libertad. En síntesis, no hay individuos todavía.

Kierkegaard afirma que en el mundo cristiano, el individuo llega a ser totalmente responsable de sus actos y en última instancia lo que se pone en juego es su salvación. Para Sócrates el pecado es la ignorancia, para Kierkegaard el pecado es la culpa. La realización del bien no se sigue necesariamente del conocimiento del mismo, según Kierkegaard, porque una característica fundamental del individuo libre es poder conocer el bien y no realizarlo, o no querer conocer el bien. Por lo tanto para llegar a ser uno mismo no basta el conocer, también se debe querer.

Nos aproximamos a contestar la pregunta que nos formulamos al principio ¿Quién es Kierkegaard? Descubriendo en él a un apasionado buscador de la verdad, esa verdad que por estar encubierta implica esfuerzo para ser encontrada. Este camino individualiza pero también angustia porque presupone elección y compromiso.

II. EL GERMEN DE LA FILOSOFIA EXISTENCIAL SE ENCUENTRA EN LOS EXCESOS DE LA FILOSOFIA ESPECULATIVA.

Pueden considerarse dos planteamientos fundamentales en la filosofía de Kierkegaard, su crítica al idealismo y el desarrollo de lo que él llamó filosofía existencial. El punto común entre ambos planteamientos es la angustia, como principio de individuación. Esta angustia se relaciona, naturalmente, con el concepto de angustia que plantean Sartre y muy especialmente Heidegger. No se trata de una angustia psicológica subjetiva, porque entonces Kierkegaard hubiese sido solamente un hombre angustiado, no un filósofo existencial. Kierkegaard postula que la angustia es posibilidad, indeterminación, y es en la angustia donde el hombre toma conciencia de su capacidad para determinarse a sí mismo, es decir, de su libertad. El objeto de la angustia "no es nada", angustia y nada se corresponden entre sí porque la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad. Cuando la angustia se hace más reflexiva, la nada que es el objeto de la angustia, se torna más y más un algo. De esta manera, la nada de la angustia es un complejo de presentimientos. Es evidente a todas luces la influencia de este planteamiento en la metafísica de Heidegger, nos extenderemos en este punto más adelante.

Kierkegaard consideró que, aunque la angustia es aterradora, es una expresión de la perfección de la naturaleza humana porque conduce al hombre a su individuación. El hombre que se angustia se individualiza, mientras más profundo es un hombre, más profunda es la angustia en él.

El hombre puede diferenciarse de su colectividad si ejerce su capacidad de elección, angustiándose ante su posibilidad, que es mucho más vasta que la realidad.

Kierkegaard observó que uno de los más grandes problemas de su tiempo era la pérdida de la individualidad dentro del todo social. De tal manera que la identidad entre el hombre y la colectividad verdaderamente anulaba al individuo. A éste fenómeno le llamó 'el fenómeno de las masas'(1) que coincide con el surgimiento de la burguesía industrial en Dinamarca, caracterizado por la despersonalización de las relaciones sociales, la anulación de la decisión individual y la homogeneización de la sociedad. Para Kierkegaard, esta abolición del hombre individual es consecuencia de la filosofía especulativa porque al sumergir al hombre y confundirlo con toda la humanidad quedó convertido en algo tan grande, que al mismo tiempo se desvanece en la nada. Así, Kierkegaard afirmó que una filosofía equivocada puede infectar toda una cultura y confundir a toda una época, puesto que, en el caso concreto de la construcción de sistemas filosóficos, viene a ser una distracción que distorsiona el verdadero pensar y vivir filosófico porque es una escapatoria de los problemas reales de la existencia individual.

Afirma Kierkegaard en Migajas filosóficas : "Todo pensamiento esencial concierne a la existencia, o bien, únicamente el conocimiento que se relaciona esencialmente con la existencia es un conocimiento esencial. El conocimiento que no toca, en la reflexión, la interioridad de la existencia es, visto esencialmente, un conocimiento casual y por su grado y alcance, también visto esencialmente, algo indiferente"

(9)

(1) Ortega y Gasset en La rebelión de las masas hace un análisis muy interesante sobre este punto, que queda comprendido en el tema Influencia del pensamiento de Kierkegaard en la filosofía contemporánea.

Existe una diferencia de raíz entre el idealismo y la filosofía de la existencia que plantea Kierkegaard. José Ferrater Mora (1) argumenta que el punto de partida de la filosofía griega se encuentra en la idea de nacimiento y destrucción. Los datos inmediatos de la conciencia testimonian lo perenne de todo lo que nace, por ello el ser verdadero, inmutable, eterno, no debe ser buscado entre nosotros sino allí donde no hay nacimiento y por tanto tampoco hay muerte. Este es el origen de la filosofía especulativa. En contraposición a la visión intelectual griega, en el Génesis se muestra que todo lo que existe tiene un principio inmutable y eterno, que además es la fuente de todo bien. La imperfección, el mal y el pecado no existían, sin embargo al probar el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal irrumpió el pecado en el mundo. El mismo Hegel afirma que el fruto del árbol prohibido se ha convertido en el principio de la filosofía, asimismo Clemente de Alejandría (s.III d.c) afirmó que si pudiese separar el saber de la salvación eterna, y tuviese la facultad de elegir, optaría por el conocimiento y no por la salvación eterna.

El saber, es decir, la disposición a aceptar como verdadero todo lo que parece evidente, o, como diría Kierkegaard, todo lo que perciben nuestros ojos abiertos tras la caída, este saber conduce al hombre a su pérdida. La serpiente bíblica había prometido que este saber igualaría al hombre con Dios, sin embargo sucede exactamente lo contrario, lo arranca de Él, cambiando entonces la promesa de libertad ilimitada y de posibilidades infinitas que es la fe, por el saber, que implica una

(1) Conferencia efectuada en la Sociedad rusa de religión y filosofía de París, titulada Kierkegaard y Dostoievsky.

total sumisión a los principios eternos pero petrificados e indiferentes de la lógica del pensamiento.

La tarea del individuo consiste en dejar por fin el árbol de la ciencia y acudir de nuevo al árbol de la vida. Esta es precisamente la diferencia de raíz entre la filosofía idealista y la filosofía existencial de Kierkegaard.

Kierkegaard pensó que un sistema existencial ni siquiera puede ser formulado porque para considerar la existencia, el pensamiento sistemático debe pensarla estáticamente, pero al hacerlo se desvanece y así se estaría considerando lo no existente.

Los sistemas racionalistas destruyen la posibilidad, pero las acciones del ser humano solamente pueden ser comprendidas en un mundo donde exista precisamente la posibilidad. Para Kierkegaard, existir es ser cada vez más individual. Sumergir al individuo en lo universal equivale a cancelar la responsabilidad personal y la existencia auténtica. Kierkegaard señaló que los problemas realmente importantes se resuelven por elección a nivel existencial. Evidentemente el pensamiento y la reflexión son elementos constitutivos e importantes del ser humano, pero la conceptualización de la existencia es secundaria a la existencia en sí.

Ahora bien, ¿Por qué responsabilizar a Kant por la respuesta existencialista de Kierkegaard, cuando este último a quien dirige sus ataques es a Hegel? Kant desarrolló ampliamente los postulados de la ética en forma pretendidamente científica, el conflicto con Kierkegaard surge precisamente en este punto.

1. KANT Y LA RESPUESTA EXISTENCIALISTA DE KIERKEGAARD.

La angustia parece no tener cabida en la filosofía de Kant. Inclusive se podría afirmar que la posición filosófica de Kant es anti-angustiante, y sin embargo, de los excesos del racionalismo puede surgir la angustia, entendida como categoría filosófica existencial, que a su vez genera una visión del mundo y del hombre, totalmente diferente.

En el desarrollo epistemológico de Kant, el mundo es el resultado de la síntesis de las sensaciones y los "a priori" establecidos por el sujeto trascendental. Es entonces el pensamiento el que estructura a la realidad, pero el espíritu no se somete a estas leyes porque no procede del mundo de los fenómenos. El conocimiento de la cosa en sí, el noúmeno, es imposible, por esta razón no hay solución cognoscitiva a los grandes problemas metafísicos. En consecuencia, la metafísica es imposible y cuando Kant pretende abordar los problemas de libertad, inmortalidad y Dios, los resuelve por vía extracientífica.

Kierkegaard afirmó que la existencia no puede ser pensada como cosa en sí, como noúmeno, porque es un individuo existente quien piensa y su pensamiento es apropiado para su existencia y válido sólo para la misma. La validez del pensamiento está en relación directamente proporcional a la existencia individual, rodeada de circunstancias específicas. Propone entonces Kierkegaard, que los problemas metafísicos más que ser conocidos, deben ser vividos. La vida no es un problema a resolver, sino un misterio a vivir.

Kant afirmaba que además del conocimiento de objetos que es aportado originalmente por la intuición sensible, existe también un conocimiento moral, que no se refiere a lo que es, sino a lo que debe ser. Kant fun-

damentó este conocimiento en la razón práctica, en la cual la razón es la fuente del objeto. Kant se refería a elección moral, no a la aplicación de categorías sobre los datos aportados por la intuición sensible. La razón práctica de Kant se refiere básicamente a la producción de decisiones morales de acuerdo a una ley que emana de ella misma y mueve a la voluntad por medio del imperativo categórico (I). Los imperativos que están condicionados por cierto interés o inclinación los llama Kant hipotéticos. El imperativo categórico debe ser incondicionado y la voluntad moral que obedece a este imperativo no debe estar determinada por ningún interés, es decir, debe ser autónoma, debe darse a sí misma la ley que obedece. Según Kant, la autonomía de la voluntad es el principio de todas las leyes y deberes morales. La heteronomía de la voluntad no puede constituir las bases de la obligación porque se estaría asumiendo que la voluntad está sujeta a leyes morales que no son resultado de su propia legislación como voluntad racional. La voluntad o razón práctica como tal legisla y el hombre, considerado sujeto a impulsos, deseos, inclinaciones debe obedecer.

Es muy importante hacer notar que Kierkegaard está de acuerdo con Kant en que la moral tiene carácter autónomo, señalando precisamente en Temor y temblor : "Son solo las naturalezas bajas las que encuentran en otras gentes la ley para sus acciones, que encuentran las premisas para sus acciones fuera de ellas mismas. " (10)

(I) Un imperativo es una regla práctica, un principio objetivo de acción. El imperativo es categórico cuando lo que ordena es un bien en sí, e impera absoluta e incondicionalmente.

El imperativo categórico es una proposición práctica sintética a priori. Es práctica porque está dirigida a la acción, es sintética porque a diferencia de los juicios analíticos donde el predicado está ya contenido en el sujeto, en los juicios sintéticos el predicado es ajeno al sujeto, el enlace por lo tanto no tiene identidad. El predicado, en este caso, está añadiendo algo al sujeto. Es a priori porque es independiente de la experiencia. De esta manera vemos como el imperativo categórico está orientado a la acción, a la realización de acciones buenas en sí mismas, no hacia nuestro conocimiento de la realidad empírica. Kant formula el imperativo categórico de esta manera : "Obra sólo según aquélla máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en una norma universal"(11)

La razón práctica produce sus objetos y la voluntad produce la elección y la acción de acuerdo a principios y conceptos morales. En suma podemos decir que la razón teórica se dirige al conocimiento, mientras que la razón práctica se dirige a la elección de acuerdo con la ley moral. Precisamente porque es independiente de la realidad lo que el hombre debe hacer, ésto es verdadero a priori. De esta manera la tarea del filósofo moral consiste en aislar los elementos a priori de nuestro conocimiento moral y mostrar su origen, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de las proposiciones morales sintéticas a priori.

Kant señaló que el filósofo moral debe encontrar en la razón práctica la fuente del elemento a priori en el juicio moral. Esto resulta sumamente importante porque existe un elemento a posteriori que se dá

empíricamente, es decir, que debe distinguirse entre el concepto de obligación moral en cuanto tal y las condiciones empíricas dadas de un deber en particular. Por ello cuando Kant hace mención de la razón práctica o voluntad racional, como fuente de ley moral, se refiere a la razón práctica en cuanto tal. Podemos distinguir por lo anterior la ética pura o metafísica moral que trata de los principios supremos de la moralidad, de la ética aplicada, que precisamente vierte estos principios en la ámbito humana.

En realidad lo que Kant propuso es que la obligación moral no esté sujeta o dada por la naturaleza humana, sino que sea a priori, basada únicamente en conceptos de razón. Así tenemos que la moral de Kant es para todo ser racional posible, no solamente para el ser humano. Tal parece que la consecuencia de este planteamiento viene a ser que es más importante ser racional que ser, mientras que para la filosofía existencial de Kierkegaard es más importante ser que ser racional.

Al abordar el tema de lo bueno, Kant afirma: "No hay nada en el mundo que sin limitación pueda ser tenido por bueno, sino la buena voluntad." (12) El se refiere a una voluntad buena en sí misma y no en relación con lo demás. Para definir lo bueno, Kant acude al concepto del deber, entonces una voluntad que actúa según su deber, es una buena voluntad, y más aún, solamente en las acciones en las que se realiza el deber por el deber tienen un valor moral. Sin embargo siguiendo esta idea resultaría que mientras más nos desagrada el cumplir con nuestro deber, mayor será el valor moral de nuestra acción.

Kant se enfrenta entonces al problema de cómo vincular buena voluntad y deber con la vida moral concreta, recurriendo entonces a los principios y máximas.

En terminología kantiana, un principio es una ley moral objetiva fundamental basada puramente en la razón práctica. Es un principio en el que todos los hombres podrían basar su actuación si fuesen puramente agentes morales racionales. Por otra parte, una máxima es un principio subjetivo de volición y por tanto las máximas pueden o no estar de acuerdo con el principio objetivo de la ley moral. Las máximas empíricas no dan valor moral a la acción, pero las máximas a priori o formales si lo aportan, en consecuencia, si el principio objetivo de volición es obedecer la ley moral universal por reverencia a la misma, las acciones gobernadas por esta máxima tendrán valor moral, porque habrán sido realizadas por deber.

Siguiendo el discurso de Kant, en la práctica todos actuamos por máximas o principios subjetivos de volición, sin embargo, para que una voluntad sea buena debe estar motivada por el respeto a la ley universal, es decir, procediendo de tal manera que la máxima de esa acción específica pueda elevarse a ley general.

En resumen, Kant afirma que todo concepto moral tiene su origen en la razón totalmente a priori, por ello los conceptos morales no pueden abstraerse a partir de ningún conocimiento empírico, casual o contingente y precisamente en esa pureza de origen radica su dignidad para servirnos como principios supremos. Por lo tanto, mientras más empírica sea la norma que guía nuestra acción, menos valor moral tiene y es de importancia teórica y práctica la elaboración de estos conceptos a

partir de la razón pura para que valgan para todo ser racional. Los hombres conocen implícitamente el principio en el que descansan todos los juicios morales, aunque no lleguen a formularlo en su forma abstracta, se trata del imperativo categórico. Como ya ha sido planteado, puede haber discrepancia entre los principios objetivos de moralidad y las máximas, o principios subjetivos de volición, entonces los principios objetivos se nos presentan como órdenes o imperativos y experimentamos obligación.

Se cuestiona Kant en la Cimentación para la metafísica de las costumbres : "¿Con qué derecho podemos otorgar respeto ilimitado, como precepto para todo ser racional, a lo que quizá sólo es válido bajo las casuales condiciones de la humanidad y cómo pueden leyes de la determinación de nuestra voluntad ser tenidas por leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y sólo como tal también la nuestra, si fueran meramente empíricas y no tomaran su origen totalmente a priori a partir de una razón pura pero práctica? -y continúa- no podría aconsejarse peor a la moralidad que queriéndola deducir de ejemplos.....en ningún caso puede proporcionar en última instancia la idea de la moralidad misma" (13) El problema radica en vincular la metafísica moral con la ética práctica y el lazo de unión es el imperativo categórico, que viene a constituir precisamente el criterio para juzgar la moralidad de principios concretos de conducta.

Afirma Kant que si el imperativo categórico es una ley práctica necesaria debe existir una conexión sintética a priori entre el concepto de la voluntad de un ser racional como tal y éste. Kant encontró que el fundamento tanto de la voluntad de un ser racional como tal como del imperativo categórico es : "Obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, como fin, nunca como medio" (14)

El imperativo categórico es una proposición práctica sintética a priori que no amplía nuestro conocimiento teórico de los objetos, como las proposiciones sintéticas a priori de la primera crítica, sino que está dirigida a la acción, a la realización de acciones buenas en sí mismas. Kant busca entonces la justificación de la posibilidad de una proposición práctica sintética a priori, que desde luego no puede encontrarse en el mundo sensible y surge así la idea de libertad. Kant buscaba ese tercer término que une a sujeto y predicado necesariamente. Obviamente este tercer término no puede ser encontrado en el mundo sensible porque no podemos establecer la posibilidad del imperativo categórico refiriéndonos a algo en las series causales de fenómenos, pues entonces la moral tendría carácter heterónomo y no autónomo. Surge entonces la idea de libertad como la condición necesaria de la posibilidad de obligación y de actuar por deber.

De esta manera, la libertad es la condición de posibilidad del imperativo categórico. Sin embargo, la libertad no puede ser probada. Kant recurre a la Crítica de la razón pura en donde había mostrado que la idea de libertad no implica contradicción lógica y que sólo podemos actuar moralmente por deber bajo la idea de libertad. Por tanto, aunque parezca paradójico, la obligación implica libertad de obedecer o no a la ley.

Por otra parte, tampoco podemos considerarnos autónomos moralmente y hacedores de leyes universales sino bajo la idea de libertad. La razón práctica debe ser libre. La idea de libertad es prácticamente necesaria y es además una condición necesaria a la moral.

En consecuencia, en el desarrollo filosófico de Kant, la libertad pertenece a la realidad nouménica y por ello no puede ser demostrada teóricamente, pero asumirla es una necesidad práctica del agente moral.

¿Cómo resuelve Kant el problema de determinismo y libertad? El plantea que es un hecho el que la existencia del hombre está sujeta a condiciones temporales y que sus actos forman parte del sistema mecánico de la naturaleza, pero la razón busca la totalidad incondicionada del objeto de la razón práctica, es decir, de la voluntad. Este objeto de la razón práctica es el sumo bien, que es el bien perfecto, en el sentido de que es una totalidad, no es parte de algo mayor. El sumo bien entendido como bien perfecto incluye virtud y felicidad.

El vínculo entre virtud y felicidad no es condicional, si lo fuera, el ser virtuoso, el que nuestra voluntad esté perfectamente de acuerdo con la ley moral, sería lo mismo que la búsqueda racional de la felicidad pero ya Kant ha observado que la felicidad no es, ni puede ser, el fundamento de la ley moral. Por lo tanto, Kant considera que la conexión entre ambos elementos debe ser sintética, de esta manera, la virtud produce felicidad como una causa produce un efecto, mientras que la felicidad presupone un comportamiento moral correcto. Este vínculo, además de ser sintético, es a priori y necesario prácticamente porque la virtud debe producir felicidad. Sin embargo la evidencia empírica no garantiza lo anterior y aún cuando virtud y felicidad se encuentren juntas, esto podría ser contingente. Por una parte la razón práctica demanda una conexión necesaria entre virtud y felicidad, por la otra, la evidencia empírica no muestra esta conexión necesaria, parecería por tanto que llegamos a una antinomia (I)

Kant entonces afirma que la proposición : la virtud necesariamente produce la felicidad es solo condicionalmente falsa. Es decir, es falsa solo con la condición de que la existencia en este mundo sea la única que un ser racional pueda tener, por tanto, la proposición es verdadera si el hombre

(I) Antinomia . Kant define como antinomia cuando tanto tésis como antitésis pueden ambas ser demostradas.

existe no solo como objeto físico en el mundo sensible, sino también como noúmeno en un mundo inteligible y suprasensible. La ley moral, conectada inseparablemente a la idea de libertad, nos conduce a lo anterior. De esta manera, la realización del sumo bien es posible, y la virtud, el bien supremo, produce la felicidad, si no inmediatamente sí mediatamente, en Dios.

La concordancia perfecta entre la voluntad, el sentimiento y la ley moral viene a ser la santidad. De esta manera, la ley moral ordena la santidad como una meta ideal. Este es un proceso sin fin del ser racional puesto que ningún ser racional del mundo sensible es capaz de lograr este perfecto estado al cual, sin embargo, aspira. Surge así la necesidad de postular la inmortalidad del alma. Si existe una conexión sintética a priori entre virtud y felicidad, en el sentido de que la felicidad debe seguir a la virtud, y ésta ser la condición de la felicidad, se está postulando entonces la existencia de una causa distinta de la naturaleza y que fundamente la conexión a la que nos referimos. Esta causa, que además actúa con inteligencia y voluntad, es Dios. Admitir la existencia de Dios es, para Kant, un acto de fe práctica, pues está conectada con el deber. El hombre debe promover el sumo bien y esto sólo puede hacerse bajo la suposición de que Dios existe. La ley moral no conecta directamente con la fe, pero se apoya en ella.

Entonces los tres postulados : libertad, inmortalidad y Dios proceden del mismo principio de moralidad y aumentan nuestro conocimiento desde un punto de vista práctico.

Es necesario aclarar que para Kant, moralidad no implica religiosidad. El hombre no necesita la idea de Dios para reconocer su deber y el fin último del acto moral es el deber por el deber. Sin embargo, por la idea de bien supremo como objeto y fin final de la razón práctica pura, la ley moral

conduce a la religión, al reconocimiento de todos los deberes como órdenes divinas. Dios es el legislador universal y para reverenciarlo el hombre debe obedecer la ley moral, actuando por deber.

Evidentemente Kant trataba de reconciliar el mundo físico newtoniano donde todo está gobernado por leyes causales y el mundo de la conciencia moral. Kierkegaard no acepta los postulados éticos de Kant, porque al ser tan rigoristas, niegan el valor moral de la espontaneidad de la existencia y otorgan valor, sobre todo, a lo hecho contra los propios impulsos. El imperativo categórico es consecuencia de este rigorismo ético y por ser un imperativo de la razón es contrario, o distinto, a los imperativos de la vida. Por otra parte Kierkegaard no acepta una ética puramente autónoma donde la realización del bien puede ser independiente de la idea de Dios. Por último, Kierkegaard considera que la aproximación racionalista de Kant a Dios, así como la investigación objetiva del problema de la inmortalidad lo sitúan en un camino que no acabará nunca, mientras que cuando se abrazan estos conceptos con la incertidumbre de la pasión por lo infinito se es inmortal y se llega a Dios.

Kant opta por el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, Kierkegaard opta por el árbol de la vida, pero la elección de Kierkegaard es definitivamente una consecuencia del exceso racionalista. Consiguientemente, el existencialismo prematuro de Kierkegaard fue una respuesta, una llamada de atención a los que entonces, y ahora, sumergen toda manifestación filosófica bajo los cánones de un rigorismo conceptual que es necesario, pero que no puede ser el fin del pensamiento filosófico. (I)

(I) fin entendido como objetivo.

2. CRITICAS A KANT

2.1 SCHELER

Max Scheler, en su obra principal El formalismo en la ética y la ética material de los valores, desarrolló sus ideas llevando una crítica de frente al formalismo ético de Kant. Scheler define el filosofar como : " El acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles" (15) Ya desde este primer punto encontramos la discrepancia entre ambos pensadores. Scheler no incluye en esta definición como condición necesaria de la filosofía el eslabonamiento sistemático de conceptos abstractos característico del pensamiento de Kant.

Scheler apunta que los filósofos antiguos consideraban que era necesaria una determinada actitud moral del espíritu como condición previa del conocimiento filosófico, mientras que para Kant la filosofía no implica ninguna condición previa específicamente moral en el filósofo. Para Scheler los objetos han de ser amados u odiados antes de ser intelectualmente reconocidos, analizados y juzgados : "...siempre el 'amante' precede al conocedor' y no existe ningún dominio del ser cuya investigación no haya recorrido una fase erótica antes de iniciar la fase del análisis libre del valor" (16) Con estas palabras Scheler enfatiza que el pensador no puede ser indiferente ni al mundo que lo rodea ni a los valores. El filósofo es un ser asombrado, no un ser indiferente.

Scheler estaría de acuerdo con Kant en rechazar, en principio, una ética de los bienes y una ética de los fines, porque una ética de los bienes hace depender la bondad o maldad de un acto voluntario de su relación con el mundo. Los bienes (entendidos por Scheler como cosas de valor) dependen del querer y del conocimiento empírico y en consecuencia esta ética

descansaría en la experiencia histórica, por lo que su valor sería empírico e inductivo. De esta manera la ética sería relativizada y todo bien sería causal. Kant comprendió que esto no tendría sentido y con razón rechazó esta ética de los bienes, la cual no se preocuparía por una dirección del desarrollo del mundo, ni en sentido progresivo en cuanto a crecimiento de valor, ni en sentido regresivo, es decir, con la tendencia a la disminución del valor.

Por otra parte, tampoco una ética que considera sólo los fines satisface ni a Kant ni a Scheler porque los valores de bien y mal quedan rebajados a valores puramente técnicos. En consecuencia no se podría hablar de fines buenos o malos, sino de valores de acto que son o no son buenos. Si sólo conocemos el fin y no la manera como surgió no podemos saber si este fin es realmente bueno o malo.

Scheler considera que Kant fue perspicaz en negar la posibilidad de estas dos formas de desarrollo de la ética, sin embargo, para Scheler el error de Kant fue el de concluir que toda ética que descansa sobre la naturaleza material de los valores es rechazable, postulando él mismo la ética material de los valores. Cuando se consideran las relaciones formales que existen entre los fines unidad-armonía y por otra parte contradicción-desarmonía se está presuponiendo que antes del fin empírico e independientemente de él no hay una fase en la que se forma el querer, es decir, en la que la orientación axiológica del querer estaría inmediatamente dada sin ninguna referencia a un fin determinado.

Afirma Scheler que el error del empirismo no proviene, como diría Kant, de que nunca se pueda derivar el deber ser del ser, sino de que nunca se puede concluir el ser de los valores de formas cualesquiera del ser real.

Scheler está de acuerdo con Kant en que los principios éticos son necesariamente a priori, agrega inclusive que la filosofía autónoma es la que busca y encuentra su esencia y su legitimidad exclusivamente por sí misma, en sí misma y en sus elementos, pero considera que el método que usa Kant es artificial y caracterizado principalmente por el exceso de fórmulas.

La ética material de los valores que postula Scheler pretende apoyarse en los hechos y no sobre construcciones arbitrarias, pero es a priori porque sus principios, siendo evidentes, no son refutables ni demostrables por observación o por inducción.

Por otra parte, Scheler opina que Kant se negó a admitir un hecho fundamental para la ética, y es que existe entre los hombres una diferencia totalmente primitiva, primaria, en la consideración del valor. La filosofía de Kant no reconoce a la vida como un fenómeno fundamental y en consecuencia no valora la riqueza de la vida instintiva del hombre. Scheler afirma que "...Todo ser viviente es una construcción progresiva y ordenada de instintos, a partir de estructuraciones axiológicas materiales, independientemente de la acción de los objetos del medio y aún más, determinante para estos objetos" (17).

Scheler observa también que Kant hace depender el valor moral de una conducta de esfuerzo o sacrificio. La virtud tiene entonces más valor por lo que cuesta que por los frutos que dá. Para Scheler ésta es una confusión axiológica porque los valores no se fundamentan en el sacrificio y toda moral que presupone lo anterior caería en un resentimiento negativista. La consecuencia de la aseveración de Kant sería, según Scheler, que la moral iría desapareciendo a medida que la sociedad fuera más ordenada y

Las costumbres más puras, porque los hombres tendrían menos ocasión de sufrir tales pruebas y paradójicamente deberían surgir hombres que atormentaran a otros para que éstos a su vez manifestaran su virtud.

La diferencia entre Scheler y Kant radica en que Kant formuló una ética formal mientras que Scheler plantea una ética material, la ética material de los valores. Según Scheler no es simple azar de terminología el que la ética formal caracterice primero a la persona como persona racional. Esto resume el contenido de todo formalismo, para el que la persona no es más que el sujeto lógico de una realización racional de actos. Al reducir el concepto de persona a su actividad racional, la persona moral se reduce a su actividad voluntaria. El error de esta concepción está, según Scheler, en que no se comienza por mostrar la esencia de la persona para demostrar que la actividad racional pertenece a su esencia, sino que el ser persona no es nada más que lo que abarca su definición, no se funda sino se limita el ser persona. Scheler inclusive asevera que el definir a la persona sólo como racional tiene como consecuencia la despersonalización porque la realidad llamada persona, cuya actividad es racional, pertenece a todos los hombres y por tanto éstos resultan indiscernibles, se anula la individualidad.

Scheler pretende entonces construir una ética que reconozca la autonomía y dignidad de la persona y que ubique simultáneamente su carácter individual y espiritual. Encontramos aquí un paralelismo interesante con algunos elementos de la filosofía de Kierkegaard, principalmente en el énfasis de lo individual.

Scheler considera que la primera idea del hombre no es producto de la filosofía o de la ciencia, sino que es una idea de la fe religiosa.

Precisamente la idea de la caída y del pecado engendró tal angustia que el terror es la raíz emocional instintiva del mundo de las ideas judeo-cristianas y aún no ha llegado, dice Scheier, el psicoanalítico de la historia que nos libre de esta angustia de lo terrenal. También aquí aparece un paralelismo entre Scheler y Kierkegaard, para el que, asimismo, la angustia surge primariamente ante el pecado y la caída.

Finalmente Scheler coincide con Kant en que más allá de la cosmovisión natural y de la ciencia existe una esfera de los hechos verdaderos y puros. La diferencia estriba en que para Scheler esta esfera sí es accesible, mediante la fenomenología.

La fenomenología de Husserl fue aplicada por Scheler al campo de los valores, proporcionando un enfoque peculiar de la contemplación espiritual. Una filosofía fundamentada en ella, como la de Scheler, debe tener como característica esencial un contacto vivencial con el mismo. Existe a priorismo en la fenomenología, que recoge los aciertos de Platón y de Kant pero que no pretende llegar a una conciencia trascendental sino que los fenómenos captados por la vivencia inmediata no se fundamentan en el intelecto sino en su esencia. Por ello la filosofía fenomenológica es una continua des-simbolización del mundo. La fenomenología pretende erigirse como una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre, que incluye desde sus relaciones con los reinos de la naturaleza hasta el problema psicofísico del cuerpo y del alma.

La filosofía fenomenológica pretende ofrecer un conocimiento puro, carente de supuestos y absoluto, planteando que los fenómenos son aquello que existe con carácter absoluto por lo que todo lo demás puede ser reducido a ellos. En cambio para Kant los fenómenos son meras apariencias, detrás de las cuales la ciencia positiva y una metafísica racionalista hallan lo verdadero y real.

2.2 SARTRE

La filosofía existencial de Jean Paul Sartre contrasta también con los postulados de la ética de Kant. Sartre plantea en El existencialismo es un humanismo que la primera consecuencia de afirmar que la existencia precede a la esencia es la responsabilidad, pero el hombre no sólo es responsable de lo que él mismo es, sino de los demás hombres : "Elijiéndome elijo al hombre" (18)

Sartre afirma que en el caso de un objeto, la esencia, entendida como el conjunto de cualidades para producirlo y definirlo, precede a la existencia. Si se considera a Dios creador del hombre, éste se reduce a objeto y precede su esencia a su existencia. Sartre encuentra entonces que eliminando la idea de Dios surge el hombre como un ser que existe antes de ser definido. El hombre al existir construye su esencia.

Sartre rechaza también la idea de naturaleza humana. Por aceptar la existencia de una naturaleza humana, el hombre viene a ser un ejemplo particular de ese concepto universal. En consecuencia todo hombre posee las mismas cualidades básicas y se adapta a la misma definición, precediendo entonces necesariamente la esencia a la existencia histórica.

Para Sartre el hombre empieza por no ser nada, por ser un proyecto, por tanto no hay naturaleza humana ni Dios y el hombre es entonces el conjunto de sus actos, por lo que su destino está en él mismo. Si Dios no existe, no existe tampoco el bien a priori y nos encontramos por tanto en un plano donde solo hay hombres. No hay determinismo, sino que todo está permitido. De esta manera, el hombre no sólo es libre, sino que es libertad.

Es evidente la enorme diferencia entre la ética racionalista que propone Kant y el desarrollo de la filosofía existencial de Sartre. Para éste

el hombre es el porvenir del hombre, porque tiene que ser inventado, imaginado, creado. En consecuencia, no se puede pedir a ninguna moral que formule los conceptos que nos permitirán actuar porque el único valor que existe es la libertad.

La única cimentación posible de la existencia del hombre es la libertad, y aunque el único punto de partida posible es la subjetividad del individuo, el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos, el otro es una libertad colocada frente a uno mismo. La libertad no es un aislante, por el contrario, establece un gran canal de comunicación con los otros y con el mundo. De esta manera la universalidad en el hombre existe porque todo proyecto tiene un valor universal al ser comprensible para todo hombre, pero esta universalidad no está dada, sino que tiene que ser construída. Queda entonces establecida la gran diferencia entre la moral que postula Kant y la filosofía existencial de Sartre.

3. HEGEL Y KIERKEGAARD

Retomando la angustia que, como consecuencia de los excesos de la ética formal y la especulación sistemática, provocó no solo la crítica de Kierkegaard sino el planteamiento prematuro de una filosofía de la existencia, debe ser considerado aquí, aunque en forma breve, el ataque específico a la filosofía de Hegel.

Kierkegaard era un estudiante cuando Hegel murió, su obra se difundió ampliamente y fue tan bien aceptada que Kierkegaard se llamó así mismo: "voz que clama en el desierto" por ser el único que oponía su propio desarrollo filosófico al sistema de Hegel. Los tres puntos centrales de su crítica son los siguientes: su abstracción, que no permite hablar del hombre existente. Así mismo, la abstracción de la idea de Dios cuya consecuencia

es que Dios no existe, sino que Dios es, por lo que queda totalmente alejado de la existencia humana. Kierkegaard insiste en que Dios existe para un hombre existente. Por último, su crítica a la noción de mediación de Hegel, al advertir que la síntesis es un compromiso que nos impide ser libres. El compromiso para Kierkegaard consiste en elegir entre dos puntos, o lo uno o lo otro, no en mediarlos.

El Postscriptum no científico a las migajas filosóficas constituye precisamente la declaración de independencia de Hegel y de la tradición del pensamiento sistemático. Hegel había tratado de mostrar que la verdad es un todo, Kierkegaard insistía en no considerarse parte de ese todo porque al ser situado en ese todo, el individuo es inmediatamente negado.

Kierkegaard consideró que un sistema lógico es posible y puede ser formulado pero un sistema existencial ni siquiera puede ser pensado. Al construir un sistema lógico debe cancelarse todo viso de existencia, ya que el movimiento es impensable en la esfera de la lógica y todo movimiento a este respecto es sólo inmanente, es decir, en un sentido más profundo, no es movimiento. Afirma Kierkegaard que quien pretenda reconciliar lógica y realidad cae en un absurdo y no sirve ni a la una ni a la otra, pues la lógica no puede dejar pasar la contingencia que es esencial a la realidad, introduciendo en su cuerpo algo que no puede asimilar. Existe de hecho una impotencia en la lógica para percibir el devenir en el que brotan existencia y realidad. De esta manera, ni lo real puede ser racional, ni lo racional puede ser real. Las normas de los planteamientos de Hegel son inmanentes y deterministas y por lo tanto ajenas a los cambios verdaderos en el modo de existir. En consecuencia, aquél que pretenda situarse en la esfera intelectual y trate de contemplar y juzgar todo desde el punto de vista de

lo eterno y de ponerlo todo en un sistema, no otorga importancia a la existencia sino al determinar el lugar de cada cosa dentro de ese sistema. De esta manera todo conocimiento es considerado una abstracción que anula la existencia. Sin embargo el sustituir la tarea de la simultaneidad existencial por la del proceso científico confunde nuestra propia vida. Precisamente contra Hegel dice Kierkegaard : "Estar en un estado de mediación es estar acabado, terminado, mientras que existir es llegar a ser " (19) En la elección entre una cosa u otra se acentúa la individualidad de un hombre existente. La verdad es subjetiva y solamente en la subjetividad hay decisión. Kierkegaard señala que el conocimiento objetivo se sitúa confortablemente en el largo camino de la aproximación, sin sentirse presionado por la urgencia de la pasión, mientras que para el conocimiento subjetivo cada demora implica un riesgo mortal y la decisión es tan infinitamente importante e instantánea, porque la oportunidad que pasa ya no podrá ser utilizada. Afirma Kierkegaard "Cuando un hombre investiga objetivamente el problema de la inmortalidad y otro la abraza con la incertidumbre de la pasión por lo infinito, uno ha entrado en una aproximación que nunca acabará, mientras que el otro es inmortal. " (20)

Con respecto al concepto de libertad, Hegel consideró que 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 está ligada a la contingencia e inexplicabilidad de la acción humana. La filosofía especulativa presupone al saber como condición de la libertad, así la voluntad del hombre se somete al conocimiento y se sitúa ante una realidad creada fuera e independientemente de toda voluntad.

Al concebir lo dado como necesario, la filosofía especulativa conduce al hombre a la moral de la resignación. La filosofía especulativa, según Kierkegaard, esclaviza al hombre a las verdades o leyes de la razón y concluyó que la filosofía no es, en modo alguno, una pura actividad intelectual.

Para Kierkegaard, el comienzo de la filosofía no está en la admiración, como habían postulado los griegos, sino en la desesperación y precisamente en la angustia que surge de ésta el pensamiento se transforma, llegando así a nuevas fuentes de verdad.

Kierkegaard abandonó el estudio de los griegos y de Hegel y dirigió su pensamiento hacia Job. Buscar la verdad en Job equivale a poner en duda los mismos fundamentos y principios del pensamiento filosófico.

Kierkegaard encontró que la filosofía especulativa surge de la angustia infinita de la nada. La angustia ante la nada obliga al hombre a buscar un refugio y lo encuentra en el saber, en esas verdades independientes, generales y obligatorias que aparentemente lo protegen contra los accidentes en el ser. La filosofía de la existencia de Kierkegaard también se enfrenta a la angustia de la nada, pero no se refugia en la razón, no busca comprender sino vivir la paradoja que es en sí misma la existencia humana. Queda abierta entonces la elección, o lo uno o lo otro, o la filosofía especulativa que comienza con la admiración e intenta comprender o la filosofía existencial, que surge de la desesperación y conduce a la paradoja incomprensible de la existencia humana.

III. KIERKEGAARD Y LA FILOSOFIA EXISTENCIALISTA

1.1 ¿QUE ES EL EXISTENCIALISMO?

La filosofía de la existencia enfoca esa porción del ser que es la vida, la existencia en sí misma. El pensamiento filosófico, a lo largo de la historia, se ha ido ocupando de diferentes zonas del ser, dando así lugar a las distintas filosofías. Sin embargo, el ocuparse de las cosas reales (realismo), los objetos ideales (idealismo) o el reino de los valores significa atender a lo derivado, a fragmentos de algo mucho mayor porque la raíz y la base en la que se fundamentan aquéllos es la existencia. En la vida misma es donde surgen objetos, ideas y valores, en consecuencia, la estructura ontológica fundamental es la vida, la existencia.

Los filósofos de la existencia han encontrado dificultades serias tanto en terminología adecuada como en lógica, porque la existencia es tan cambiante y rica que ni la lógica ni la terminología tradicionales pueden apresarla, pero ello no implica contradicción en la existencia en sí, sino en la forma como se ha pretendido analizarla. Inclusive, las diferentes filosofías de la existencia coinciden en que su labor no puede definirse como "existencialismo" porque ya este "ismo" da carácter estático a la existencia. También han coincidido en reconocer a Kierkegaard como precursor de la filosofía de la existencia.

Todas estas filosofías parten de la vivencia existencial, de la cual surgen sus cuestionamientos fundamentales, la temporalidad, la muerte, la nada. De esta manera, la existencia es el tema central de investigación y precisamente el hombre es su existencia, la existencia individual va plasmando la esencia y por tanto, la existencia se crea a sí misma en libertad. El hombre es

una realidad inacabada y abierta que además se halla vinculada íntimamente con el mundo y con los demás hombres. Así, la existencia, como modo de ser específico de un individuo particular, es coexistencia: "Este ser que es mío y que me define en lo que verdaderamente soy, al definirme trascendiéndome ya no es sólo mío, sino que resulta mi zona de encuentro y comunicación como hombre con el otro hombre con el que coexisto".(21)

La tarea del individuo consiste en construir su esencia y, al propio tiempo, la esencia del hombre pero ello implica riesgo y, por tanto, angustia. Una filosofía de la existencia no pregunta por el ser del hombre sino por el ser de cada hombre, convirtiéndose así el acto de filosofar en lo más íntimo de la existencia del individuo. Cuando el hombre se identifica con la posibilidad que elige, se individualiza, se hace él mismo, por lo tanto, la universalidad de la filosofía consiste en la comprensión de y la solidaridad con la existencia humana, así se da la co-existencia. El vincular filosofía y existencia provoca vivir y pensar en forma más auténtica, rica e integral, en consecuencia, aumenta el grado de conciencia de las potencialidades de cada ser humano, de ser un "futuro sido" como señala Heidegger. Piensa él que la vida es una carrera en la que se busca la vida misma; el tiempo vital no es igual al tiempo astronómico, porque en el tiempo vital el presente es un "sido" del futuro, es decir, que el tiempo existencial es un tiempo en el que lo que va a ser trae lo que es, por lo tanto, lo que va a ser está antes de lo que es. Dicho de otra manera, la vida es propiamente afán de querer ser, anticipación del futuro, por lo que el futuro es el germen del presente. Por otra parte, la vida, tan pronto como ha sido, se solidifica, se estatifica, pierde su dinámica, se convierte en materia inerte. La filosofía de la existencia se explica la dinámica de la vida porque sitúa la temporalidad como estructura óptica fundamental del ser humano, confrontándose entonces la muerte, la nada y la angustia.

2. LA FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA DE KIERKEGAARD.

Kierkegaard dió a su filosofía el nombre de existencial, pero nunca la definió, tampoco dió importancia a la definición de conceptos existenciales y acudió a la expresión indirecta como medio para comunicar su posición filosófica (1). A través de sus obras muestra los diferentes estadios de existencia pero deja que sea el lector quien decida, quien saque sus propias conclusiones. Para Kierkegaard, existir es una categoría del individuo libre, que consiste precisamente en realizarse uno mismo por medio de la elección libre entre alternativas. De esta manera, existir es ser cada vez más individual. Al enfatizar lo individual, la elección, el compromiso interno, Kierkegaard está provocando que el hombre se concientice de su situación existencial y se encare con las alternativas que de ella surgen. Los problemas que verdaderamente atañen a un hombre son resueltos por elección a nivel existencial y no por eslabonamientos conceptuales.

La disyunción absoluta que se plantea en O lo uno o lo otro es la clave para seguir su desarrollo filosófico. No es solamente su radical oposición al principio hegeliano de mediación y síntesis, sino que esta disyunción está enraizada en el núcleo mismo de la filosofía de la existencia, estableciendo un vínculo necesario entre disyunción, individualidad y angustia.

En la filosofía de Kierkegaard, la elección es la clave, pero no solamente como un postulado de trabajo, sino verdaderamente como una forma de ser, como una forma de vivir. Kierkegaard hizo de la disyunción una vivencia.

(1) Kierkegaard si empleó un método directo, inclusive abandonando el uso de seudónimos, en sus escritos de carácter religioso.

"El mundo me produce náuseas y me parece insípido, sin sal y sin sentido....¿Dónde me encuentro y hacia dónde me encamino? ¿Qué quiere decir esto de 'el mundo y la vida'? ¿Qué significan estas palabras de uso corriente? ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿Cómo vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidas, en lugar de enrollarme de pronto en el montón, como uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero? " (22) Estas son las preguntas que se hace un joven esteta angustiado ante su propia existencia. Esta es la forma indirecta en la que Kierkegaard desmenuza y señala la crisis de la existencia individual. Esta es la forma como la angustia conduce a la individuación, dentro del marco de la filosofía existencial de Søren Kierkegaard.

2.1 LA BUSQUEDA DE LA VERDAD.

"Si Dios tuviese todas las verdades en su mano derecha y en su mano izquierda la búsqueda constante de la verdad y advirtiéndome contra el error eterno dijera ¡escoge! me inclinaría hacia su mano izquierda y diría 'Padre, dame este regalo, la verdad pura es sólo para tí' " (23) Kierkegaard cita estas palabras de Lessing porque reflejan exactamente su posición filosófica, más que pretender aprisionar la verdad, que había sido la intención de Hegel, Kierkegaard se ubica a sí mismo y a su filosofía en la búsqueda de la verdad. La verdad matemática no concierne al individuo existente, la verdad debe ser apropiada por el individuo

y convertirse en su verdad. De esta manera, la verdad para Kierkegaard es la aventura de elegir un objetivo incierto con la pasión de lo infinito.

De acuerdo con la etimología propuesta por J.Ferrater Mora, verdad en griego es ἀληθεία se deriva de ἀνιέναι verbo que significa entreabrir, descubrir algo que antes se hallaba encubierto, en consecuencia, toda verdad implica búsqueda. Esta es exactamente la idea de Verdad que plantea Kierkegaard, no como algo dado o terminado sino como una empresa a realizar. Pero Kierkegaard se cuestiona si la Verdad debe ser buscada dentro del hombre o fuera de él. Sócrates había afirmado que la Verdad está dentro de uno mismo y que debe ser recordada. Kierkegaard, en este punto, se opone definitivamente a los griegos, porque encuentra que la Verdad es subjetiva, pero debe ser buscada fuera del sujeto. Por tanto, necesitamos de un maestro que no solo nos conduzca por el camino que lleva a la Verdad, sino que además nos proporcione las condiciones necesarias para entenderla. Este maestro es Dios, quien además nos dota de un nuevo órgano de aprehensión, la fe. Kierkegaard encuentra que la gran dificultad consiste en que la verdad en la que debemos creer es la paradoja absoluta, la paradoja de Dios en el tiempo. Advertamos que la paradoja es la forma categorial básica de Kierkegaard, como se muestra en Postscriptum : "Que el lector recuerde, la revelación es conocida en el secreto, la beatitud en el sufrimiento, la certeza de la fe en la incertidumbre, la liviandad en la pesadez, la verdad en la absurdidad. " (24)

La verdad es subjetiva porque lo es para un sujeto existente particular, evidentemente, este criterio se opone al de la ciencia, que presupone la objetividad de la verdad. En realidad, lo que Kierkegaard se propone es oponer a las verdades objetivas de las ciencias, la verdad subjetiva de la religión.

2.2 LA LIBERTAD

Hegel había señalado que la libertad es conciencia de la necesidad que rige el proceso histórico y al mundo en general. Kierkegaard se opone totalmente a este concepto de libertad, apuntando que la conciencia de la libertad está ligada a la contingencia e inexplicabilidad de la acción humana. Para Kierkegaard ser libre es tener la posibilidad de transgredir y encuentra que es tan grande el miedo del hombre a la libertad que prefiere someterse a cualquier principio, antes de verse privado de un guía seguro, evidentemente refiriéndose a Hegel y a las leyes del pensamiento.

Para Kierkegaard, la libertad no es nunca mera posibilidad, sino que tan pronto como es, es real. "La posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir el bien o el mal, la posibilidad consiste en que se puede" (25)

Kierkegaard afirma que todo ser humano, al volverse a su interior, encuentra su libertad, pero más que libertad para alcanzar esto o aquello, es tener conciencia de ser libertad. Sin embargo, unida a la libertad está la culpa, es decir, el temor de llegar a ser culpable. No es temor de reconocerse culpable, sino de llegar a ser culpable, es por ello que la angustia y la libertad se correlacionan.

La libertad es la condición de ser humano, es decir, de ser individuo, pero como la libertad implica angustia, la individualidad se moldea en la angustia. La angustia conforma a un hombre libre como individuo. Cuando se pierde la libertad surge lo demoníaco, representado psicósomáticamente por la neurastenia extrema y la animalización y neumáticamente por el autoengaño y la curiosidad desmedida. A lo demoníaco se opone el contenido intelectual de la libertad, que es la verdad. La verdad hace al hombre libre

y brota en el individuo cuando él la produce actuando. También la intimidad se opone a lo demoníaco, intimidad es el contenido más concreto de la conciencia, la conciencia en sí misma que no es contemplación porque está deviniendo, sino acto. De esta manera Kierkegaard opone la certeza y la intimidad a lo demoníaco, surgido de la pérdida de libertad.

Kierkegaard se preocupa por abstenerse de definir conceptos existenciales, ya que cada individuo debe entenderlos de un modo esencialmente distinto. Así, por ejemplo, el que ama no encuentra satisfacción en la definición del amor. Sin embargo, la gravedad es una actitud que él quiere no solamente mostrar con mucha claridad, sino exaltar, porque para Kierkegaard la gravedad es la expresión más profunda del espíritu, es la originalidad del espíritu conservada en la responsabilidad de la libertad, por ello, la gravedad no puede convertirse en hábito. Un hombre grave lo es principalmente ante sí mismo. La intimidad y certeza, a las que nos referimos anteriormente, constituyen precisamente la gravedad.

2.3 LA ELECCION

Como hemos venido analizando, la elección decisiva entre alternativas prácticas fue la respuesta de Kierkegaard al concepto hegeliano de mediación. Lo uno o lo otro plantea la alternativa entre la vida de goce y la vida de realización personal por medio de una decisión moral. La elección se da por pathos, es decir, implica ardor, arrebató, emoción y naturalmente angustia.

El hombre que no decide no se realiza y, por lo tanto, renuncia a su libertad, pero como el decidir es una renovación constante, tanto el que ha decidido como el que no lo ha hecho, pueden aún decidir. La elección es en sí decisiva por el contenido de la personalidad, a través de la elección la personalidad se sumerge en lo elegido y cuando no elige se consume.

Por otra parte, Kierkegaard afirma que el instante de deliberación no tiene existencia, por ello, mientras más tiempo se permanezca en él, menos se está existiendo, es decir, la existencia se pone en suspenso. Ahora bien, si la elección es vital, el individuo vive este momento de deliberación en el que no hay tiempo para experimentos de pensamiento. Por lo tanto, no sólo hay que elegir, sino que elegir a tiempo. Cuando no se elige a tiempo otros lo han hecho ya y el individuo ha perdido su ser él mismo.

El hombre es un pro-yecto, por tanto, en cada elección está construyendo su esencia, es por esto que la existencia queda como suspendida mientras no se delibera, ya que lo que se está decidiendo es precisamente el ser del hombre.

Afirma Kierkegaard: "Para mí, el instante de la elección es muy serio, no tanto por el riguroso momento de reflexión al pesar alternativas, sino por el peligro de que al siguiente instante no esté en mi poder el elegir"(26) Por tanto, elección y tiempo tienen una correlación importantísima.

En sentido estricto, para Kierkegaard, la elección que se da a nivel estético no es verdaderamente una elección, ya que este acto es esencialmente una expresión propia de lo ético, es una elección entre el bien y el mal. Necesariamente, si la elección se da a nivel ético, cuando elegimos lo hacemos en cuanto a lo que debemos ser, ésto nos lleva a un nivel de existencia más profundo, más rico, pero también más angustiante. La angustia está presente porque hay libertad y porque se ha elegido.

2.4 EL TIEMPO

La tarea del hombre, como individuo, consiste en hacer simultáneo lo sucesivo. Sería una forma de existencia muy mediocre el haber sido joven, luego envejecer y finalmente morir. La tarea consiste en unificar estas etapas

de la vida para evitar una existencia fragmentaria. La existencia también debe unificar razón, sentimiento e imaginación, porque cada uno de estos elementos es muy importante pero cobra sentido y realidad a nivel existencial. Afirma Kierkegaard: "Lo verdadero no es superior a lo bueno y a lo hermoso, sino que lo verdadero, lo bueno y lo hermoso pertenecen esencialmente a cada existencia humana y son unificados por un individuo existente no en el pensamiento, sino en la existencia" (27)

Kierkegaard define al hombre como una síntesis de alma y cuerpo sustentada por el espíritu. Este elemento sintético es enfatizado por Kierkegaard vinculándolo con el aspecto temporal. De esta manera, el hombre, además de ser una síntesis de alma y cuerpo, lo es también de lo temporal y de lo eterno. En el primer caso se da en rigor la síntesis cuando se introduce el espíritu, entendido como trascendencia, la religiosidad. En el segundo caso, la síntesis se da en el 'momento' (augenblick).

Momento significa "mirada de los ojos" y sugiere una medida de tiempo sumamente rápida. El momento, para Kierkegaard, es un símbolo del tiempo, pero del tiempo en conflicto, cuando es tocado por la eternidad. Por esta razón, Kierkegaard afirma que el momento no es un átomo del tiempo sino de la eternidad: "El momento es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo" (28). Incluso puede afirmarse que es un intento de la eternidad por detener el tiempo. En la eternidad no hay contradicción aún cuando lo temporal esté incluido en ella. La única determinación del tiempo es pasar, por lo tanto, el momento no debe ser considerado dentro de la sucesión del tiempo.

Kierkegaard afirma que si se define al tiempo como una sucesión infinita de momentos en un pasado, presente y futuro, el tiempo presente es una suma de momentos que transcurren, pero entonces el presente es algo infinitamente vacío.

El tiempo es la sucesión infinita, entonces Kierkegaard recurre a la noción de momento como vínculo entre la existencia individual y la eternidad. El momento viene a ser entonces la síntesis de lo temporal y lo eterno. Se establece así el concepto de temporalidad "...en la que el tiempo desgarrar continuamente a la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo" (29) Solamente bajo estas condiciones tendría sentido para Kierkegaard hablar de tiempo presente, pasado y futuro. El futuro sería el todo del cual el pasado es sólo una parte y por ello continuamente se identifica lo futuro con lo eterno. Al relacionar el momento con lo eterno, resulta que en él se da la plenitud del tiempo, es decir, la síntesis de tiempo y eternidad.

Kierkegaard concluye entonces que lo eterno es la sucesión suprimida, mientras que el tiempo es la sucesión que pasa. Ahora bien, si lo presente es el momento, lo presente es lo eterno y lo eterno es lo presente. ¿Cómo se relaciona todo esto con la angustia, que es el tema central de nuestra investigación? Kierkegaard afirma que el pasado no se cierra en sí, sino que se mantiene en continuidad con lo futuro, que a su vez tampoco se cierra en sí, sino que se mantiene en continuidad con lo presente. La síntesis de alma y cuerpo está dada por el espíritu y al ser el espíritu eterno surge el momento, que es a su vez síntesis de lo temporal y lo eterno. El espíritu en cuanto libertad, es decir, posibilidad, se manifiesta en el individuo como angustia. Así mismo, lo futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno, se convierte en el individuo en angustia. De esta manera, en cuanto surge la posibilidad nace la angustia. Además, mientras más se reflexiona acerca del futuro, la angustia es más profunda, porque es anticipada por lo pasado o bien porque pudiese perderse la posibilidad antes de que haya existido. Kierkegaard

afirma entonces que "...lo posible es lo futuro para la libertad y lo futuro lo posible para el tiempo..." (30) y a ambos responde la angustia en la vida individual.

No nos angustiamos por lo pasado, sino por lo futuro y aquí entra una categoría básica para entender el concepto de la angustia en Kierkegaard: el pecado. La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, cuando éste se realiza, la temporalidad es pecaminosidad; peca quien vive sólo el presente y se abstrae de lo eterno. El efecto del pecado original en el individuo es la angustia, en consecuencia, sobre el supuesto de la pecaminosidad se construye la vida individual. El pecado se presenta como posibilidad, por lo que carece de realidad concreta, pero es precisamente esta potencia de culpa y pecado lo que engendra angustia. Lo contrario del pecado es la libertad y la fe, sin embargo, paradójicamente la lucha por la fe es la lucha por la posibilidad, la cual incluiría nuevamente al pecado.

Kierkegaard insiste que seguir las determinaciones inmediatas hace fácil la vida (describiendo el modo estético de existencia), sin embargo, es mucho más importante despreciar la temporalidad, en un sentido inmediato y volverse hacia sí mismo y hacia lo divino.

En resumen, podemos afirmar que la filosofía de Kierkegaard rescata de las abstracciones del idealismo conceptos tan importantes como verdad, libertad, elección y tiempo, situándolos definitivamente en la existencia. Es por ello que ha sido considerado antecedente de las filosofías de la existencia contemporáneas y ha dejado una clara huella en las mismas.

IV. EL PROCESO DE INDIVIDUACION

El hombre es singular por haber nacido, pero tiene la posibilidad de ser individuo. Para Hegel, el individuo es un momento abstracto del proceso en el que el hombre llega a tener conciencia de su ser colectivo, mientras que para Kierkegaard sólo se puede ser individuo en una estricta oposición frente a la colectividad. Afirma Kierkegaard que para Hegel lo ético es lo universal, lo aplicable a todos. De esta manera, el individuo particular tiene su telos en lo universal, en consecuencia, debe abolir su particularidad para llegar a ser universal. Para Kierkegaard, ser individuo es ser irreductible a lo universal. Lo que se aplica a todos no puede aplicarse al individuo, pues éste dejaría de ser tal. El hombre inmerso en la muchedumbre y con carácter anónimo no está verdaderamente existiendo, no está siendo un individuo existente a través de actos de elección. Tampoco el que pretende situarse como espectador vive una existencia auténtica. Kierkegaard sostiene que el individuo existente da forma y dirección a su vida mediante actos de compromiso interno. El tiende hacia un fin, por ello elige o rechaza. La existencia, para Kierkegaard, es una síntesis de lo finito y lo infinito y el individuo existente es ambas cosas. La muchedumbre es la no-verdad porque subsume la individualidad provocando irresponsabilidad, por ello, el concepto de raza no tiene cabida en el desarrollo filosófico de Kierkegaard. Existir auténticamente es ser más y más individual.

Por lo anterior, Kierkegaard considera que es erróneo preocuparse de cualquier otra realidad que no sea la realidad ética propia. Al acentuar profundamente el conocimiento ético personal, el conócete a tí mismo, Sócrates redujo prácticamente a la indiferencia otros conocimientos. El conocimiento de la propia realidad ética es fundamental, restar importancia a este conocimiento equivale a perder de vista la realidad. Kierkegaard concluye entonces que

ser individuo es la determinación esencial de la existencia humana. Sin embargo, el individuo no se encuentra aislado sino que precisamente su perfección consiste en la participación perfecta en el todo. El individuo es él mismo y la especie. El individuo tiene historia y también la especie la tiene, pero la historia de la especie no es indiferente a ningún individuo, ni viceversa. Kierkegaard asegura que en el avance de la historia de la especie renace de continuo el individuo, por ser él mismo y la especie y en él, la historia de la especie (I) Es un hecho que aunque una especie animal se conserve durante miles y miles de generaciones, jamás produce un individuo porque no hay elección, ni angustia, ni posibilidad. Entendemos entonces que, para Kierkegaard, especie no es ni multitud, ni muchedumbre, ni raza, sino la unión libre de individuos, es decir, de seres con la posibilidad de elección.

Al plantear una filosofía existencial, Kierkegaard sostiene que antes que llegemos a nuestra propia realidad ética, ya la concebíamos como posibilidad. Precisamente al plantearse su posibilidad, el individuo construye su realidad. En el caso de 'el otro', es decir, de la realidad de otra persona, la conocemos verdaderamente cuando la transformamos de realidad en posibilidad. Al conocer las posibilidades del otro, lo entendemos mejor. Debemos aclarar, sin embargo, que para Kierkegaard la posibilidad es mayor que la realidad ontológicamente, pero considerada éticamente la realidad es mayor que la posibilidad porque la ética se refiere a seres humanos particulares y en esta disciplina no importan las grandes sumas, sino cada individuo en particular.

(I) Kierkegaard consideró que las etapas de la vida que conllevan el proceso de individuación son las mismas etapas que ha atravesado el hombre en la historia.

Para Kierkegaard es dentro y a través del cristianismo donde verdaderamente culmina este proceso de individuación, porque al reconocerse el hombre como culpable llega a la plena conciencia de que sólo él es responsable de sus actos y responde de ellos porque es libre.

Para Sócrates el pecado es la ignorancia, para Kierkegaard el pecado es la culpa, ya que no comprender lo que no está bien es no querer comprenderlo y la realización del bien consiste en que el hombre quiera comprenderlo y realizarlo. Kierkegaard llega a la conclusión de que la noción de culpa surgida del cristianismo lleva al hombre a la conciencia de su individualidad.

En la tragedia griega hay culpa, pero todavía no se da al hombre el peso total de la responsabilidad de sus actos. El hombre es un instrumento del destino, el cual lleva el papel preponderante. El protagonista es y no es culpable porque su acción no está totalmente determinada por él sino por factores externos. Dice el coro al final de la Electra de Eurípides: "Cuál fue el crimen primero, no recuerdo... ¡cuántos hechos suceden, no esperados! ¡cuántos que se aguardan, no acontecen...! Basta para ello que un solo mortal interponga su locura al ritmo establecido que nos rige." (31) Son los destinos los protagonistas principales de la tragedia, mientras que en el cristianismo y particularmente en el desarrollo de la filosofía de Kierkegaard, el individuo es totalmente responsable de sus actos y en última instancia lo que está poniendo en juego es su salvación. Inclusive, afirma Kierkegaard, que para Dios no somos considerados ni como multitudes ni siquiera como individuos, sino como seres únicos, enfatizando así las características irrepetibles y únicas de cada hombre.

Desde este punto de vista, la ética enfoca en forma aislada al individuo porque la cuestión que le interesa es la realidad propia de uno. Ahora bien, la manifestación particular de la ética en el individuo es la lucha constante, la búsqueda permanente, culminando este proceso en la toma de conciencia. El aprendizaje es también expresión de esta realización constante, no completa mientras el sujeto exista, en consecuencia, el individuo que percibe este hecho nunca se desilusiona porque comprende que la búsqueda es la condición del individuo.

A través del proceso de individuación, el hombre va tomando conciencia de las distintas oposiciones que constituyen su existencia y de la imposibilidad de reconciliarlas. Al final de este doloroso proceso, el individuo experimenta su individualidad, es decir, su diferencia de la colectividad, la conciencia de que sólo de él depende su salvación porque para Kierkegaard, el hombre se afirma plenamente como individuo en el plano religioso.

De esta manera, en el proceso de individuación el sujeto va definiendo al objeto de su angustia hasta llegar a la experiencia y comprensión de la culpa. El individuo experimenta diferentes etapas a lo largo de su vida, que coinciden con las etapas que ha atravesado el hombre históricamente. De hecho, en el paganismo ya existía un proceso de individuación que no llegó a concretarse porque, al carecer de conciencia de culpa, el hombre no se diferencia de la colectividad. Sin embargo, en el paganismo se sentaron las bases del proceso de individuación precisamente por la introspección, la finalidad de este conocimiento de sí mismo era precisamente la acción.

La posibilidad es, para Kierkegaard, una categoría muy importante porque precisamente la posibilidad supera la realidad y por ello, un hombre no debe ser medido por su realidad, sino por todas las posibilidades que implica el ser hombre. La posibilidad es el motor de la angustia. La angustia no es miedo, porque éste surge ante un peligro determinado, específico. La angustia nace de la posibilidad porque ésta rebasa por mucho la realidad. Escribe Kierkegaard: "Mi alma ha perdido la posibilidad. Si yo tuviese que desearme algo, no desearía riquezas ni poder, sino la posibilidad, la pasión de la posibilidad, el ojo que en todas partes ve eternamente joven, eternamente ardiente. El placer decepciona, la posibilidad no." (32)

Entonces la individualidad es una posibilidad, un riesgo cargado de angustia, pero que nos lleva a encontrarnos a nosotros mismos.

1.1 ¿QUE ES LA ANGUSTIA?

Para Kierkegaard, la angustia es la manifestación primaria del ser espiritual del hombre. La angustia es posibilidad, indeterminación. En la angustia el hombre toma conciencia de su capacidad para determinarse a sí mismo, de su libertad. Pero mientras que para Hegel la conciencia de la libertad en el hombre está mediada por su formación cultural concreta, para Kierkegaard hasta que el hombre mire dentro de sí mismo y se enfrente a su angustia, puede reconocerse como libre. Señala Kierkegaard: "Puede compararse la angustia con el vértigo. Aquél cuyos ojos son inducidos a mirar una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo, ¿en dónde reside la causa de éste? tanto en sus ojos como en el abismo... Así es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad

fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo...en el mismo momento cambia todo y cuando la libertad se levanta de nuevo, ve que es culpable." (33) Entonces la angustia es el vértigo de la libertad y surge ante la posibilidad, que es mucho más vasta que la realidad. Si preguntamos, en concreto, cuál es el objeto de la angustia, la respuesta es la nada. Angustia y nada se corresponden entre sí, en el paganismo la nada de la angustia es el destino, en nuestra cultura la nada de la angustia es un complejo de presentimientos. La angustia debe distinguirse del miedo y demás estados análogos que se refieren siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad. No hay angustia en el animal porque no está determinado como espíritu, por ello, cuanto menos espíritu, tanto menos angustia. La relación de la angustia con su objeto es muy especial porque es angustiarse de nada, la posibilidad todavía no es nada.

Para Kierkegaard, el hombre es una unión de alma y cuerpo sintetizadas por el espíritu. El espíritu es la posibilidad del hombre de elevarse sobre su condición natural, pero esto implica una escisión entre su aspecto físico y psíquico. El hombre se siente atraído y a la vez teme esta posibilidad de elevarse sobre su existencia natural y entonces surge la angustia. El hombre pierde su unidad originaria con la naturaleza, pero surge la posibilidad de una nueva unidad, en una dimensión superior que es la espiritual. El camino hacia esa unidad comienza con la oposición y por tanto con angustia. Es en este momento, para Kierkegaard, cuando el hombre se diferencia de los demás seres y se hace un ser libre.

Kierkegaard pretende ir a la génesis de la angustia y encuentra que ésta surge como consecuencia del pecado original. El estado de inocencia implica paz y reposo pero también implica que no hay nada contra lo cual combatir, paradójicamente de aquí surge la angustia. El profundo misterio de la inocencia consiste en que es a su vez angustia, es decir, ésta se encuentra latente en la inocencia. La angustia de la nada es causa del pecado original y de la caída del primer hombre.

El efecto del pecado original en el individuo es la angustia, pero ésta no es una imperfección del hombre, al contrario, "cuanto más original es un hombre, tanto más honda es su angustia" (34)

Kierkegaard afirma que es necesario aprender a angustiarse porque la angustia es una expresión de la perfección de la naturaleza y entre mas profunda es la angustia, mas profunda es la cultura. Así, "el educado por la angustia es educado por la posibilidad y sólo el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud" (35)

El individuo que asume su angustia, descubre su destino, pero abandonarse a él equivale a renunciar a una existencia auténtica. (I) De la finitud puede aprenderse mucho, pero no a angustiarse y esto es lo que busca Kierkegaard, al comprender que la realidad no es tan aterradora como la posibilidad. Aunque la angustia lleva al hombre al camino de su individuación, éste es un estado del cual se anhela salir. La angustia sólo se desvanece al afirmarse la realidad de la libertad del espíritu.

Todo ser humano se angustia ante la posibilidad de la libertad, desde este punto de vista la angustia nos hace comunes, es decir, es el común de-

(I) "Grande es no aquél a quien el destino arrastra como se arrastra a un borracho a la comisaría, sino aquél que por sí mismo, libremente, se dirige a donde el destino lo conduce" L.A. Séneca. Citado por Chestov en Kierkegaard y la filosofía existencial, p. 63.

nominador del género humano, sin embargo, la angustia es un principio de individuación porque cada individuo sufre personalmente esta condición y la resuelve de muy diversas maneras, es decir, cada quien se angustia a su manera. Inclusive habrá quienes prefieran insensibilizarse vertiendo sobre su angustia todos los cloroformos: la costumbre, la rutina, la vida estética, mientras que habrá otros que al decidir vivenciar su propia angustia alcancen una existencia más auténtica y en consecuencia, más profunda, rica y fecunda.

1.2 LA DESESPERACION

Para Kierkegaard, el principio de la filosofía no es la admiración, sino la desesperación. El afirma que sólo el horror que ha llegado hasta la desesperación desarrolla en el hombre sus más altas fuerzas. Para entender el concepto de desesperación en Kierkegaard es necesario establecer el concepto de hombre: "El hombre es espíritu. Más ¿Qué es espíritu? el espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? el yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera, es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra, es una síntesis. Y Una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo" (36) Esta concepción inacabada y abierta del hombre se opone, evidentemente, a las concepciones filosóficas tradicionales que al definir al hombre lo encasillan en un concepto abstracto y estático. Para Kierkegaard el hombre no es, en un principio, todo lo que puede llegar a ser, así afirma: "El yo no es sí mismo hasta que no se haga sí mismo y el no ser sí mismo es cabalmente la desesperación" (37)

En consecuencia, toda existencia humana no es otra cosa más que desesperación ya que el yo es la síntesis en que lo finito es lo que limita y lo infinito lo que ensancha.

La desesperación surge, propiamente, cuando hay conciencia del yo y precisamente poseer un yo es una concesión, una concesión infinita de la eternidad al hombre. Sin embargo, la desesperación es la exigencia que la eternidad tiene sobre él. La desesperación se presenta en diferentes formas, dependiendo del grado de conciencia del hombre, por lo tanto, a más conciencia, más yo. Por ello, un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo propiamente no existe, sino que tiene que hacerse. Dice Kierkegaard: "El yo es la síntesis consciente de finitud e infinitud que se relaciona consigo misma y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma" (38)

Para Kierkegaard, en la formación del yo interviene tanto la necesidad como la posibilidad. La necesidad se refiere a la finitud, determinación y contingencia del yo. La posibilidad implica libertad, indeterminación e infinitud. Este punto es muy importante porque queda establecida una dialéctica dentro del propio ser humano. Somos algo determinado, limitado, pero con infinitas posibilidades; nos estamos escogiendo a nosotros mismos y estamos escogiendo también nuestro futuro, pero en medio de la desesperación y la angustia.

Kierkegaard sostiene que el hombre no es una unidad, sino que por el contrario, es desunidad, no es su verdadero ser, por lo que el llegar a ser él mismo implica un proceso de esfuerzo. La enfermedad mortal es precisamente un análisis sobre la desesperación, surgida de la desunión y desarmonía latente en la naturaleza humana.

La enfermedad mortal es la desesperación. Cuando el hombre se encuentra ante un peligro muy grande la muerte se le presenta como una esperanza, sin embargo, la desesperación lleva consigo el desconsuelo de no poder morir, por tanto, el desesperado no morirá de esta enfermedad. Señala Kierkegaard: "El desesperado está muy lejos de llegar a morir de esta enfermedad, este tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte. Morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir... Así como el puñal no puede matar el pensamiento, así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno - el yo- que es el fundamento en el cual ésta radica" (39)

Según Walter Lowrie, traductor de la mayor parte de las obras de Kierkegaard y profundo estudioso de su filosofía, Kierkegaard entendió el instinto de muerte cincuenta años antes que Freud. Por lo tanto, no puede negarse también la influencia de su pensamiento en el campo de la psicología, aún cuando su interés por cuestiones como la muerte y la angustia hayan estado fundamentadas en su preocupación religiosa.

La desesperación se traduce en autodestrucción, pero este autoconsumo es imposible y por ello precisamente se incrementa la desesperación, porque no puede autoconsumirse, no puede deshacerse de sí misma y quedar convertida en nada.

En realidad, no es que el hombre desespere de algo, sino que desespera de sí mismo. Desesperar de algo es sólo el comienzo.

Así como Sócrates intentó probar la inmortalidad del alma del hecho de que la enfermedad de la misma (el pecado) no la consume, mientras que la enfermedad del cuerpo sí lo consume, así Kierkegaard pretendió demostrar lo

eterno en el hombre del hecho de que la desesperación no puede consumir el yo, imposibilidad en la que precisamente radica lo contradictorio de la desesperación. De esta manera, el desesperado es un enfermo de muerte que, sin embargo, no puede morir, como aquél mitológico centauro Xirón, que estando herido de muerte no podía morir, porque era de naturaleza inmortal, padeciendo entonces una agonía eterna hasta que pudo conceder su propia inmortalidad a Prometeo.

La desesperación se presenta de diferentes maneras, dependiendo del grado de conciencia del hombre, por lo tanto, la autoconciencia es decisiva en relación al yo. La desesperación por lo terrenal es pura inmediatez; el hombre que no reflexiona tiene la apariencia ilusoria de poseer lo terrenal; esta forma de desesperación puede ser la de no querer ser uno mismo o bien, la de querer ser uno distinto de sí mismo. Considera Kierkegaard que la inmediatez no tiene ser, por tanto no puede reconocerse a sí misma. Esta desesperación por lo terrenal corresponde al grado más bajo de conciencia.

Existe otra forma de desesperación, la de querer ser uno mismo. A este nivel, el hombre ya se ha percatado de que el yo contiene en sí algo eterno, por ello, esta desesperación lo es también por lo eterno. El yo quiere gozar la satisfacción de hacerse a sí mismo, de lograr un desarrollo propio que se ve obstruido por la contradicción del pecado.

Tanto el que quiere desesperadamente no ser sí mismo, como el que quiere desesperadamente ser sí mismo, se encuentran en la misma contradicción porque el yo que quiere desesperadamente ser es un yo que todavía no es, querer ser el yo que uno es representa todo lo contrario a la desesperación.

Lo opuesto a la desesperación es el creer, la fe. De esta manera "...cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo, el yo se apoya lúcido en el poder que lo fundamenta, ésta es la definición de la fe" (40) En consecuencia, el yo se libera de la desesperación justamente cuando después de haber desesperado intensamente, reflexionado y tomado conciencia de su desesperación, puede fundamentarse en Dios.

Al tratar de ser nosotros mismos nuestro ser se incorpora más y más al poder que lo constituye. Para Kierkegaard, el objetivo de la existencia humana es, precisamente, aventurarse a ser uno mismo como individuo y mostrarse solo ante Dios, con toda esta responsabilidad.

2. ETAPAS EN EL CAMINO DE LA VIDA. DIALECTICA EXISTENCIAL.

Para Kierkegaard, la existencia consiste en movimiento. El individuo existente tiene que dar continuidad a su existencia y ello se logra tomando decisiones y renovándolas. Plantea Kierkegaard de esta manera las tres etapas en el camino de la vida, la estética, la ética y la religiosa, las cuales no se dan en abstracto, sino como situaciones existenciales concretas. Estas tres etapas no son como un currículum prescrito que deba ser atravesado desde la juventud hasta la vejez y tampoco puede afirmarse que una etapa sea definitivamente superada antes de penetrar en la siguiente. Prácticamente no se dá una delimitación clara de las esferas y de hecho se intersectan en la existencia concreta.

Kierkegaard postula que la distancia entre estas esferas de existencia se salva por un salto que constituye la contradicción total a nivel existencial de una de las esferas ya mencionadas. Este salto implica una decisión libremente aceptada por el individuo y de la que, naturalmente, la angustia forma parte.

La alternativa fundamental es la que se dá entre la vida estética y la vida religiosa porque los principios éticos están intrínsecamente ordenados hacia un órden religioso. Por otra parte, Kierkegaard deseaba subrayar la antítesis entre los modos de existencia estético y religioso para establecer una diferencia clara entre su teoría de las esferas de existencia y la tríada hegeliana de tésis- antítesis y síntesis.

Kierkegaard insistió en que los estadios de existencia no deben ser considerados en forma abstracta y que, desde luego, el tercero de ninguna manera puede considerarse la síntesis de los dos primeros. Para Kierkegaard cada esfera encarna en forma concreta un modo total de vida, de esta manera, el individuo, gracias a su libertad y mediante su capacidad de elección, es responsable de lo auténtico de su existencia. El tránsito de un estadio a otro se dá por un salto, no es un paso tranquilo o continuo, sino que al sufrir la angustia elegimos haciendo uso de nuestra libertad.

2.1 ESTADIO ESTETICO

La existencia estética se caracteriza por la dispersión a nivel sensorial, está gobernada por impulsos y emociones. Al existir una completa ausencia de jerarquía moral y de fe, surge una tendencia natural a esquivar las decisiones propias de la existencia y de la experiencia que forman y maduran el yo. De esta manera, el hombre se refugia en la existencia estética para no renunciar a nada y comprometerse lo menos posible. Además, al ser presa de los deseos momentáneos juega con todas las posibilidades sin decidir. Kierkegaard vió en Don Juan la expresión suprema del ideal estético. La mayor parte de sus consideraciones acerca del esteticismo son presentadas a través de los personajes que representan esta

forma de vida, cuya característica principal es la sensualidad inmediata. Don Juan es un intento de mostrar que ningún concepto de la condición humana es adecuado si se desatiende la experiencia de los sentidos y el desenvolvimiento de las pasiones.

Fausto representa el segundo momento en el estadio estético, inclusive Kierkegaard pensó que históricamente Fausto debió haber aparecido después de Don Juan en la Edad Media, cuando la reflexión empieza a sustituir la persecución directa del placer. Fausto es el hombre de la duda, una duda aún más legítima que la duda metódica cartesiana, ya que esta última podría ser, tan sólo, un ejercicio teórico, mientras que la duda de Fausto es existencial y está sumergida en una gran desesperación.

El personaje con el cual Kierkegaard cierra el círculo estético es Ahsaverus, el judío errante, quien va eternamente por el mundo, insensible e indiferente por la falta de fe en Dios y en el hombre.

Kierkegaard muestra ampliamente el ámbito estético pero se limita a ello, no lo critica, sin embargo, intercala pasajes ejemplificando otros niveles de existencia para que sea el propio lector quien se percate de la pobreza de un estadio y la riqueza de otro. De esta manera, Kierkegaard compromete al propio lector a tomar la decisión de permanecer en una esfera de existencia o bien saltar a otra.

Entre el estadio estético y el ético no hay propiamente una elección, porque el que vive a nivel estético no elige y el que viviendo éticamente elige lo estético no salta de una esfera a otra, sino que peca dentro del estadio ético. Por tanto, lo uno o lo otro no denota elección entre el bien y el mal sino la elección por la cual uno escoge el bien y el mal o los excluye.

2.2 ESTADIO ETICO

A medida que el hombre cobra más conciencia de la finitud y la inmediatez de la existencia estética, se angustia y es posible que salte a un estadio más profundo de existencia, el ético. En él, el hombre acepta jerarquías morales y obligaciones, por ejemplo, renuncia al mero impulso sexual para entrar en la institución ética del matrimonio.

A este nivel, el hombre se dá a sí mismo realidad ética mediante decisiones críticas y estableciendo un compromiso interno que se traduce en responsabilidad. Vivir éticamente significa comprometerse y este compromiso interno es tan imperioso que el hombre tratará de vivir una existencia auténtica.

La meta de una existencia ética es : "Tratar de hacer de todo hombre el verdadero hombre, el hombre íntegro, el hombre por excelencia."(41) Sócrates ejemplifica el modo de existencia ético, en el cual el objetivo consiste en tomar decisiones intelectuales precisas para llegar a ser algo definido, en este momento queda subordinado lo estético a lo ético. Lo ético se presenta como un deber de todo hombre, así el estadio estético está presidido por la inmediatez mientras que el ético lo está por el deber y la razón . Evidentemente, el estadio ético de existencia no se postula como una abstracción del pensamiento puro sino como una situación vital pero reflexiva. Kierkegaard no pierde de vista la unidad, en la vida particular, de las diferentes formas de existencia. El individuo que logra escalar a un estadio ético se compromete a la lucha constante por llegar a ser sí mismo y por aceptar normas morales e instituciones sociales como el matrimonio.

En la lucha por realizar la misión de lo ético aparece el pecado, no sólo como contingencia en un individuo, sino como un supuesto profundo que reta continuamente al hombre. Al surgir la conciencia del pecado y la culpa, la angustia aparece nuevamente en el individuo, quien se encuentra ante la situación de elegir entre la existencia ética o dar el salto a otra dimensión existencial, la religiosa.

Lo ético como tal es lo universal porque sus principios y normas pueden aplicarse a todos los individuos. En este estadio, el individuo particular tiene su telos, es decir, su fin, su meta, en lo universal. Cuando el individuo no está de acuerdo con lo universal peca y solamente al reconocerlo puede reconciliarse nuevamente con lo universal. Sin embargo, Kierkegaard consideraba que llega un momento en que debe suspenderse lo ético porque la razón, que es el fundamento del mismo, resulta insuficiente para comprender una situación existencial. Este es el momento de más angustia en el ser humano porque se vé en la necesidad de abandonar un gufa seguro, la razón, para lanzarse al abismo de la gran paradoja, la fe.

2.3 ESTADIO RELIGIOSO

La suspensión teleológica de lo ético y el salto a la fe son las características del estadio religioso, ejemplificado con Abraham. Si se considera a la luz de la ética el caso de Abraham y el sacrificio de Isaac nos percatamos de que todo padre debe amar a su hijo más que a sí mismo y es imposible entender su acción. Kierkegaard considera que Abraham sobrepasó el nivel ético al encontrar el fin de su acción fuera de este estadio

existencial, sin embargo, la acción de Abraham constituía un riesgo personal, implicaba gran angustia pero eligió y se jugó el todo por el todo. Abraham actuó de esta manera porque había dado el salto a la esfera religiosa y en su caso la tentación era de origen ético. La ética lo apartaba de hacer lo que se le había manifestado como la voluntad de Dios. Así, cuando Abraham suspende lo ético da el salto al estadio más profundo de existencia, el religioso.

En el estadio religioso el hombre elige estar solo frente a Dios. Como ya Kierkegaard había definido, el hombre es finito e infinito, considerado de la primera manera está alienado de Dios, pero si es considerado como infinito el hombre es un movimiento, una tendencia hacia Dios. Por ello, el hombre que se apropia y afirma esta relación en la fe llega a ser lo que es en realidad, el individuo ante Dios.

Kierkegaard señala que el caballero de la resignación no puede realizar el movimiento de la fe, que es como cerrar los ojos y precipitarse sin vacilar en lo absurdo, por ello se vuelca en la amargura de la resignación. Por otra parte, el caballero de la fe se precipita en lo absurdo porque la fe se fundamenta en lo absurdo.

Kierkegaard considera que la filosofía ha hecho mal en no reconocer sus propios límites. La fe no puede ser penetrada por la filosofía porque la razón es insuficiente para captar la paradoja de lo absurdo.

La dialéctica existencial de Kierkegaard es discontinua ya que el paso de un estadio a otro se da mediante elección, por lo tanto, no es un proceso conceptual continuo. El salto de un estadio a otro implica un gran riesgo y una profunda angustia, pero es un acto que tiene que ser constantemente repetido.

El tercer paso de la dialéctica existencial que plantea Kierkegaard no constituye una mediación, es decir, no es la síntesis de los dos primeros, sino un estadio de existencia superior y diferente. Kierkegaard consideró que no era necesario ni importante tratar de demostrar la existencia de Dios, porque creer es un riesgo que se toma o se deja, pero es un riesgo individual.

3. LA REPETICION

El concepto de repetición en Kierkegaard puede ser rastreado hasta los griegos, Heráclito y los eleatas hablaban de kinesis (I), concepto que merece una atención muy especial. Kierkegaard afirma que ha sido un error identificar este concepto de movimiento, tal y como lo entendían los griegos, con la noción hegeliana de mediación, es decir, con la síntesis de los contrarios. El desarrollo que hicieron los griegos de la doctrina del ser y de la nada, del instante y del no-ser, pone fuera de juego a Hegel. La repetición se opone a la mediación porque esta última por situarse dentro de la esfera de la lógica no puede implicar movimiento verdadero.

La repetición es gjentagelse, que significa retoma, recuperación y viene a ser la clave del existencialismo cristiano que postula Kierkegaard. La dialéctica de la repetición consiste en que lo que existe, ya había sido antes; en consecuencia, la vida es una repetición continua y lo que ya ha existido volverá a existir, en una cadena infinita. La repetición se relaciona con la reminiscencia, recordando que Platón en el Menón señala precisamente que todo aquello que creemos conocer por primera vez

(I) Kinesis es movimiento, transición. Kierkegaard extrapola este concepto de Aristóteles del plano cosmológico al existencial.

es una reminiscencia, es decir, que lo que ahora existe ya había existido antes. Sin embargo, el planteamiento de Platón es idealista, mientras que la repetición de la que habla Kierkegaard se da a nivel existencial. El consideró que si no se posee la categoría del recuerdo o la de la repetición, la vida se disuelve en el vacío.

Para Kierkegaard recordar no es lo mismo que acordarse. La memoria es inmediata y recibe sus provisiones de lo inmediato, mientras que el recuerdo es reflexivo, recordar es un verdadero arte y afirma Kierkegaard que quien posee un solo recuerdo es más rico que quien posee todas las riquezas materiales del mundo. El recuerdo implica esfuerzo y responsabilidad, aún más : "...el recuerdo trata de mantener la continuidad de lo eterno en la vida del hombre..."(42)

Sólo puede ser objeto del recuerdo lo esencial porque "...el gran libro del recuerdo no es un borrador en el que quepan toda clase de garabatos e impertinencias" (43) y lo esencial, para Kierkegaard, son los estados emotivos. Entonces el recuerdo y, en consecuencia, la repetición se dan dentro del marco de la angustia y la desesperación. Para Kierkegaard sólo las naturalezas bajas pueden olvidar lo que son para llegar a ser algo diferente. Las naturalezas profundas nunca se olvidan de sí mismas. En el caso del caballero de la resignación infinita, recuerda todo pero este recuerdo es doloroso y precisamente por su resignación infinita se reconcilia con la existencia (I)

(I) Recordemos que el caballero de la infinita resignación es aquél que no pudo dar el salto a la fe y convertirse en el caballero de la fe.

El recuerdo escapa al tiempo, dice Kierkegaard que una circunstancia recordada ya no tiene interés temporal alguno porque ha penetrado en la eternidad. De esta manera, el recuerdo resulta ser más rico que la realidad : "Mi pena es como mi castillo, que como nido de águila está construido en altos picos entre las nubes. Desde él vuelo abajo hacia la realidad a atrapar mi presa, pero no permanezco ahí, la traigo a casa conmigo y la tejo en la tapicería de mi palacio. Ahí vivo como un muerto, sumerjo toda mi experiencia en el olvido de un recuerdo eterno. Todo lo finito y accidental es olvidado y borrado. Me siento como un hombre viejo, cano y pensativo y explico las imágenes con voz suave, casi como un murmullo. A mi lado un niño se sienta y escucha, aunque recuerda todo antes de que se lo cuente."(44)

Si lo que ahora es ha sido desde la eternidad, lo que ha sido en el pasado puede recibir un nuevo ser en el presente y esto constituye un apoyo sólido para un mundo de cambio constante. Desde luego que la verdadera repetición es muy diferente a una igualdad uniforme, el impacto de una noche de estreno, por ejemplo, no puede compararse con las subsecuentes representaciones. La repetición viene a ser la solución de toda concepción ética porque el individuo necesita un gran coraje, un gran deseo de profundizar en la existencia cuando toma conciencia de la repetición. Cada elección vital y desgarradora, cada momento de angustia nuevamente serán vividos porque, para Kierkegaard, la repetición avala la seriedad y realidad de la existencia y sólo la repetición es condición de posibilidad de la trascendencia. La muerte es, desde este punto de vista, una pequeña estada en un camino ya recorrido.

La categoría de la repetición, dentro del marco filosófico de Kierkegaard, nos recuerda inmediatamente a Nietzsche porque se puede equiparar la idea del eterno retorno con la repetición.

Si lo que retorna es la singularidad parecería que ésta y la responsabilidad quedan pulverizadas porque el hombre es, por excelencia, lo irrepetible. Sin embargo, la repetición representa el grado más alto de la responsabilidad porque significa elegir una y otra vez, es decir, significa correr el mismo riesgo terrible infinitamente. En consecuencia, queda establecida una lucha constante y por ello la repetición tiene carácter ético.

Para Kierkegaard, aquéllos que se abandonan en el estadio estético de existencia y no son capaces de incorporarse a estadios más profundos de existencia, nunca podrán verificar la posibilidad y la realidad de la repetición auténtica como expresión del contacto espiritual y de la insistencia decidida del hombre con y en lo verdaderamente eterno.

La repetición no puede encontrarse ni en la filosofía griega porque se queda en la reminiscencia platónica inmersa en el mundo de las ideas, ni tampoco en la filosofía moderna que no implica ningún movimiento, porque al referirse a eliminaciones y superaciones abstractas, cualquier movimiento posible siempre estaría preso en la inmanencia. Por el contrario, el concepto de repetición que formula Kierkegaard implica trascendencia. De hecho la repetición se produce cuando todas las probabilidades humanamente pensables evidencian su imposibilidad. Kierkegaard recurre a Job, quien después de haber caído en la más profunda desgracia al perder familia, heredad, salud es reconfortado por sus amigos pero con argumentos de razón y él mismo

trata de encontrar razón y significado a su desgracia, hasta que decide apartarse de lo razonable y lanzarse a lo absurdo, la fe. Es en este momento cuando dá el salto a la esfera religiosa y sólo entonces se produce la repetición a nivel existencial: "...con ésto he vuelto a ser otra vez yo mismo, he aquí la repetición...¿No es acaso ésto una repetición?,¿No he vuelto a ser otra vez yo mismo? de suerte que hoy puedo conocer doblemente el significado y valor inmensos de mi propia personalidad y ¿Qué vale una repetición de todos los bienes materiales y terrenos, indifetentes para el espíritu, comparada con una repetición de los bienes espirituales?"(45)

En realidad, la angustia se multiplica hasta el infinito con la posibilidad de la repetición, por eso la individualidad se verifica en la repetición. El hombre que sólo desea esperar es pusilánime, pero el que desea la repetición es verdaderamente un hombre, tanto más íntegramente cuanto mayor sea la energía puesta en lograr no solamente una idea clara de su significado y trascendencia, sino una vivencia real de la misma.

4. FE Y ANGUSTIA

Como ya se ha dicho, el elemento religioso se transparenta a todo lo largo de la obra de Kierkegaard y más concretamente su preocupación de cómo llegar a ser cristiano en la cristiandad. Kierkegaard observó que un ambiente cristiano no ayuda a integrarse al verdadero cristianismo, al contrario, pone obstáculos tanto estéticos como especulativos para ello. El obstáculo especulativo consiste en tratar de hacer aparecer los dogmas como lógicos y razonables, a pesar de que la razón es incompatible con la fe. De esta manera, Kierkegaard concluía que creer porque el entendimiento admite no es, en ningún caso, creer. Por otra parte, el obstáculo estético consiste en vincular cristianismo

a una vida plácida que puede realizar las ceremonias y los ritos, pero que no está profundizando en las enseñanzas de Jesús.

Dice Kierkegaard que en sus orígenes, ser cristiano era algo difícil, duro, implicaba grandes esfuerzos y sacrificios. Sin embargo la situación del cristianismo contemporáneo resultaba ser la opuesta. Ser cristiano no significa para Kierkegaard el sólo hecho de aceptar la doctrina, sino en apropiársela y abrazarla con verdadera pasión. Toda vida humana tiene un fondo religioso y negar ésto, para Kierkegaard, equivale a negar los conceptos de individuo, especie o inmortalidad.

¿Cómo vincular la vivencia religiosa íntima con la vivencia exterior? La vida se presenta como un momento fugaz y pasajero y en vez de tratar de apresar lo eterno, perseguimos el momento. Sin embargo, aquél espíritu finito que quiere llegar a Dios debe empezar por tornarse culpable. De esta manera, el pecado y la angustia conducen al hombre por el camino de una existencia más auténtica: "Quien en relación a la culpa es educado por la angustia, sólo en la reconciliación llega, por ende, al reposo." (46)

La angustia ante la posibilidad de la culpa por el pecado y la caída conducen a la individuación y, en consecuencia, a un nivel de existencia más profundo en el cual la razón llega hasta sus propios límites presentándose entonces la opción entre la fe y lo razonable. La angustia educa a la individualidad para llegar a la fe, por lo que es muy importante aprender a angustiarse ya que la realidad no es tan vasta como la posibilidad.

Para que el hombre llegue a ser individuo es necesario que tenga conciencia de su culpa y de su libertad, pero también debe afirmar su libertad y su individualidad en la acción para adquirir identidad.

Los conceptos de pecado y culpa ayudan a definir al individuo como tal, así, sostiene Kierkegaard que "cuánto más original es un hombre, tanto más honda es la angustia en él." (47)

El efecto del pecado original en el individuo es la angustia, es decir, con el primer pecado se introdujo la pecaminosidad al mundo, por esto la angustia se presenta ante la posibilidad del pecado, citando a Kierkegaard : "El individuo se hace en la angustia, culpable" (48) Cuando el individuo peca, queda cancelada la angustia con respecto al pecado actual apareciendo entonces el arrepentimiento. Sin embargo, para saltar al nivel de existencia más profundo el hombre se reconoce culpable y se siente infinitamente culpable porque siente que por su acción ha irrumpido el pecado en el mundo. A través de este sufrimiento tan intenso, el hombre se individualiza y posee una base sólida para proyectarse, para ser lo que quiere ser. Kierkegaard considera que es mucho más grave la falta de espíritu que la pecaminosidad. En la falta de espíritu no hay angustia.

Lo demoníaco también se presenta como posibilidad, su expresión característica es lo reservado, lo que se encierra en sí mismo, lo mudo, mientras que la palabra es la salvación.

Antes de la caída el hombre se encontraba en armonía con la naturaleza en y fuera de él, en una unidad inmediata con su condición natural pero aquí el hombre lo era potencialmente. El hombre encuentra dentro de sí tanto la libertad como la angustia del pecado, que gravita sobre él como posibilidad. El hombre teme al pecado porque sólo éste lo puede privar de su libertad. La angustia y la libertad se correlacionan, dependen la una de la otra.

Kierkegaard reconoce que el conocimiento tanto del mundo exterior como del mundo interior no puede prescindir de la experiencia sensible ni de la

estructura conceptual, es decir, de las categorías del mundo ético. Este conocimiento puede ser expresado conceptualmente, puede comunicarse mientras que en la fe el hombre asume algo que está más allá de toda evidencia sensible y racional, es un movimiento en virtud de lo absurdo.

Kierkegaard se sintió muy atraído por la historia de Arquímedes cuya teoría manifiesta que se necesita un punto de apoyo para hacer una palanca y poder mover objetos de gran peso. De esta misma manera Kierkegaard necesitaba de un fundamento sólido para construir su concepto de la vida y lo encontró en la fe. Para Kierkegaard, la fe no es la confianza ciega en lo que se nos ha dicho, sino una nueva dimensión del pensamiento, desconocida y extraña para la filosofía especulativa y que allana el camino a la fuente de todas las posibilidades.

La angustia es superada por la fe, pero sólo el que ha recorrido el camino angustioso de la posibilidad puede llegar a la fe, porque sin riesgo no hay fe. La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita y la certidumbre objetiva.

Fe y razón son absolutamente incompatibles, la una excluye radicalmente a la otra y la decisión por la fe debe renovarse continuamente. La fe significa precisamente perder la razón para conquistar el estadio religioso de existencia. La fe es una paradoja que el pensamiento no puede comprender.

En la conciencia de la culpa y en su impotencia para realizar el bien, el hombre llega a la conciencia de su separación respecto a Dios. La fe entonces da al hombre la fuerza para realizar el bien y para superar el abismo entre la conciencia del bien y su realización. La fe es la culminación del proceso de individuación.

Según Kierkegaard, lo contrario del pecado no es la virtud, sino la libertad y la fe. La fe arranca al hombre del poder de las verdades necesarias que se apoderan de su conciencia, por ello, la lucha por la fe es la lucha por la posibilidad.

El movimiento de la fe es realizado en virtud de lo absurdo. El individuo que se ha situado bajo la categoría del pecado y que ha experimentado su impotencia ante el mismo, tiene el coraje y la fe para creer que sus pecados serán perdonados. La fe, para Kierkegaard, no es una emoción estética sino la gran paradoja de la existencia. Cuando el individuo traspasa lo inmediato para volverse a sí mismo, adquiriendo conciencia de culpa, se vuelve hacia Dios. Kierkegaard no está de acuerdo con la concepción de un dios legislador, sino de un dios amoroso, sin embargo señala que Dios educa al individuo más por medio del sufrimiento que dispensándole de él.

Kierkegaard concluye que Dios significa que todo es posible. La ausencia de lo posible significaría o que todo se ha hecho necesario o que todo es cotidiano y ninguno de estos dos conceptos dan cabida a lo posible sólo admiten lo probable.

La gran paradoja es Dios-hombre, la presencia de Dios en un ser humano individual, éste es el incógnito más profundo puesto que la mayor contradicción posible se da entre ser Dios y ser humano.

Ha sido indispensable analizar estos conceptos religiosos de Kierkegaard porque constituyen precisamente el marco de referencia de toda su filosofía, No referir los elementos existenciales a los que se refiere Kierkegaard a su trasfondo religioso equivaldría a una adulteración del pensamiento de este filósofo.

V. INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD EN EL DESARROLLO FILOSOFICO CONTEMPORANEO.

Es evidente a todas luces que, dentro de la temática de las filosofías de la existencia contemporáneas, se encuentran muchos conceptos desarrollados por Kierkegaard, pero divorciados de su contexto e inclusive dentro de marcos de referencia totalmente opuestos. En definitiva, Kierkegaard es considerado precursor del existencialismo moderno y su influencia en el pensamiento del siglo XX se ha dejado sentir notablemente.

En particular existe un vasto desarrollo del germen temático de Kierkegaard en la obra de Martín Heidegger, ambas filosofías representan una reacción contra los excesos intelectualistas considerando que la problemática acerca del hombre no puede limitarse a la investigación científica, sino que deben esclarecerse sus raíces existenciales. De hecho, se está planteando cómo puede el logos, la racionalidad, captar la existencia, es decir, la irracionalidad del existir como tal; de esta manera, el existencialismo propone a la lógica el problema del estudio de la contradicción como fundamento del existir.

Uno de los cuestionamientos fundamentales de Heidegger es precisamente la pregunta por la "nada". Él piensa que la "nada" es más originaria que el "no" y la "negación", es decir, éstos se derivan de aquélla en forma lógica, por tanto, la "nada" puede conceptualizarse. En otras palabras, puede extraerse una "nada" conceptual como fruto del pensamiento humano. Sin embargo, esta "nada" conceptual no es por sí sola testimonio suficiente de la patencia de la "nada" esencial a la existencia; en consecuencia, Heidegger afirma que no es la lógica, sino la metafísica la disciplina esencial de la filosofía, inclusive la define como: "el acontecimiento radical en la

existencia misma y como tal existencia".(49) En consecuencia, para Heidegger, ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya él mismo envuelto en ella. Este planteamiento se deriva de la necesidad que encuentra Kierkegaard de que la filosofía no se reduzca a un eslabonamiento conceptual, sino que implique una vivencia existencial. A este respecto señala Enzo Paci : "Todo pensamiento, en la cumbre ideal de su desarrollo, es sin duda alegría y profunda plenitud de vida, pero siempre es algo menos que la vida misma que avanza siempre y se desarrolla en su infinita riqueza" (50)

Sin embargo, Heidegger no busca la "nada" conceptual, sino una experiencia radical de la misma, el camino que propone es : o bien tratar de captar el todo del ente en sí, lo cual es imposible, o encontrarse en medio del ente en total, que es lo cotidiano. En consecuencia, lo cotidiano aunque aparezca disgregado abarca el ente en total. El hombre no es indiferente ante esta situación, por lo que surgen ciertos "temple de ánimo" que hacen patente el ser. Afirma Heidegger que el verdadero aburrimiento nos revela el ente en total : "El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia".(51) También puede captarse la patencia del ser en la alegría por la presencia de la existencia de un ser querido. Heidegger considera que el acontecimiento radical de nuestro existir consiste, precisamente, en captar la patencia del ente en total mediante estos sentimientos; pero así como existen éstos, debemos buscar aquél temple de ánimo que haga patente la "nada", así surge el concepto de angustia en Heidegger.

Heidegger plantea la diferencia entre miedo y angustia exactamente en los mismos términos de Kierkegaard : " Angustia es radicalmente distinta de miedo, tenemos miedo de tal o cual ente determinado que nos amenaza a un determinado respecto....mientras que esta determinación de aquéllo de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado".(52) En la angustia, las cosas se sumergen en una indiferenciación, se alejan del ente en total, por ello se hace patente la"nada".También se disuelve el yo porque nos escapamos de nosotros mismos y, por tanto, queda sólo el puro existir suspendido en la"nada". Ahora bien, en la angustia el ente se torna caduco, porque la angustia no aniquila; de esta misma manera Kierkegaard había definido a la desesperación como una enfermedad mortal que no aniquila al individuo pero que lo hace "vivir la muerte" .

Ante la patencia de la"nada" se dá un rechazo, un retroceder ante..., como el vértigo que describe Kierkegaard ante la posibilidad de la libertad; pero precisamente este rechazo, que produce un anonadamiento, nos remite al ente y nos lo hace patente como lo absolutamente otro frente a la "nada". Entonces la búsqueda de la"nada" nos conduce al ente en total. Afirma Heidegger: "La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es que lleva al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal". (53) De aquí que Heidegger defina al existir como el estar sosteniéndose dentro de la nada. Por otra parte, el hombre es el ser-ahí, por lo que en sí mismo está el camino para llegar al ser; en consecuencia, existencia es la conducción del ser-ahí al ser, pero es una estructura que se pone en juego a cada momento.

Para Heidegger, el hombre no tiene una esencia porque no está determinado previamente, sino que el hombre es su existencia y sólo puede comprenderse atendiendo a la posibilidad de ser él mismo o de no serlo. Todo ésto nos remite inmediatamente al enfoque kierkegaardiano sobre el hombre como posibilidad, por lo que resulta patente la influencia del pensamiento de Kierkegaard en la filosofía de Heidegger.

Por otra parte, Heidegger asegura que la angustia no se presenta frecuentemente en el hombre porque la "nada" permanece casi siempre disimulada cuando se vive en la superficie de la existencia, o en lo que llamaría Kierkegaard el estadio estético, aún así, la angustia puede emerger en cualquier momento. En consecuencia, Heidegger está planteando dos niveles de existencia: el trivial, donde reina el anónimo das man, y otro nivel más profundo en el que la inquietud invade al hombre al plantearse las preguntas existenciales, llegando así a un momento de trascendencia en el cual la realidad humana arriva a ese existente que es ella misma. La trascendencia queda definida como ser-en-el-mundo y el dasein se proyecta como existenz.

La libertad es el fundamento de la trascendencia, pero es al propio tiempo, el abismo de la realidad humana, tal y como la define Kierkegaard. La libertad coloca al dasein como existencia como un ser de múltiples posibilidades, abiertas ante su elección.

La consideración de la temporalidad de Heidegger también resulta paralela con el desarrollo de Kierkegaard, ya que el tiempo es fundamento y estructura de la existencia. Heidegger afirma que el tiempo es futuro como aceptación del pasado y decisión de la libertad en el presente. El tiempo es fundamento de nuestra existencia porque confiere a nuestra personalidad su esencia finita.

La moral que postula Heidegger se sintetiza en la aceptación de la muerte, que está dentro de nosotros mismos porque es parte de nuestra estructura existencial; por lo tanto, es necesario asumir este existir para la muerte. Este planteamiento se eslabona con el concepto de trascendencia, en el que divergen absolutamente ambos filósofos.

La trascendencia que postula Kierkegaard es mística y sólo puede darse en el tercer estadio de existencia, mediante el salto de la fe. Por otra parte, la trascendencia a la que se refiere Heidegger nos remite nuevamente al problema de la "nada". Como ya se había mencionado, la existencia está sostenida dentro de la "nada", pero la esencia de la existencia es una trascendencia, ya que siempre está allende el ente en total. De esta manera, Heidegger considera que el hombre ocupa el sitio de la "nada" porque somos tan finitos que no podemos colocarnos ante la "nada"; sin embargo, en la "nada" de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero de un modo finito. En consecuencia, si la "nada" posibilita la patencia del ente en cuanto tal, entonces pertenece a la esencia del ser mismo, es decir, según Heidegger en el ser del ente se da el anonadar de la "nada". Por lo anterior, entendemos que la "nada" es parte de la estructura óptica del ser-ahí, por lo que en la existencia están continuamente en juego ser y "nada". Ahora bien, a pesar de que la filosofía de Heidegger se refiere a la trascendencia del ser-ahí y de que, precisamente, la trascendencia es el fundamento crítico del existir, sin embargo la filosofía de Heidegger oculta, en el fondo, una inmanencia, porque se funda en lo finito. Esta es, definitivamente, la gran diferencia entre la filosofía de la existencia de Kierkegaard y la de Heidegger.

Hemos encontrado en algunos puntos del pensamiento de José Ortega y Gasset, y muy particularmente en su libro La rebelión de las masas, un paralelismo digno de ser resaltado. Específicamente en la diferencia que establece Ortega entre individuo y masa, señala que la muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible porque antes pasaba inadvertida, ocupando por siglos el fondo del escenario social, sin embargo en los últimos años se ha convertido en el personaje principal. Afirma Ortega : "Ya no hay protagonistas, sólo hay coro".(54) Procede entonces a definir como masa a todo aquél que no se valora a sí mismo, que, por lo tanto, prefiere sentirse como todo el mundo y por ello no se angustia. En consecuencia, afirma Ortega que la humanidad podría ser dividida en dos clases, los que se exigen mucho y los que no se exigen nada; precisamente, el hombre-masa no se exige, no se angustia y en consecuencia, no se individualiza. Kierkegaard un siglo antes ya se había percatado de este fenómeno y lo había denunciado, inclusive en una forma muy parecida.

Ortega señala que en todos los estratos sociales coexisten masa y minoría (I) y aún en la vida intelectual que, por su misma esencia, requiere y supone la cualificación : "...se advierte el progresivo triunfo de los pseudo-intelectuales, incualificados, incalificables y descalificados por su propia contextura".(55)

Insiste Ortega en que el alma vulgar ha afirmado el derecho a la vulgaridad imponiéndolo en todos los campos. Así, en una sociedad masificada ser diferente es ser indecente. Ortega define al hombre-masa como aquél cuya vida carece de proyectos y va a la deriva, como aquél que no construye nada aunque sus posibilidades sean enormes. En otras palabras, para

(I) Minoría se entiende aquí como individuos, en el sentido que da Kierkegaard al término.

Ortega, el hombre-masa es aquél que no elige, que elude la responsabilidad de la elección, exactamente como lo señalaba Kierkegaard.

Para Ortega, nuestra vida es conciencia de lo que nos es posible; así como para Kierkegaard, somos un proyecto de nuestras infinitas posibilidades. Ortega encuentra que el hombre se halla en un ambiente de posibilidades determinadas a las que llama "circunstancias". De esta manera, mundo es igual a circunstancias en su sentido más originario, puesto que es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. Ahora bien, sólo llegamos a ser una parte mínima de lo que podemos ser, tal y como Kierkegaard lo había observado al afirmar que la posibilidad es infinitamente más vasta que la realidad.

Añade Ortega que la vida, al ser ante todo lo que podemos ser, vida posible, significa decidir entre las posibilidades, por lo que circunstancia y decisión son dos elementos fundamentales. Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercer la libertad, a decidir lo que vamos a hacer y cómo nos vamos a construir. Inclusive, cuando el hombre no decide, en realidad, ha optado por no decidir y es falso suponer que son las circunstancias las que nos conducen. De hecho, es el hombre quien decide y esta opción brota de la estructura íntima del ser humano.

De acuerdo con Ortega, hombre-masa se opone etimológicamente a hombre noble. Ser noble significa sobresalir de la masa anónima, darse a conocer, diferenciarse. En consecuencia, el hombre noble está dispuesto a superarse mientras que el hombre-masa es inerte. A nivel social, las decisiones que toma una sociedad determinada dependen del tipo de hombre dominante en ella y Ortega concluye que en nuestro tiempo es precisamente el hombre-masa el

prototipo dominante, el cual al no poseer capacidad de elección conduce a la sociedad a la deriva. En consecuencia, para Ortega el hombre hoy dominante es un primitivo en un mundo civilizado; por tanto, el proceso histórico no garantiza progreso porque la vida individual o colectiva es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro, por ser elección y posibilidades. La vibración y estremecimiento característicos de lo vital se deben precisamente a ese titubeo metafísico.

A lo largo de todos estos temas hemos encontrado una verdadera comunión filosófica entre Ortega y Kierkegaard, evidenciando entonces la influencia de este pensador en la filosofía contemporánea.

Naturalmente Sartre se refiere en muy distintas ocasiones a la filosofía de Kierkegaard, mencionándola particularmente en su Crítica de la razón dialéctica. Por otra parte, Gabriel Marcel se ubica a sí mismo dentro de la misma línea de pensamiento que Kierkegaard. Jean Wahl lo considera un gran fenomenólogo, argumentando que lo que escribió sobre la creencia y la fe es, ante todo, una descripción del fenómeno de la fe.

La influencia del pensamiento de Kierkegaard no se ha limitado a la filosofía, sino que ha trascendido a otros campos. En literatura podemos percibirla en las obras de Unamuno, Ibsen y Kafka. Así mismo, la teología se ha visto fecundada por la actitud vital y la agudeza crítica de Søren Kierkegaard.

CONCLUSIONES

Al llegar a este punto es necesario preguntarnos ¿es Kierkegaard un filósofo? Martensen había pretendido criticarlo duramente afirmando que su desarrollo filosófico no era científico, que carecía de sistema y que además no fue nunca un profesor. Sin embargo, Kierkegaard se enorgulleción de esta crítica porque era precisamente lo que él perseguía, una filosofía antitética a la de Hegel. Señala Kierkegaard: "¡Ay, sé bien quién me heredará: el personaje que tanto me repugna, el que sin embargo ha heredado, hasta ahora, todo lo mejor, el profesor, el catedrático. Y aunque el catedrático llegase a leer esto, ello no le detendría, también de ello haría objeto de enseñanza." (56

Hemos encontrado que una de las características más interesantes del pensamiento de Kierkegaard es la ironía. Si Kierkegaard fuese totalmente, como pretende hacerlo notar, acientífico y asistemático su pensamiento no podría llamarse filosófico. Esto significa que en una forma velada, oculta y no fácilmente detectable existe una estructura conceptual y sistemática en su filosofía, ya que relaciona un concepto con otro y además emplea conceptos racionales para atacar lo racional. La ironía, en el desarrollo filosófico de Kierkegaard, resulta tan sutil que inclusive al referirse al concepto de la angustia está provocando al lector, está planteando una paradoja porque precisamente él señala que la angustia no puede ser, en ningún caso, objeto de un concepto, más bien la angustia es fundamento no conceptual de todos los conceptos.

La angustia en Kierkegaard, considerada psicopatológicamente, no podía producir una obra filosófica, sino un hombre angustiado. Sin embargo

este hombre angustiado elabora un desarrollo filosófico congruente, sistemático, racional y riguroso que, paradójicamente, niega. Digamos que se trata de un desarrollo velado que algún lector podrá descubrir en su obra, aquél lector que haya comprendido que, para Kierkegaard, la verdad consiste en una búsqueda, en un des-velamiento, en un intento por descubrir lo oculto.

Podemos concluir entonces que aunque el trasfondo de toda la obra de Kierkegaard es eminentemente religioso, el desarrollo de su pensamiento es filosófico.

En cuanto a la dialéctica existencial que Kierkegaard propone, es un hecho que, aunque él definitivamente lo rechace, tiene una gran influencia de Hegel. La divergencia podemos ubicarla en que en lugar de una síntesis de contrarios, él se aboca por la elección (o lo uno o lo otro). La elección presupone definitivamente libertad, la cual es ontológica más que existencial porque lo que es libre es el ser, y no necesariamente se realiza. Es decir, la libertad ontológica es el fundamento de todas las posibilidades, pero éstas se realizan sólo parcialmente.

Si al preguntar va el ser, no solamente la existencia, nuestros rasgos ontológicos son adquiridos a través de la historia. Por esto, el hombre ha llegado a ser el ser de la pregunta, el ser de la verdad, el ser de razón y, por la filosofía de Kierkegaard, el ser individual, al postular que lo subjetivo tiene que llegar a ser lo que es a través de la realización singular.

Consideramos que la aportación de Kierkegaard al pensamiento filosófico universal es, precisamente, el concepto de angustia como condición de individualidad del ser humano. Kierkegaard plantea que el individuo

llega a conformarse como tal mediante elecciones vitales en medio de la angustia. Si el hombre es tanto libertad como determinación y se vé en la necesidad de inventarse y de inventar su futuro, de llegar a ser él mismo, surge una gran angustia pero ésta constituye precisamente el principio de individuación. En consecuencia, quien no padece angustia no podrá llegar a la singularización, a la individualidad.

Para Kierkegaard es menos malo caer continuamente en el pecado que vivir en la falta de espiritualidad. Advierte textualmente: "La vida, con tanta falta de espiritualidad, no merece llamarse pecado, sino, según dice la Sagrada Escritura, merece que se la vomite" (57). Comprendemos que si para Kierkegaard el hombre es un pro-yecto, se está haciendo, el pecado es un accidente por el mismo movimiento vertiginoso de la existencia humana. Pecar, es decir, se cae, aquél que está escalando, que sube hacia una existencia más profunda; por ello, es menos malo pecar, caer, que ni siquiera pretender escalar.

Otro concepto válido y original de la filosofía de Kierkegaard es el yo, el yo es libertad porque significa traer una verdad a sí, realizando una elección. Este yo, para Kierkegaard, es el espíritu que viene a ser la síntesis de dos contrarios, el alma y el cuerpo. Según T. Adorno, el yo, en Kierkegaard, es un microcosmos que oculta la síntesis trascendental kantiana y el macrocosmos de la totalidad hegeliana. De esta manera, el concepto de yo viene a ser un sistema, reducido en sus dimensiones prácticamente a un punto. Sartre llamaría a este concepto del yo el universal singular. Sartre observó que este ser alma-cuerpo-espíritu envuelve una contradicción y por ello surge la angustia. Para Sartre, el hombre es el ser que transforma su ser en sentido, por él viene el sentido al mundo y precisamente el sentido de la existencia humana individual es el universal

singular, porque es asunción y superación práctica del ser tal como es y, al mismo tiempo, es una aportación ontológica al ser del hombre, es decir, haciéndonos hacemos al hombre. Afirma Sartre : "Cada persona expresa singularmente lo universal, singularizando la historia entera." (58) Así mismo, para Kierkegaard, la angustia surge ante la posibilidad y, más concretamente, ante la posibilidad del pecado, pero precisamente en la universalidad del pecado está contenida la singularidad de la opción.

En conclusión, para Kierkegaard el individuo, el ser individual, es un logro que corona una búsqueda cargada de angustia y esta individuación lleva en sí la paradoja de ser lo universal singular, pero existe otro elemento muy importante que conforma también lo individual: el instante. El individuo logra hacer simultáneo lo sucesivo, en el instante que no pertenece a lo temporal sino a lo eterno. El instante, tal y como Kierkegaard lo considera, es la plenitud de los tiempos y no tiene ninguna relación con una unidad abstracta. El instante es el punto de descubrimiento de la verdad y además, curiosamente, es el nombre de la revista que publicó el último año de su vida, el punto en el que estalla la lucha entre la subjetividad comprometida con lo absoluto y el mundo empobrecido de las instituciones. Afirma Kierkegaard : "Mientras que todo el pathos del pensamiento griego se concentra en el recuerdo, el pathos de nuestro proyecto se concentra en el instante. Este proyecto es el tránsito del no-ser a la existencia. Es la decisión del Dios que, debiendo existir desde toda la eternidad, llega a ser justamente el instante, realizándose en el tiempo." (59)

Kierkegaard había señalado que la dialéctica existencial queda superada en el plano religioso, sin embargo la dialéctica subsiste hasta el grado más alto, hasta la paradoja absoluta. Se necesita pasión para comprender que hay

algo que no se puede comprender, éstos son los límites de la razón y la opción queda planteada: se dá el salto a la fe o no se dá, estableciendo entonces una heterogeneidad radical entre el ser del saber y el ser del sujeto viviente, el ser individual.

Renunciar a todo apoyo externo, a toda creencia prestada para asumir el riesgo total de la existencia verdaderamente individual, llevar este experimento hasta su límite más extremo para lograr una verdad propia, esta manera de vivir y de experimentar la soledad la sintió y la practicó Kierkegaard como la realización misma de su destino.

Podemos concluir entonces que la angustia sí es, en Kierkegaard, un principio de individuación, no a un nivel conceptual, sino existencial. Esta afirmación no solamente la extraemos de su obra filosófica sino también de su vida misma porque su biografía es un proceso de individuación, su vida ejemplifica su posición filosófica.

Como corolario deseamos añadir que la angustia es un principio de individuación porque verdaderamente provoca que emerja lo singular y auténtico de cada ser humano y al presentarse ante la posibilidad, representa la condición necesaria para que el hombre se construya a sí mismo. En consecuencia, Kierkegaard ha logrado plasmar ontológicamente más que al ser individual, al ser de la angustia.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. Kierkegaard, Søren. Diario. p. 258
2. Jaspers, Karl. Epilogo a su Filosofía. Citado por T. Adorno en Kierkegaard
3. Adorno, T. Kierkegaard. p. 73
4. Kierkegaard, Søren. Temor y temblor. p. 122
5. Kierkegaard, Søren. Diario. p. 431
6. Platón. Apología de Sócrates 38c/39/e
7. Blackham, H. S. Seis pensadores existencialistas. p. 13
8. Kierkegaard, Søren. La repetición. p. 285.
9. Kierkegaard, Søren. Migajas filosóficas.
10. Kierkegaard, Søren. Temor y temblor. Op. cit. p. 124
11. Kant, Manuel. Cimentación para la metafísica de las costumbres. p.112
12. Ibid. p. 65
13. Ibid. pp. 90-91
14. Ibid. p. 125
15. Scheler, Max. La esencia de la filosofía. p. 14
16. Ibid. p. 32
17. Scheler, Max. Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. p. 176.
18. Sartre, J.P. El existencialismo es un humanismo. p. 20
19. Kierkegaard, Søren. Postscript a las migajas filosóficas. p. 211
20. Ibid. p. 213
21. Abbagnano, Nicola. Introducción al existencialismo. p. 24
22. Kierkegaard, Søren. La repetición. Op. cit. p.244
23. Lessing, C.F. Werke, citado por Kierkegaard en Postscript. p. 195
24. Kierkegaard, Søren. Postscript. Op. Cit. p. 189

25. Kierkegaard, Søren. El concepto de la angustia. p. 107
26. Kierkegaard, Søren. O lo uno o lo otro. p. 104
27. Kierkegaard, Søren. Postscript. p. 206
28. Kierkegaard, Søren. El concepto de la angustia. op. cit. p. 88
29. Ibid. p. 90
30. Ibid. p. 91
31. Eurípides. Electra
32. Kierkegaard, Søren. Diapsálmata. p. 51
33. Kierkegaard, Søren. El concepto de la angustia. Op.cit. p. 61
34. Ibid. p. 53
35. Ibid. p. 153
36. Kierkegaard, Søren. La enfermedad mortal. Pp. 55-56
37. Ibid. p. 75
38. Ibid. p. 75
39. Ibid. p. 56
40. Ibid. p. 245
41. Kierkegaard, Søren. El concepto de la angustia. Op.cit. p. 20
42. Kierkegaard, Søren. In vino veritas. p. 9
43. Ibid. p. 11
44. Kierkegaard, Søren. Diapsálmata. p. 51
45. Kierkegaard, Søren. La repetición. p. 274
46. Kierkegaard, Søren. El concepto de la angustia. p. 159
47. Ibid. p. 53
48. Ibid. p. 75
49. Heidegger, M. ¿Qué es metafísica? p. 56
50. Paci, Enzo. Introducción a ¿Qué es metafísica? de M. Heidegger. p.36

51. Heidegger, M. ¿Qué es metafísica? Op. cit. p. 45
52. Ibid. p. 46
53. Ibid. p. 49
54. Ortega y Gasset, José. La rebelión de las masas. p. 39
55. Ibid. p. 41
56. Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. Kierkegaard vivo. p. 71
57. Kierkegaard, Søren. La enfermedad mortal. p. 193
58. Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. Kierkegaard vivo. Op.cit. p. 42
59. Ibid. p. 80

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola Introducción al existencialismo. Fondo de cultura económica. Breviario 108. 3a. reimpresión. México 1975. Traducción del italiano de José Gaos. Se cita Introducción al existencialismo.
- Adorno, Theodor Kierkegaard. Monte Avila editores. Venezuela 1969. Traducción del alemán de Roberto Vernengo. Se cita Kierkegaard.
- Blackham, H. S. Seis pensadores existencialistas. Ed. Oikos-Tau. Barcelona 1967. 2a. edición. Traducción del inglés de Ricardo Jordana.
- Bochenski, I. M. La filosofía actual. Fondo de cultura económica. 5a. edición. México 1969. Traducción del alemán de Eugenio Imaz.
- Collins, James El pensamiento de Kierkegaard. Fondo de cultura económica. Breviario 140. 2a. reimpresión. México 1976. Traducido del inglés por Elena Landázuri.
- Copleston, Frederick A History of Philosophy. Vol. 6 Part II Image Books. Doubleday & Co. Inc. Garden City, New York 1964. Traducción del inglés de Bárbara Sanz Polo. A History of Philosophy. Vol. 7. Part II New York 1965. - misma referencia-
- Chestov, Leon Kierkegaard y la filosofía existencial. Ed. Sudamericana. Colec. Piragua # 106. 3a. edición Buenos Aires 1965. Traducido del francés por José Ferrater Mora. Se cita Kierkegaard y la filosofía existencial.

- Eurípides Electra. Editado por el Instituto cultural helénico. México 1976. Traducción directa del griego por Pablo de Ballester.
- Ferrater Mora, José Diccionario de filosofía abreviado. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1977.
- García Morente, Manuel Lecciones preliminares de filosofía. Ed. Porrúa, Colección Sepan cuántos No.164. México 1979.
- Heidegger, Martín El ser y el tiempo. Fondo de cultura económica. 4a. edición. México 1971. Traducción del alemán de José Gaos.
¿Qué es metafísica? y otros ensayos. Ed. Siglo veinte. Buenos Aires 1974. Traducción directa de Xavier Zubiri. Se cita ¿Qué es metafísica?.
- Kauffman, Walter Existencialism from Dostoevsky to Sartre. New American Library, 1975 1a. ed. U.S.A. Traducción del inglés de Bárbara Sanz Polo.
- Kant, Manuel Cimentación para la metafísica de las costumbres. Ed. Aguilar. Biblioteca de iniciación filosófica, No. 71. Buenos Aires 1964. Traducción del alemán de Carlos Martín Ramírez. Se cita Cimentación para la metafísica de las costumbres.
Crítica de la razón práctica. Ed. Losada. 3a. edición. Buenos Aires 1973. Traducción del alemán de J. Rovira
- Kierkegaard, Søren Diario de un seductor. Ed. Santiago Rueda. 4a. ed., Buenos Aires 1973. Traducción del danés de Aristides Gregori. Se cita Diario de un seductor.

Kierkegaard, Søren

Estética del matrimonio. Ed. La Pléyade.

Buenos Aires 1972. Traducción del francés de

Osiris Troiani. Se cita Estética del matrimonio.

Diapsálmata. Ed. Aguilar. Biblioteca de iniciación

filosófica, 3a. edición. Buenos Aires 1973. Tra-

ducción del danés de Javier Armada. Se cita Diap-

sálmata.

In vino veritas y La repetición. Ed. Guadarrama.

Madrid 1976. Traducción del danés de Demetrio

Gutiérrez Rivero. Se citan In vino veritas y La

Repetición.

El concepto de la angustia. Ed. Espasa-Calpe, S.A.

Colección Austral No. 158. 8a. edición. Madrid

1972. Se cita El concepto de la angustia.

La enfermedad mortal o de la desesperación. Ed.

Guadarrama. Madrid 1969. Tomo VII. Traducción del

danés de Demetrio Gutiérrez. Se cita La enfermedad

mortal.

Las obras del amor. Ed. Guadarrama. Madrid 1969.

Tomos IV y V. Traducción del danés de Demetrio

Gutiérrez.

Either/Or. Princeton University Press. New Jersey,

1973. Antología hecha por Robert Bretall. Traducción

del danés al inglés por David Swenson, Lillian Mar-

vin Swenson y Walter Lowrie. Trad. al español de

Bárbara Sanz Polo. Se cita 0 lo uno o lo otro.

Postscript concluyente no científico a los fragmentos filosóficos. Misma referencia anterior.

Se cita Postscript.

Journals. Misma referencia anterior. Se cita Diarios.

Philosophical Fragments. Misma referencia. Se cita Fragmentos filosóficos.

Etapas en el camino de la vida. Misma referencia.

Se cita Etapas.

Temor y temblor. Misma referencia. Se cita Temor y temblor.

El punto de vista de mi trabajo como autor. Misma referencia. Se cita El punto de vista.

La edad presente. Misma referencia. Se cita La edad presente.

Dos discursos edificantes. Misma referencia. Se cita Dos discursos edificantes.

Ortega y Gasset, José

La rebelión de las masas. Espasa-Calpe mexicana. Colección Austral. XXIII edición. México 1983. Se cita La rebelión de las masas.

Platón.

Obras completas. Ed. Aguilar. Madrid 1974. Traducción del griego por María Araujo, Francisco García Yague, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez y Francisco Samaranch.

Riefkohl Henrichsen, Luis

La conciencia desgarrada: Hegel y Kierkegaard. Tesina de Licenciatura, U.N.A.M. 1982. Facultad de Filosofía y letras.

Sartre, Heidegger, Jaspers y otros Kierkegaard vivo. Alianza editorial. 2a. edición Madrid 1970. Traducción del francés de Andrés Pedro Sánchez Pascual. Se cita Kierkegaard vivo.

Sartre, Jean Paul El existencialismo es un humanismo. Ed. Sur 6a. edición. Buenos Aires 1977. Traducción del francés de Victoria Prati de Fernández. Se cita El existencialismo es un humanismo.

Scheler, Max El puesto del hombre en el cosmos. Ed. Losada. 11a. edición. Buenos Aires 1974. Traducción del alemán de José Gaos.

La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico. Ed. Nova. 2a. edición. Buenos Aires 1962. Traducción del alemán de Elsa Tabernig. Se cita La esencia de la filosofía.

Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Ed. Galimard. París 1955. Se cita El formalismo en la ética y la ética material de los valores.