

1
2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

EXISTENCIA Y DEVENIR EN EL PENSAMIENTO
DE SOEREN KIERKEGAARD

T E S I S
Que para obtener el Título de
LICENCIADA EN FILOSOFIA
p r e s e n t a

JIMENA AGUILAR PRIETO



México, D. F.

1992

TESIS CON
CARTA DE ORIGEN



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 está 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.

INTRODUCCION	i
---------------------------	----------

CAPITULO PRIMERO: EXISTENCIA Y PENSAMIENTO

1.1 Sentido extraconceptual de la existencia	1
1.1.1. Esencia y existencia	1
1.1.2. Kierkegaard: el ser real y el ser ideal.....	4
1.1.3. Existencia: singularidad y concreción	7
1.1.4. La existencia como actualidad	17
1.2 La dimensión de la existencia: subjetividad y eticidad	18
1.2.1. El pensar objetivo y subjetivo	18
1.2.2. El acto de la elección: ser o no ser.....	26
1.2.3. Voluntad y devenir	30

CAPITULO SEGUNDO: EXISTENCIA Y DEVENIR

2.1. El movimiento	36
2.1.1. El punto de vista del devenir.....	36
2.1.2. El ser y el devenir	42
2.1.3. La contingencia	47
2.2. Estructura temporal de la existencia.....	49
2.2.1 El salto	51
2.2.2. La orientación hacia el futuro.....	55
2.2.3. Vivencia subjetiva del tiempo.....	57

CAPITULO TERCERO: EXISTENCIA Y TEMPORALIDAD

3.1. La dimensión trascendente de la existencia.....	62
3.1.1. El espíritu	65
3.1.2. El tiempo y lo eterno, el Instante	68
3.1.3. La plenitud de los tiempos	70
3.1.4. <u>Augenblick</u> y Temporalidad.....	72
3.2. La condición humana	75
3.2.1. Conformación estética del tiempo	80
3.2.2. Conformación ético-religiosa del tiempo.....	85
3.2.3. El hombre como ser posible:angustia y libertad	90

CONCLUSIONES	96
---------------------------	-----------

BIBLIOGRAFIA	112
---------------------------	------------

Cronología de Kierkegaard	114
--	------------

ABREVIATURAS EMPLEADAS

Para las citas de las principales obras de Kierkegaard, emplearemos las abreviaturas que citamos en seguida. Con el fin de facilitar la lectura, citamos las obras de Kierkegaard al terminar la transcripción, no a pie de página. Las referencias completas a dichas obras se encuentran en la Bibliografía. Respecto a las citas de obras de otros autores, seguimos las notaciones usuales. Todas las traducciones de obras en idiomas extranjeros son nuestras.

<u>El concepto de la angustia</u>	CA
<u>Estudios estéticos</u>	ALTER I
<u>Ética y estética en la formación de la personalidad</u>	ALTER II
<u>Concluding Unscientific Post Script</u>	PS
<u>Miettes Philosophiques</u>	MP
<u>Mi punto de vista</u>	MV
<u>Temor y Temblor</u>	TT

INTRODUCCION

Esta introducción ha sido dividida bajo el siguiente orden temático:

- A) Contexto histórico-filosófico del autor.
- B) Planteamiento del problema central a tratar en este trabajo.
- C) Método, obras tratadas y dificultades de interpretación que ofrece el autor.

A) Soeren Kierkegaard (1813-1855) escribe la parte más importante de su obra a mediados del siglo XIX. Esto resulta significativo si consideramos, en el plano del desarrollo histórico del pensamiento filosófico, el impacto que el sistema de Hegel tiene en algunos de los pensadores más sobresalientes de la época. Es claro que los filósofos de este tiempo critican, revaloran o interpretan alguno u otro aspecto del pensamiento hegeliano. En Kierkegaard nos hallamos ante una reflexión que tiene, como una de sus motivaciones más importantes, la polémica y crítica respecto a algunos aspectos del sistema hegeliano.

Para poder valorar en su integridad el significado del pensamiento filosófico de Kierkegaard, hemos de considerar en lo que sigue a aquellos que orientaron sus críticas partiendo de la relación entre la realidad y su determinación especulativa¹, pues es en este contexto donde podemos comenzar a ver la importancia del pensamiento de Kierkegaard.

Una de las reacciones más sobresalientes ante el desarrollo del pensamiento especulativo, se da en Marx, quien exige un nuevo planteamiento respecto a "lo real" y al sujeto que le corresponde. Marx no niega que la realidad deba entenderse a partir del método dialéctico de Hegel. Esto resulta claro si advertimos que retoma y reinterpreta la categoría dialéctica de lo negativo como principio dinámico de la realidad social e históricamente dada; a partir de lo negativo se entiende que el proceso histórico se dirija necesariamente hacia la abolición de la sociedad capitalista y hacia el nacimiento de una nueva sociedad en la cual sea posible la realización del hombre como tal².

¹. En términos generales, la totalidad de lo real es concebida por Hegel como un dinamismo que halla su expresión en el método dialéctico. Este método no es una abstracción del pensamiento, pues la realidad es en sí misma dialéctica; se trata de una lógica que es a su vez una ontología. Hablar de una determinación especulativa de lo real significa comprender todo este movimiento dialéctico como el contenido y el desarrollo del espíritu o principio racional de la realidad. Cf., D'Hondt, Jaques, Hegel textos et débats, Le livre de Poche, Paris, 1984. En el contexto en el que nos situamos por ahora, lo importante es subrayar que, para Hegel, el sujeto fundante de la realidad no es el hombre, sino el espíritu: un principio que es a la vez teológico y racional.

². En Los Manuscritos de economía y filosofía dice Marx: "El comunismo como la superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextranamiento del hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social", p. 143. Alianza Editorial, Madrid, 1984. Resulta claro que el sujeto es el hombre en cuanto ente social, sin embargo, al igual que el espíritu en Hegel, el hombre retorna a sí mismo después de su objetivación, que en Marx aparece como enajenación del hombre respecto a su esencia social.

Sin embargo, aún cuando Marx adopta el método dialéctico para explicar la realidad histórica, niega que el punto de partida de una teoría sistemática sobre la realidad sea el Espíritu, la Idea, o como quiera llamársele a ese principio lógico y ontológico que se realiza a sí mismo a través del dinamismo de la realidad; y cuyo fin consiste en reconciliar antítesis en virtud de su propia lógica. En el Capital Marx señala:

"El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento... No hay más que enderazarla y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional"³ Si el Espíritu es el principio del que parte toda la explicación histórica y social, se parte entonces de una mistificación de lo racional, a saber, Dios. En este sentido, el hombre desaparece como sujeto real y aparece sólo como un objeto que debe adecuarse a las exigencias de un principio lógico-teológico. Como respuesta a esta postura, y sin negar la racionalidad del proceso dialéctico, Marx dirige su atención hacia el hombre social como el sujeto del devenir histórico; desarrollado y determinado en su acción y su pensar por categorías socio-económicas; he ahí el punto de partida de toda explicación sobre la realidad.

Por otra parte, la filosofía se convierte, bajo sus premisas, en una teoría orientada hacia la práctica social, es decir, en un instrumento cuya finalidad reside en la posibilidad, no de reconciliarse con lo real, sino de transformarlo.

El rompimiento entre lo que podríamos llamar el mundo de la esencia --un principio de la realidad lógico o teológico-- y el mundo de la existencia --la realidad-- se hace patente también a través del pensamiento de Ludwig Feuerbach. Las ideas de Feuerbach, como se sabe, influyen en gran medida el pensamiento de Marx, quien reconoce en él al fundador de la "la ciencia real" de la historia. Para Feuerbach el punto de partida de la explicación de la realidad, no puede ser "El Pensamiento", pues el ser --la existencia humana-- se convertiría de esta suerte en un "predicado del pensamiento". La filosofía debe partir de la existencia concreta; el sujeto humano visto como un ente determinado por la sensibilidad, por la intuición y la pasión. "Sólo la pasión, dice Feuerbach, constituye el signo verdadero de la existencia"⁴. Aún cuando Marx niega que la verdad pueda fundamentarse en la sensibilidad, reconoce en Feuerbach al fundador de una filosofía que se basa en la concreción humana y en una realidad material, no espiritual. Dentro de este contexto histórico y filosófico, cabe interpretar el pensamiento de

³ Citado por Lukacs, Georg, El asalto a la razón, p.204. Editorial Grijalbo, México, 1976.

⁴ Citado por Loewith, Karl, De Hegel a Nietzsche, p.200. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

Kierkegaard. Como nos advierte Soeren Holm⁵, es probable que Kierkegaard no haya conocido ni a Feuerbach ni a Marx. Sin embargo, su postura de crítica hacia la realidad determinada por un principio especulativo, puede entenderse dentro de la misma tendencia que exija un retorno a la concreción, a lo dado de manera fáctica y a la necesidad de una reflexión práctica, es decir, orientada hacia la posible transformación de "lo real". Fuera de esta exigencia respecto al "punto de partida" sería inútil buscar mas semejanzas entre su pensamiento, el de Feuerbach y el de Marx.

Si consideramos la polémica que Kierkegaard pretende levantar contra Hegel, habría que interpretar las conocidas palabras kierkegaardianas de que "lo único real es el individuo existente". No se trata, claro está, de un hombre social e históricamente determinado como el que Marx propone como alternativa al sujeto hegeliano⁶. Muy por el contrario, se trata de una categoría que Kierkegaard crea, según su propia confesión autobiográfica⁷, y con la cual pretende restringir la dimensión de lo humano a una realidad interna e íntima (subjetivismo de Kierkegaard). La oposición a Hegel puede advertirse bajo dos aspectos.

Primero, el individuo de Kierkegaard adquiere significado si consideramos la teoría de la historia en Hegel. Para este último, el proceso histórico, como cualquier otro proceso, se halla regido por sus leyes propias e irrevocables. En términos de Las lecciones sobre filosofía de la historia, se trata de que se realicen los fines universales de la razón --como sujeto del devenir histórico-- a la luz de los cuales debe entenderse "lo sustancial" o universal de los pueblos y de los individuos. En lo concreto, dice Hegel, no debemos ver sólo el fin particular, sino un medio para la realización del principio (en su determinación de "espíritu") Así, los fines meramente particulares de los individuos no tienen "realidad" por sí mismos; y el hombre cumple con su esencia "espiritual" en la medida en que contiene algo de universal, "algo del interés objetivo", dice Hegel, que actúa sobre nosotros por virtud de un fin universal⁸.

Kierkegaard no veía en esta posición sino la negación más radical de la libertad humana. Por ello, su categoría de individuo apunta a la elaboración de una ética intencional y subjetivista, en la cual lo más sobresaliente es el acto de la elección como principio de autodeterminación. Para Hegel, "el hombre es libre al dejar de estar determinado según sus impulsos e intuiciones

5. "The Nineteenth Century", en Niels, Thulstrup, Theological Concepts in Kierkegaard, C.A. Reitzels, Copenhagen, 1980.

6. Aún cuando consideremos la categoría de Individuo en un sentido independiente de la crítica hacia Hegel, advertimos que Kierkegaard era un adversario de las determinaciones sociales; en su pensamiento solipsista, todo ello aparecía calificado como "la masa" y la peligrosa homogeneización de "lo singular".

7. Mi punto de vista, p.42. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1959.

8. Hegel, G.W.F., Lecciones sobre la filosofía, p. 56. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

inmediatas y se determina según lo universal"⁹. Para Kierkegaard el hombre es libre y real en la medida en que actúa como individuo, es decir, haciéndose a sí mismo de manera absoluta por su elección. En este sentido, el individuo es el que elige, o bien se determina a sí mismo en virtud de su propia elección. Kierkegaard se interesó por encontrar un principio de individuación que se hallara exclusivamente al interior del sujeto, y éste lo encuentra únicamente en el acto de la elección.

Otro aspecto de la crítica al concepto de realidad en Hegel puede observarse si ponemos el acento en el uso original que Kierkegaard hace de la categoría de existencia. La existencia es susceptible de entenderse bajo distintos aspectos. Como "subjetividad", la existencia es esa dimensión interior "infinitamente rica", y por lo mismo, irreductible a "lo exterior". Lo real es precisamente aquello que Hegel no reconocería como realidad¹⁰; una interioridad absolutamente particular, contingente y no objetivable.

En este punto, vale la pena detenernos en la influencia más importante que Kierkegaard recibe al elaborar su noción polémica existencia. Kierkegaard, que conoció con certeza el pensamiento de Friedrich Schelling, retoma la distinción de este último entre "filosofía negativa" y "filosofía positiva". La primera alude a aquello que se reduce al mundo de los conceptos o de las esencias. Es decir, para Schelling, de una esencia o idea sólo se puede llegar a otra; nunca a la existencia. El pensamiento conceptual jamás puede salir de sí mismo, pues se mueve dentro de un ámbito hipotético que no alcanza la existencia. Schelling consideró que la ontología de Hegel solamente pudo concebir el "ser posible" --conceptual-- y no al ente real que precede al pensar¹¹.

Kierkegaard afirma que la existencia es aquello que no puede conferirse ontológicamente a partir de la esencia, o bien, de un principio racional que se afirme como sujeto. La existencia precede al pensar y adquiere su "ser" únicamente en virtud de la elección, no de un principio especulativo (existir es elegir).

Ahora bien, una vez que hemos visto en términos generales el origen polémico de la filosofía de Kierkegaard, y cómo cabe ser

⁹ ibid., p.64

¹⁰ "El sentimiento, dice Hegel, es incapaz de un contenido espiritual...considerar el sentimiento en sí mismo es limitarse al punto de vista de la subjetividad particular...el capricho", ibid., p.52. Este mundo interior es lo único real que Kierkegaard reconoce; y es, a la vez, el contenido primario del término existencia.

¹¹ Sobre la influencia de Schelling en Kierkegaard, Cf., Wahl, Jean, Etudes Kierkegaardienes, p.428. Vrin, Paris, 1974

interpretada su exigencia de un retorno a lo concreto y no así, partir de un principio especulativo, vale la pena detenernos brevemente sobre la importancia del cristianismo para nuestro autor: tanto en lo que toca a su propuesta, como su sentido de crítica y sus influencias. En Mi punto de vista Kierkegaard señala que su propósito fundamental como autor religioso consiste en dar a conocer "cómo llegar a ser cristiano". La filosofía de Kierkegaard debe considerarse como una reflexión edificante, que busca decir una verdad práctica que transforme internamente a quien a ella se acerca. Ahora bien, su pensamiento cristiano se constituye como otra de las fuentes principales de su reflexión filosófica. Encontramos aquí también la importancia suprema del individuo. Dice Kierkegaard:

"Tenía plena conciencia, dice Kierkegaard, de que yo era un escritor religioso y que como tal me importaba 'el individuo'. Pensamiento en el que está contenida toda una filosofía de la vida y del mundo" (MV, p.42)

En su vínculo con el cristianismo, el individuo responde a la necesidad --mas subjetiva que meramente teórica-- de Kierkegaard de fincar la actividad religiosa en la interioridad; el individuo se realiza en su plenitud cuando se sitúa "ante Dios" únicamente en virtud de la fe. En este contexto, podemos notar el sentido polémico de su cristianismo: Kierkegaard opone una práctica religiosa vivencial --o existencial-- a toda forma de saber o de doctrina respecto a lo divino. El núcleo del cristianismo se halla en la fe, en la cual Kierkegaard veía, más que una creencia dogmática, la posibilidad de una vivencia que suponía el ir "más allá" de los límites de la razón, a través de la situación personal e íntima que implicaba el hallarse ante "la Paradoja Absoluta", es decir, ante lo incomprensible por antonomasia: Dios. Por ello, Kierkegaard negaba cualquier origen racional y cualquier explicación doctrinal respecto a la religión.

Por otra parte, el cristianismo de Kierkegaard, dentro de los márgenes históricos del pensamiento filosófico, debe enfocarse como parte de su permanente polémica contra el hegelianismo. En el Post Scriptum dice Kierkegaard:

"el cristianismo es la oposición mas radical hacia la especulación...el pensamiento especulativo ha transformado el cristianismo en una doctrina filosófica...el cristianismo no es una doctrina, sino una comunicación existencial que expresa una contradicción existencial" (PS, p.338)

Hegel interpreta el cristianismo no sólo como la forma superior que la religión puede alcanzar en el desarrollo histórico del espíritu, sino como una fase del desarrollo del Espíritu Absoluto

--momento en el que la Idea retorna a sí misma. En sentido general podemos decir que, en la medida en que la religión es vista como un momento del autoconocimiento del Espíritu, se convierte en la base de una teología especulativa, o finalmente, en un saber racional, no del hombre, sino del espíritu para sí mismo¹².

Respecto a las influencias de Kierkegaard en su pensamiento religioso hemos de decir primero que su orientación debe entenderse a partir de una educación luterana y un agustinismo que sirve de base para rescatar la interioridad y la consagración personal a Dios. En este sentido, Kierkegaard erige una crítica hacia la Iglesia establecida en Dinamarca, pues encuentra que es imposible, a través de una institución acercarse a Dios de manera auténtica --existencial. Sólo individualmente se puede existir ante Dios con la responsabilidad absoluta que un acto de esta índole obliga. Kierkegaard opone a la "cristiandad" --una mera institución, externa y ajena a la verdadera práctica religiosa-- el "cristianismo", en donde se da una relación directa con Dios en virtud de la elección absolutamente individual, por medio de ese acto singular que denominamos como la fe.

Respecto a las influencias teológico-filosóficas, las más sobresalientes son la del teólogo alemán Schleiermacher y la de G.E. Lessing. El primero considera que la religión es una condición espiritual en el hombre, y que se realiza a través de una vivencia subjetiva. Esta vivencia adquiere significado en la fe, que es un despertar de la conciencia que da origen a un sentimiento de dependencia en lo eterno. Así, la religiosidad se basa en la idea de que lo infinito debe ser sentido y vivido en lo finito. Kierkegaard, al acentuar la idea de vivencia subjetiva de la "Paradoja Absoluta", retoma elementos de Schleiermacher. Por otra parte, Kierkegaard reconoce explícitamente en Lessing, a aquél que funda la esencia de la religiosidad en la dimensión subjetiva. Dice Kierkegaard en el Post Scriptum:

"Lessing se encerró religiosamente en su propia subjetividad...no se permitió engañarse a sí mismo y convertirse en un pensador sistemático respecto a la religión ...Lessing entendió que él tenía una relación directa con Dios"(PS, p.61).

En términos generales, Kierkegaard erige, a través de su religiosidad como una vivencia interior, una crítica a todo aquello que no estuviese fundado en este enclaustramiento de la subjetividad.

¹² Cf. Hegel G.W.F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas, par.564. Juan Pablo; Editor, México, 1974.

Existen, ciertamente, otros aspectos de su pensamiento que no podemos mencionar aquí. Particularmente, nos hemos restringido a esa "intuición" original que tuvo -la existencia- y que no desarrollo ni sistemática ni conceptualmente, con el fin de señalar su importancia dentro de un contexto histórico y filosófico.

Como es sabido, tanto Heidegger, como Jaspers y Sartre se encargan de desarrollar posteriormente alguno u otro aspecto de las "intuiciones" que Kierkegaard mencionó por primera vez, pues su pensamiento no llega más lejos de expresar algunas ideas originales que él mismo se niega a desarrollar y a fundamentar con mayor sistematicidad. Es claro que, debido a su carencia de método y de rigor filosófico así como su postura extrema respecto a todo aquello a lo que dedicaba su atención, no se reconoce casi nunca --al menos, en alta voz-- su deuda para con él. Sartre, quien desarrolla toda una ontología de la temporalidad del "para sí" y una dialéctica de la nada, escribe "Este danés se siente acosado por los conceptos, por la historia, defiende su pelleja [...] se aferra a paradojas tiesas y vacías"¹³. Esta lectura es compartida por la mayoría de los existencialistas, quienes, no obstante, no vacilan en desarrollar lo que Kierkegaard generó. Sin embargo, Kierkegaard mismo se oponía a una exposición sistemática de su pensamiento en virtud de sus propias premisas. La forma de su pensamiento resulta tan consecuente con el contenido, que su lectura llega a desesperar a quienes se niegan, neciamente, a escuchar sus palabras: "la existencia es aquello de lo que no se puede hablar".

B) Aún cuando en la filosofía de Kierkegaard es difícil encontrar un centro temático, creemos que la noción de existencia constituye su más importante contribución filosófica. Es por ello que esta investigación tiene como finalidad el análisis de lo que Kierkegaard entendió por existencia.

En el Post Scriptum Kierkegaard comienza el párrafo titulado "Existencia y realidad" de la siguiente manera:

"La dificultad inherente a la existencia, que es la que enfrenta el individuo existente, nunca puede llegar a ser expresada en el lenguaje del pensamiento abstracto, y mucho menos, explicada. Ya que el pensamiento abstracto es sub specie aeterni, ignora lo concreto y lo temporal, el proceso existencial; la dificultad del individuo existente, que surge a raíz de ser una síntesis entre lo temporal y lo eterno, situado en la existencia"(PS, p.267)¹⁴

¹³. Citado por Bienvenu Gilles, "El puente de Langebro", en Iztapalapa, año 3 n.7, UAM, 1982.

¹⁴. "The difficulty that inheres in existence, with which the existing individual is confronted, is one that never really comes to expression in the language of abstract thought, much less receives an explanation. Because abstract thought is sub specie aeterni, it ignores the concrete and the temporal,

El análisis de la noción de existencia que llevaremos a cabo, puede comprenderse en torno a la comprensión de este párrafo,

1) primero, destacando las razones por las cuales la existencia resulta ser una "realidad" que escapa a toda determinación conceptual y, por lo mismo, puede calificarse únicamente como lo inefable. Esto nos lleva necesariamente a la única dimensión que Kierkegaard reconoce como "real" y que podemos denominar con la categoría de subjetividad.

2) segundo, analizando el contenido positivo de este término: la existencia como devenir --como movimiento--, lo cual supone la explicación de una peculiar relación que se da entre la elección y el tiempo. Todo ello, enmarcado dentro del contexto de la subjetividad.

3) tercero, a partir de la idea de hombre, que surge al vincular la temporalidad y la elección existencial, con una dimensión trascendente o espiritual. Esto significa la confluencia de dimensiones irreconciliables que dan origen a la contradictoria condición humana, en donde hallamos la posibilidad de la libertad y de la salvación.

A continuación, haremos una breve síntesis de nuestros tres capítulos:

CAPITULO I

La existencia se constituye como un predicado de lo humano que, en virtud de sus características propias (concreción, interioridad y movimiento), resulta ser una realidad a la cual no se puede llegar ni ontológica ni epistemológicamente a partir del pensamiento. En este sentido, surge un concepto polémico cuya finalidad consiste en levantar una crítica a toda visión de la realidad humana que proponga como primera vía de acceso la razón. Kierkegaard subraya el hecho de que la facticidad, la singularidad y la dinamicidad, atributos propios del "ser" del hombre, no pueden aprehenderse o "fijarse" por un principio mental. En su permanente oposición a cualquier determinación racional respecto a "lo real" --la existencia humana-- Kierkegaard llegará al extremo de afirmar que la existencia es aquello de lo cual no se puede hablar (conceptualizar), ya que todo hablar supone necesariamente una traducción de la existencia al mundo de la esencia.

Al negar el pensamiento teórico y conceptual como "punto de partida", Kierkegaard nos propone una alternativa: pensar desde la concreción y singularidad, desde la misma existencia que sólo es existiendo (deviniendo), es decir, desde un proceso temporal que debe considerarse siempre en un tiempo gerundio, en el sentido de que es una apertura indeterminada. Surge de esta suerte la categoría del "pensamiento concreto" o subjetivo, propio del "individuo existente". Se trata de reproducir en la actividad de la reflexión, la existencia misma, o bien,

the existential process, the predicament of the existing individual arising from his being a synthesis of the temporal and the eternal situated in existence"

el hecho de consistir en un proceso abierto. Se trata, en este sentido, de un pensamiento que involucra no solamente el intelecto, sino toda la subjetividad del existente, dimensión de lo interior a la que se reduce la existencia en Kierkegaard. El pensar concreto tórnase necesariamente en lo que Kierkegaard llamó "ética de la existencia", pues en la medida en que es actividad y compromiso para con uno mismo, es un acto de permanente elección (estar deviniendo). La elección existencial es la única "esencia" que determina definitivamente el existir.

CAPITULO II

Por ser elección, la existencia aparece como un proceso abierto e indeterminado, como una posibilidad de autotranscendencia constante. Esta caracterización se constituye como contenido de la idea de que "la existencia es devenir". El devenir debe comprenderse como un proceso que excluye la necesidad; un proceso contingente y temporal; y, finalmente, un proceso que tiene sentido únicamente en virtud de la elección existencial (el salto). Una compleja relación entre el tiempo, como "recipiente" de la existencia, y la decisión, da origen a la estructura temporal y ética de la misma; y a la vez, ya que se trata de procesos internos, a la posibilidad de comprender el significado que la vivencia subjetiva del tiempo y de la elección tienen para la existencia.

CAPITULO III

La existencia, empero, no es una pura precariedad que surge para desaparecer en el tiempo. Como finitud que es, se halla a la vez atravesada por un elemento de eternidad o por una dimensión no humana. Kierkegaard elabora una noción de hombre que le permitiera relacionar el proceso temporal con un elemento trascendente. El hombre es una síntesis entre lo eterno y el tiempo, entre la finitud y la posibilidad de alcanzar la eternidad --la salvación-- en virtud de la elección. En este sentido, la existencia se orienta permanentemente hacia el futuro, y este futuro constituirá a la vez una vivencia subjetiva del tiempo en el propio presente: la angustia. Solo en virtud de su ser espiritual el hombre tiene la vivencia de "lo futuro como lo posible" y, a la vez, "de lo futuro como libertad". De esta suerte, la elección y la temporalidad de la existencia dan origen a la posible libertad y salvación del hombre. Son estas, las consecuencias más lejanas que arroja el planteamiento de la existencia en Kierkegaard.

C) La dificultad de comprender el pensamiento de Kierkegaard surge a raíz de su propia postura "antifilosófica". No solamente por su extremo subjetivismo nos resulta difícil entender

su discurso, sino por su intención de querer expresar con el lenguaje, una interioridad --la existencia, en su dimensión subjetiva-- no conceptualizable. En la medida en que a través de su reflexión manifiesta la oposición a elaborar una filosofía conceptual, la forma del discurso aparece condicionada por el contenido. En ese sentido las palabras no pueden comunicar directamente lo que es la existencia, puesto que ésta no responde a un qué, sino a un quién. Como señala José Regueira¹⁵, en el discurso de Kierkegaard "las palabras nos colocan en el umbral de lo indecible". Un autor que se niega a usar el lenguaje como forma de comunicación, solamente puede utilizarlo para indicar o para exhibir las barreras del propio lenguaje. Kierkegaard mismo nos dice que su único método de exposición consiste en la "comunicación indirecta"¹⁶, es decir, a través de situaciones, símbolos y metáforas, no de conceptos. En este sentido, cualquier intento de penetrar en su pensamiento resulta peligroso, pues se trata, en todo caso, de intentar una interpretación de un pensamiento que resulta ser meramente aproximativo.

Otro tipo de dificultades aparecen cuando advertimos que, siendo un pensador esencialmente asistemático --por su mismo principio de oposición a la filosofía entendida como un sistema de la totalidad de la realidad--, resulta difícil estructurar cualquier problema y darle un determinado orden. Cuando leemos a Kierkegaard tenemos la impresión de que su discurso no es extensivo; sino que todas las premisas se concentran en un único punto, ofreciendo la ejemplificación, a nivel del lenguaje, de lo que sería una mónada leibniziana. En este sentido, podría partirse de cualquier ángulo y se llegaría a cualquier otro, o finalmente nunca se saldría del mismo.

Para el análisis de nuestro tema, hemos optado por partir --acaso, arbitrariamente-- del Concluding Unscientific Postscript. Kierkegaard escribió el Post Scriptum en el año de 1846, después de la producción de su "obra estética". Se trata de una obra en la cual expone por primera vez su punto de vista respecto a la religión cristiana. Esta obra, señala Kierkegaard, tiene como propósito fundamental el problema del "devenir cristiano", lo cual le lleva a comparar distintos puntos de vista respecto al cristianismo. Levando el cristianismo hacia una interiorización subjetiva a partir de la cual surge la "paradoja de la fe" (verdad subjetiva), Kierkegaard emprende sus ataques contra una teología especulativa y un saber doctrinal o dogmático, todo lo cual aparece ante sus ojos como meras apariencias o engaños respecto al auténtico cristianismo que él proclama.

¹⁵ En Existencia y verdad, alrededor de Kierkegaard, p.81.
Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1976.

¹⁶ Cf., MV, p.60

Como su nombre lo indica se trata de un Post Scriptum --a Las Migajas Filosóficas (1844), obra en la que expone teóricamente el problema de la fe, ejemplificado por la figura de Abraham en Temor y Temblor (1843)-- no científico, y en ese sentido, la obra es consecuente con su propio contenido de lucha contra el sistema, la razón deseosa de explicarlo todo; contra el reino de la luz y la inteligibilidad. Aún cuando el gran tema del Post Scriptum es el problema del "devenir cristiano", Kierkegaard no vacila en reflexionar "misceláneamente" --pues apenas hay rasgos de un desarrollo temático-- sobre varios problemas que toca literariamente --a través de "situaciones"-- en parte de su obra anterior.

Esta obra, empero, reviste capital importancia dentro del ámbito de la filosofía no tanto por su polémica religiosa, sino por otro hallazgo presupuesto en la misma reflexión sobre lo cristiano, a saber, la existencia. Como señala P. Lonning, "el concepto de existencia, acuñado por Kierkegaard, que iba a convertirse en su mas importante descubrimiento para el siglo XX, se expone y puede estudiarse casi de manera exhaustiva en ese único libro"¹⁷

Hemos utilizado igualmente El concepto de la angustia, obra escrita en el año de 1844 bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis. Aún cuando la mayor parte de los intérpretes de Kierkegaard parten del supuesto de que se trata de una obra que gira en torno a la problemática del pecado y la culpa cristiana, existe una lectura respecto al problema del tiempo y el devenir. Asimismo, una vez que decidimos abarcar igualmente el aspecto trascendente o espiritual de la existencia, no hay ningún otro escrito que aclare con mayor precisión la determinación afectiva y espiritual que surge a raíz del vínculo entre la elección y la estructura temporal de la existencia.

Finalmente, hemos utilizado la serie de ensayos --vertidos en un lenguaje literario, mas que filosófico-- de La Alternativa, obra escrita en el año de 1843 bajo el pseudónimo de Victor Eremita. En "El erotismo musical" Kierkegaard ejemplifica la pseudoexistencia estética --carente de elección-- y la contrapone a la auténtica existencia ética en "Ética y estética en la formación de la personalidad".

Es claro que, respecto a esta última obra, nos hemos limitado a sacar los elementos necesarios y convenientes a nuestro tema, en esa medida, hemos obviado otros aspectos, pues estas obras son susceptibles de analizarse desde varios puntos de vista.

El Post Scriptum es una obra que aún no ha sido traducida a nuestro idioma. La versión que hemos utilizado es la del inglés Walter Lowrie, quien se ha dedicado a traducir el corpus

17. Lonning, P. "Existence", en Concepts and Alternatives in Kierkegaard, p.158. C.A., Reitzels, Copenhagen, 1980. Para el desarrollo de nuestro tema, nos hemos restringido a los capítulos titulados: "Existence and reality" y "Theses Possibly or Actually attributable to Lessing".

kierkegaardiano a la lengua inglesa. Nos hemos tomado la libertad de traducir al español las transcripciones de esta obra. Asimismo, hemos traducido a los comentaradores que citamos, con el único fin de facilitar la lectura.

CAPITULO PRIMERO

1.1. SENTIDO EXTRACONCEPTUAL DE LA EXISTENCIA

"There is something which cannot
be thought, namely existence"

Kierkegaard

1.1.1. ESENCIA Y EXISTENCIA

La noción de existencia que Kierkegaard elabora en el Post-Scriptum, no solamente es susceptible de relacionarse con la distinción escolástica entre essentia y existentia, sino que, sin tomar en cuenta en alguna medida este antecedente, difícilmente puede llegarse a una comprensión cabal del significado absolutamente original que Kierkegaard le otorga. Por otro lado, él mismo nos obliga a advertir esta distinción, pues se expresa constantemente a través de la terminología propia de la escolástica como podemos ver por palabras tales como el esse y el posse o lo posible y lo lo actual. Por otra parte, si bien es cierto que todos estos términos se comprenden dentro de un horizonte conceptual que hunde sus raíces en las especulaciones filosófico-teológicas del pensamiento medieval, no significa esto que Kierkegaard se interese teóricamente por esos problemas. En realidad, tomando en cuenta el sentido altamente polémico de su discurso, veremos que a través de estas categorías, pretende revelarse contra la tradición filosófica que se fundamenta en la razón, tanto en el terreno del conocimiento, como en el campo de la ontología. Esta crítica ofrece varios ángulos y a la vez nos abre la posibilidad de comprender el sentido preciso que este concepto obtiene en su pensamiento. Como sucede en la génesis de una nueva categoría filosófica: ésta ha de adecuarse a los moldes existentes.

Teniendo presente que se trata de una categoría específicamente humana --la existencia, en su nueva acepción, no cabe asignarse por ejemplo a una piedra--¹, no salen sobrando algunas aclaraciones previas respecto a la distinción que esta tradición elaboró al debatirse en torno a los problemas especulativos de la esencia y la existencia, la finitud humana y la trascendencia divina, o bien, el problema ontológico que formuló San Anselmo con el fin de deducir la existencia de Dios de su perfección divina.

Etimológicamente, el vocablo latín existentia alude a aquello que "esta ahí", es decir, lo que está afuera o lo que se manifiesta fácticamente. Tanto la escolástica como Kierkegaard tienen presente esta significación originaria al elaborar una construcción

1. Y, dentro de lo humano, como veremos, la existencia tiene una connotación especial: refiérese a una cualidad que puede caracterizarse, en términos generales, como una determinada actitud.

que parta del término existencia. Siendo un pensamiento esencialmente cristiano, la tradición escolástica relaciona la ex-sistencia con la idea de criatura o ser finito, tomando en cuenta que éste, en su causa originaria, depende de otro; solo Dios es causa sui, no necesita de una causa que le preceda para existir. La dependencia de la existencia finita manifiesta los límites que el hombre, por su misma condición, no puede traspasar. A este significado retornaremos sólo en el análisis de la fundamentación trascendente de la existencia².

La existencia debe entenderse como un término especulativo cuya contrapartida se señala con la palabra esencia. Conservando elementos de la ontología griega --sobre todo, la de Platón y Aristóteles³-- el pensamiento medieval se concentra en el problema especulativo de "lo existente" y "lo ideal" en términos de esencia y existencia. De manera general, la esencia define lo que algo es partiendo de aquello que constituye las determinaciones sustanciales de un ente. Otra manera de decirlo es que la esencia responde al quid sit res (qué es). Mientras que la existencia, haciendo alusión a aquello que de hecho es, responde al an res sit (si la cosa es, i.e., si posee realidad). Lo que debemos retener para la ulterior distinción bajo la interpretación de Kierkegaard, es la idea general de que la esencia, en la medida en que expresa el "decir lo que es la cosa", nos remite a la posibilidad de una definición o conceptualización de la realidad, siendo lo real aquello que fuese susceptible de ser aprehendido por una vía intelectual. Por otro lado, la existencia, al ser aquello que es de hecho o que se manifiesta simplemente como un ser dado, ha de resultar por sí misma del todo punto inaprehensible, pues nos remite ontológicamente al mundo de lo particular y accidental.

Otra característica que debe tenerse presente en nuestro estudio sobre la existencia en Kierkegaard, surge precisamente del significado que este término posee en virtud de su raíz etimológica. Quien utiliza esta connotación expresamente es Santo Tomás de Aquino. Tomando elementos de la metafísica aristotélica, Santo Tomás le atribuye a la existencia propia de "la finitud" humana principalmente la característica de la

2. Cf., "La dimensión trascendente de la existencia", 3.1.

3. Para el dualismo platónico, como es sabido, es el mundo eidético (las ideas) el que fundamenta ontológicamente la realidad, que puede definirse como un mundo en permanente cambio y en una multiplicidad particular. Epistémicamente, solamente a través de las ideas, puede llegarse a un auténtico conocimiento de lo real. A la vez, en virtud de sus cualidades, éstas sólo son aprehensibles por el noús, la más alta expresión de la capacidad intelectual humana. Para Aristóteles, podemos saber qué es un ser sólo en la medida en que aprehendemos la ousía o forma sustancial del ser, lo cual se aprehende también con el intelecto.

En ambos casos, sin tomar en cuenta las grandes diferencias, tenemos por resultado que no puede hablarse de la existencia a menos que ésta sea de alguna manera inteligible y ésta sólo es inteligible a partir de aquello que le otorga el ser (eideia, ousia). En esta forma, el pensamiento metafísico griego pone las bases para las discusiones ulteriores de la relación entre esencia y existencia. Cf., Roussel A., "L'existence", Philosophie, notions et textes, Fernand Nathan, Paris, 1973.

actualidad (actualitas). El ser esse (el existir) consiste en una actualización de la potencia, es decir, en un acto y es este acto el que en algún sentido otorga a la existencia su realidad:

"esse denota un cierto acto, porque no se dice que una cosa sea por el hecho de que sea en potencia, sino por el hecho de que es en acto"⁴

El "ser en acto", o la facticidad de la existencia, como Kierkegaard llega a decir, es aquello por lo cual un ser posee realidad (ens). Lo real pues, dentro del pensamiento de Tomás de Aquino apunta más a la existencia que a la esencia. Se trata de otra manera de decir que el ens esse (existencia) al ser determinante respecto a la realidad de la finitud, posee un primado sobre el ens posse (esencia). A la vez, vale subrayar que bajo la caracterización de actualidad subyace la idea de acción y movimiento, connotaciones fundamentales para la cabal interpretación de la existencia humana en el pensamiento de nuestro autor.

Finalmente, hemos de considerar el binomio esencia-existencia en su caracterización moderna, es decir, como categorías que el pensamiento racionalista interpreta de manera particular.

Primero, decir que la realidad --objetiva o subjetiva-- es racional, implica que es susceptible de ser entendida o explicada conceptualmente. Esto supone, desde Parménides, la desvalorización de todo aquello que no sea completamente transparente al pensamiento racional. Parménides, como es sabido, denuncia el movimiento como lo no existente, lo no real. Ahora bien, en la época moderna, esta tendencia hacia la interpretación racional de la realidad, hace de la razón o de la conciencia pura, o del cogito cartesiano un principio fundamentador de lo existente.

Para Descartes el pensar tórnase en la condición necesaria de la existencia. En este sentido la existencia y la esencia --el pensar-- se relacionan como el fundamento ontológico con lo fundado. La existencia "finita" ha menester de un substrato que le otorgue el ser en cuanto ser creado --Dios, como la esencia--, mientras que sólo en Dios se da la posibilidad de que su esencia implique analíticamente su existencia.

Como es sabido, Spinoza fundamentó la realidad tanto metafísica como epistémicamente en el mundo de la esencia: para él, conocemos una cosa --en el grado de la intellectio-- en la medida en que tenemos conocimiento de su esencia. El mundo, en efecto, nos aparece en términos de temporalidad y contingencia, sin embargo, solo sub specie aeternitatis alcanzamos el verdadero conocimiento de "la esencia", es decir, lo intemporal; se trata de deducir el ser del mundo variable, de las leyes eternas, según

4. Santo Tomás, Contra Gentiles, 2,54. Citado por Copleston, Frederick., Historia de la Filosofía v.2, p.325. Editorial Ariel, México, 1983.

lo cual todo lo particular se ordena y acaece. Este acaecer esta regido por una necesidad absoluta. Spinoza vió en lo contingente, temporal y particular solo lo esencial y lo necesario. A la esencia --Dios, finalmente-- pertenece la existencia y "fuera de ella" - panteísmo no se da ser alguno, no hay realidad. No gratuitamente Kierkegaard tiene presente el principio racionalista que Spinoza formula en términos de la essentia involvit existentia, pues una de sus intenciones que subyacen al concepto de existencia, es romper esta implicación y vínculo entre ambos mundos: entre el ser fijo y el ser temporal (devenir); entre la identidad --que para Kierkegaard sera sólo un principio formal del pensamiento-- del pensar y la contingencia y multiplicidad propia de la realidad --la existencia.

Como veremos, el principal opositor de Kierkegaard es Hegel, pues éste último no solo vincula la esencia y la existencia, sino que la temporalidad, el devenir, o el aspecto histórico de la realidad, solo se entiende y se constituye como real por "la esencia" que se realiza a sí misma a través de todo ello⁵.

1.1.2. KIERKEGAARD: EL SER REAL Y EL SER IDEAL

Teniendo en mente este antecedente, podemos afirmar que hay en Kierkegaard una primacía de la existencia. Intentaremos comprender el sentido de esta primacía y el contexto en el cual aparece su nueva significación. La existencia, o al menos aquella aproximación a la que se refiere el Post Scriptum, debe entenderse en primera instancia a partir de su oposición a la filosofía racionalista. O bien, para hacer uso de nuestra distinción, la que parte de la esencia como condición de comprensión y fundamentación ontológica respecto a la existencia. Hemos de retener como un elemento fundamental de su pensamiento el rompimiento que lleva a cabo tajantemente entre esencia y existencia. Si pretendemos salvar a Kierkegaard de una arbitrariedad filosófica, debemos aclarar a qué se debe esta separación que llega a afirmarse como una tajante oposición entre dos mundos.

En una nota a pié de página de las Migajas Filosóficas Kierkegaard expone por única vez de manera clara y concisa las razones que encuentra necesarias para separar el mundo de la esencia del de la existencia. A la vez, hallamos en este mismo lugar, el

5. Es importante subrayar que no nos hemos propuesto por objetivo el análisis de la polémica de Kierkegaard hacia Hegel, pues nuestra investigación tiende más bien a develar cuáles serían los aspectos positivos de este nuevo uso del término existencia. Sin embargo, hemos de referirnos a Hegel varias veces, pues sólo así adquieren sentido, en gran parte, las reflexiones de Kierkegaard.

sentido que otorga a la distinción entre ambos términos: de una manera muy general, esta distinción tiene como finalidad señalar la imposibilidad de una aprehensión racional, teórica o intelectual respecto a la existencia. Todo ello, a través de la diferenciación entre "ser real" y "ser ideal" (esencia y existencia):

"Aquello que falta en Spinoza es una distinción entre el ser real y el ser ideal...en este terreno del ser real aquello que cuenta es la dialéctica de Hamlet: ser o no ser. Al ser real le son indiferentes todas las diferencias que determinan la esencia...es verdad que idealmente no es igual. Pero desde que hablo idealmente del ser, no hablo más del ser, sino de la esencia"(MP, p.79, el subrayado es nuestro)

Dejando para más adelante la característica más propia de la existencia (la decisión, expresada aquí en términos del "ser o no ser"), subrayemos por ahora la intención de distinguir entre "lo real" y "lo ideal". Kierkegaard nos dice que el hablar del ser (existente) es un "hablar ideal" lo cual nos coloca inmediatamente en el ámbito de la esencia, es decir, en un terreno en el cual ya no nos las habemos con la mera existencia o con aquello que se da de hecho, sino con el concepto de existencia. Bajo estos términos, se comprende la primera caracterización negativa --o polémica-- de la existencia como una realidad extraconceptual. El "hablar de la existencia" o bien el intento de conceptualizarla implica su necesaria anulación:

"El pensamiento abstracto puede considerar la realidad sólo al nulificarla, y esta nulificación de la realidad consiste en transformarla en posibilidad. Todo lo que se dice acerca de la realidad [la existencia] en lenguaje de abstracción y dentro de la esfera del pensamiento abstracto, se dice en verdad dentro de la esfera de lo posible"(PS, p.279)

Ahora bien, hay que considerar esta calificación del pensamiento qua abstracto. Este se reduce a tener un status meramente formal, o si se prefiere, a la idealidad que menciona Kierkegaard al hacer su distinción entre el ser real y el ser ideal. Relegado a la esfera de lo no existente, lo no real, el pensamiento abstracto no puede expresar la realidad en la que consiste la existencia, si no es en menoscabo de la misma⁶. Kierkegaard, bajo esta compleja manera de expresarse, lo que intenta es mostrar las consecuencias que surgirían al pretender elaborar un discurso teórico, conceptual o racional respecto a "lo real", que en este caso se reduce a la realidad humana en términos de la existencia. El existir, según las palabras más-arriba citadas, transcurre

6. En otra parte, con el fin de subrayar este proceso de nulificación de la realidad a través de una posible aprehensión racional, dice Kierkegaard: Aquello en que consiste la realidad no puede ser expresado en el lenguaje de abstracción...todo aquello que se dice acerca de la existencia anula la existencia misma (PS, p.278)

en un plano completamente distinto del pensar conceptual, e incluso, exige una manera de pensar que no guarda ninguna relación con la acepción del pensamiento como "ideal" y abstracto⁷. El "no poder hablar de la existencia" pone de manifiesto, por un lado, los límites de la aprehensión intelectual: si ésta quisiera referirse a la existencia, tendría necesariamente que formular el "concepto de existencia", es decir, una idealidad que niega a la existencia misma. La abstracción no puede "apropiarse" de la realidad más que convirtiéndola en posibilidad, en *ens posse*, pero al haber esta transformación, la existencia deja de ser tal para quedar relegada en el ámbito del pensamiento.

Tomando en cuenta la distinción escolástica que hemos mencionado con anterioridad, en Kierkegaard no existe pues, una respuesta orientada hacia el *qué* de la existencia. Responder a un *qué*, significa dar una definición, o bien, en términos metafísicos, significa decir algo acerca de la esencia o la determinación substancial de un ser. La existencia es precisamente aquella desnudez en la que se acusa ya una "desencialización" a partir de la separación entre ser real e ideal.

Antes de pasar a dar las razones (que nos darán a la vez el contenido de esta categoría) por las cuales Kierkegaard se opone a una posible comprensión racional, cabe advertir la importancia de la ruptura que lleva a cabo dentro de la tradición filosófica de la modernidad. Ya hemos dicho que Kierkegaard menciona a Spinoza al hacer la distinción entre ser real y ser ideal. Para el primero la concepción subyacente al racionalismo, en la cual la esencia implica la existencia (*essentia involvit existentia*) no tiene sentido si por existencia se entiende la realidad humana: esta no es *intelligere*, ni puede ser, por lo mismo, aprehendida o deducida racionalmente. De esta suerte, en una primera aproximación la existencia nos aparece ya perfilada en un dominio que escapa a la objetivización, a la reducción conceptual o de la esencia⁸. La existencia, lo real, no podrá de ninguna manera tener un punto de partida en la esencia. Veremos posteriormente, al adentrarnos al concepto de devenir, que esta visión supone a la vez una crítica a la categoría de necesidad, a partir de la cual la "implicación" ontológica desemboca en un determinismo que Kierkegaard va a rechazar al afirmar, como la

7. Kierkegaard no niega de ninguna manera la capacidad intelectual del hombre. Sus afirmaciones respecto al "no poder pensar la existencia" hay que entenderlas siempre bajo la crítica a la filosofía de esquema racional. El hombre mismo es precisamente aquello que escapa a este "querer explicarlo todo". Kierkegaard propone otra manera de pensar a partir de la propia existencia, que vendría a ser el pensamiento determinado por una subjetividad radical ("pensar concreto" o "subjetivo"). Sobre esta determinación y opción respecto al pensamiento, nos extendaremos más adelante. Cf., "El pensar subjetivo y objetivo", 1.2.1.

8. Más adelante veremos otro sentido de la crítica de Kierkegaard contra el pensamiento calificado de "objetivo" o teórico. Kierkegaard es el primero en afirmar la irreducibilidad de lo subjetivo a través del término existencia.

nueva "esencia" del ser real, la alternativa entre ser o no ser, la elección ética⁹, bajo la forma de un indeterminismo radical.

1.1.3. EXISTENCIA: SINGULARIDAD Y CONCRECION

"It was time to exclude philosophy from the realm of existence"

P. Lonning

Una de las razones más importantes para negar la posibilidad de una aprehensión intelectual (o teórica) respecto a la existencia, consiste en que, precisamente, no se trata de la existencia (el concepto) sino de las existencias particulares. La categoría de lo singular, imprescindible para una ulterior comprensión de la dimensión subjetiva del hombre, que es aquella a la que se reduce el ámbito que abarca esta categoría, aparece como una primera razón para fundamentar la carencia de expresión conceptual.

Es de aceptación general que sobre lo absolutamente singular no se pueda hablar, pues todo "hablar" (conceptualizar) implica, en este sentido, un proceso de universalización, una subsunción en la cual necesariamente se pierde lo particular en sí mismo. Hablando de la existencia en términos de "lo particular", afirma Kierkegaard que es aquello que no puede ser pensado, pues el pensamiento dirige su atención necesariamente a lo universal. Por otro lado, respecto a la distinción entre lo universal y lo particular, siempre encontramos en el Post Scriptum afirmaciones tales como el decir que "lo universal" no existe; sólo lo particular tiene "realidad" o existencia. No pretende, con estas afirmaciones, adentrarse teóricamente en la problemática medieval de los universales. Si bien es cierto que su posición cabe comprenderse bajo un nominalismo, sus fines hay que entenderlos dentro del contexto del significado de la existencia. Hay que advertir, para una cabal interpretación de su pensamiento que, al referirse a la existencia en términos de "lo particular" habla, por ejemplo, de la carencia de realidad de las ideas platónicas. A su juicio, se trata de entidades universales puramente abstractas y formales, a partir de las cuales no puede nunca determinarse o llegarse a la realidad. La mención a Platón manifiesta su oposición contra aquella postura que pretende una determinación ontológica de la realidad a partir de una idea (o "esencia") como principio, es decir, expresa su rompimiento entre esencia y existencia:

9. Cf., "El ser y el devenir", 2.1.2.

"Un ser humano que existe de manera particular, ciertamente, no es una idea, y su existencia es necesariamente algo absolutamente distinto de la existencia conceptual que tiene una idea" (PS, p.293)

La existencia, dice Kierkegaard en seguida, separa el pensamiento de la realidad, rompiendo de esta suerte su "unidad ideal".

No podemos dejar pasar el hecho de que gran parte del sentido de estas afirmaciones y otras por el estilo se entienden a partir de la polémica contra del idealismo especulativo de Hegel; es a éste a quien Kierkegaard se refiere concretamente al negar la posibilidad de que lo conceptual tenga realidad. Para Kierkegaard el producto del pensamiento es antes que otra cosa una entidad abstracta, cuyas leyes últimas o principios pueden comprenderse bajo el principio de identidad, considerándolo en un sentido meramente formal, es decir, exento de realidad. La aprehensión intelectual o "especulativa" como dice varias veces sin aclarar sus referencias, no sale nunca de los límites del pensamiento, es decir, no puede llegar, ya no se diga a hablar sobre la existencia, sino a conferirle ontológicamente. Como señala Max Bense:

"Para Kierkegaard el pensamiento se encuentra en un proceso ininterrumpido de creciente diferenciación con respecto a la existencia"¹⁰

Kierkegaard siempre va a sostener que, si hablamos en términos de pensar como aprehensión meramente intelectual, no podemos sino subrayar el abismo ontológico que se abre entre ambos mundos: el pensamiento no solamente queda relegado a segundo plano, sino que se interpreta como una entidad abstracta en el sentido de lo irreal (idealidad), y que, de ninguna manera puede alcanzar la realidad, es decir, no puede franquear sus límites teóricos¹¹.

Ahora bien, si tenemos presente la distinción-identificación hegeliana entre ser y pensar, las palabras de Kierkegaard no resultan tan carentes de significado:

"el pensamiento puro es meramente hipotético... una hipótesis fantástica. La victoria triunfante del pensamiento puro, dice que el pensamiento y el ser son uno pero ¿porqué confundir la validez del pensamiento con la realidad? Un pensamiento válido es una posibilidad, y toda cuestión ulterior como aquella que indaga sobre la realidad del pensamiento, debe ser considerada como irrelevante" (PS, p. 292, el subrayado es nuestro)

10. Bense, Max, Hegel y Kierkegaard, p.12, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1967.

11. Kierkegaard se halla influido, en este aspecto de su pensamiento, por F. Schelling, quien, como hemos dicho con anterioridad (Cf. "Introducción") sostiene que de una esencia o idea sólo se puede llegar a otra; nunca a la existencia.

Más adelante, al mencionar de nuevo el status propio de las ideas platónicas, Kierkegaard sostiene que a estas "realidades" no les corresponde sino una "realidad conceptual", es decir, mental ológica, como a veces llama al pensamiento, teniendo presente la ontología lógica de Hegel. Por ende, la separación entre estos dos terrenos constituye la base (como puede desprenderse de sus propias palabras) para la crítica a la filosofía especulativa:

"El pensamiento especulativo intenta invariablemente abarcar en su propio dominio lo real, asegurándonos que todo aquello que es pensado es real, que el pensamiento, incluso, no solamente es capaz de pensar lo real, sino de conferirlo" (PS, p.283)

Kierkegaard comprende la identidad entre el pensar y el ser únicamente como una identificación arbitraria entre lógica y ontología. El procedimiento del pensar especulativo tiene la pretensión de "crear objetos", es decir, Hegel no solamente parte del pensamiento para la posible aprehensión epistémica de la realidad, sino que pretende conferir esta última ontológicamente a partir de un principio del pensamiento. Para Kierkegaard, semejante empresa representa únicamente una confusión entre lo real y lo ideal; entre la esencia y la existencia.

Vale tener presente en este momento que Kierkegaard nunca problematiza sistemática u ordenadamente. Su misma posición respecto a la filosofía le obliga a rechazar de principio una argumentación ordenada. Sin embargo, a través de sus aseveraciones, muchas veces carentes de una rigurosa fundamentación, podemos reconocer la "esencia" de la polémica contra Hegel: si lo real --el existente absolutamente singular-- fuese ontológica, y, a la vez, lógicamente, conferido por el pensamiento no podría darse una autodeterminación del sujeto respecto a sí mismo. Lo real no sería sino parte de lo racional o conceptual. Como veremos en otra parte, la existencia, bajo el supuesto de la singularidad, no se entiende más que como una posible autodeterminación que se afirmará a través de la decisión absolutamente individual. Es esta la intención última a la que Kierkegaard pretende llegar con su separación entre esencia y existencia.

De esta suerte, la realidad extraconceptual, o la imposibilidad de someter la existencia al mundo conceptual, aparece justificada en primera instancia a partir de la categoría de la singularidad, que, sólo en el contexto de la decisión, aparece contextualizada bajo la subjetividad, dando origen al término de "individuo". Negar la unidad entre el pensamiento y el ser conlleva reconocer una irreductible singularidad. La existencia corresponde al individuo (lo particular, en términos teóricos) que se halla fuera de la esfera conceptual.

De nuevo, nos encontramos aquí con el rechazo hacia una posible inteligibilidad de la existencia. El pensamiento no puede sino captar lo universalizable, y a ello precisamente se opone la existencia en términos de lo particular:

"...la existencia es siempre la de alguien particular; sólo el hombre en general tiene una existencia mental, lo cual es lo mismo que decir que esa entidad no existe en ningún sentido. La existencia es siempre particular, lo abstracto no existe."(PS, p.294)

Por otra parte, la concreción alude también al ideal de Kierkegaard de convertir la existencia en una realidad irreductible al pensamiento. Kierkegaard habla varias veces en el Post-Scriptum sobre "lo abstracto" y "lo concreto" sin mayores aclaraciones. Como veremos, el "ser abstracto" denota primordialmente una actitud filosófica que Kierkegaard rechaza por encontrarla inauténtica desde el punto de vista de la existencia. Sin embargo, lo abstracto también se refiere a otro aspecto del pensamiento conceptual: bajo esa determinación, éste es visto como un mero proceso de homogeneización o de eliminación de las diferencias:

"Las dificultades inherentes a la existencia nunca logran expresarse en un lenguaje abstracto"(PS, p.268)

La concreción es, en cierta medida, un sinónimo de singularidad. Ambos términos nos remiten al mundo de las diferencias cualitativas que Kierkegaard insiste en subrayar siempre, aún cuando se refiera a distintos campos de interés. Si consideramos la connotación aristotélica del término concreción, el mundo de lo concreto se identifica con lo singular, lo único, mientras que lo abstracto se identifica con lo genérico y universal. Tomando en cuenta esta significación, originaria del pensamiento griego, la irreductibilidad de la existencia a la expresión conceptual quizá vaya mucho más allá de ser una pura oposición al pensamiento de esquema racionalista (expresado en términos de esencia-existencia, o realidad-idealidad). En Kierkegaard se acusa una exigencia de salvar y revalorar el mundo de lo meramente cualitativo. Más adelante, veremos expresada esta exigencia a través de la categoría de "el salto". Sin adentrarnos en el contenido teórico de este concepto, podemos decir por ahora que todo salto es un rompimiento cualitativo, un corte que se lleva en una determinada continuidad. Todo salto imprime a la existencia un "cambio cualitativo", dice Kierkegaard en El concepto de la angustia, y por lo mismo, la vuelve única, absolutamente singular. Igualmente, la idea de la decisión existencial --que analizaremos posteriormente-- planteada en términos de un aut aut, manifiesta una preferencia por lo cualitativo, mientras que toda reconciliación o síntesis mediadora, será considerada por Kierkegaard como "homogeneización" o como supeditación a criterios cuantitativos. La valoración de lo

cualitativo se expresa igualmente en la diferencia absoluta entre lo divino y lo humano: el "estar ante Dios" supone la apertura de un abismo, en el cual el individuo toma conciencia de su nulidad frente a esta realidad no sólo trascendente, sino radicalmente distinta. Es esta la "diferencia cualitativa" entre el hombre y Dios.

Sin ir tan lejos, lo cualitativo es, en pocas palabras, el nódulo de la existencia humana, y en esta aseveración ya tenemos de manera precisa el sentido que posee este paradójico concepto: se trata, de existencias particulares, y sólo en virtud de ellas se justifica la intención de salvar lo cualitativo. Como señala Max Bense, frente a las tendencias filosóficas de "lo cuantitativo" que buscan "unificar", armonizar o sintetizar diferencias,

"Kierkegaard quiere reducir cada cosa a sí misma. Y lo que en cada existencia es solo sí mismo, persona individual...existencia sólo especial, no generalizable, eso es la existencia por antonomasia"¹²

Ahora bien, lo que nos interesa dejar claro, por el momento, es que esta "cualidad" de la existencia que se constituye como ingrediente esencial de lo singular, se acusa primero como la expresión más teórica de aquella realidad en la cual tiene puesta la mirada nuestro autor. En el capítulo que lleva por título "La Existencia y la realidad"¹³, Kierkegaard hace referencia varias veces a la imposibilidad de expresar, en términos del "lenguaje abstracto", aquello que corresponde a "las dificultades [lo cualitativo] inherentes a la existencia":

"Las dificultades inherentes a la existencia nunca alcanzan a expresarse en términos de abstracción...el carácter del pensamiento abstracto resulta sobre todo cuestionable con los problemas existenciales, mismos que el pensamiento explica sólo eliminándolos"(PS, p.267, el subrayado es nuestro).

Cada vez encontraremos las razones que impiden la irreductibilidad de la existencia a un lenguaje conceptual de una manera más precisa y concreta. Como podemos ver en las líneas que hemos transcrito, se trata de "dificultades" a las que se enfrenta un sujeto concreto. ¿Cómo expresar las dificultades a las cuales se enfrenta el existente, en un lenguaje conceptual?. Como veremos, la expresión de la existencia (y sus "dificultades" o ser cualitativo) encontrará una reflexión adecuada para dirigirse hacia su realidad singular e inaprehensible (el pensador existencial o concreto). Sin embargo, desde ahora podemos subrayar el hecho de que se trata de "problemas" a los cuales se enfrenta el individuo en su situación dada, en su ser de hecho. Por ello, la "explicación

12. op. cit., p.14-15

13. CF., Post Scriptum, "Part II, chap. III"

teórica" es a-significativa si de lo que se trata es de poner atención a los problemas existenciales.

Para ver el sentido polémico de estas palabras, dentro del contexto filosófico, podemos decir que los problemas de la existencia que repelen todo posible teorizar, obligan a excluir de la filosofía a la existencia misma, entendiendo por la primera una tarea teórica y meramente intelectual. La filosofía especulativa, como hemos visto, no puede rebasar sus márgenes hipotéticos; es decir, por principio, no puede "ilegar" a la existencia. Esta crítica a la filosofía queda expresada de manera más clara en la siguiente afirmación, en la cual Kierkegaard contrapone "el concepto de inmortalidad", o bien, su posibilidad de ser un concepto demonstrable, a la realidad de la inmortalidad para un individuo singular:

"El pensamiento abstracto sólo explica la inmortalidad en general...mientras tanto, el sujeto existente se pregunta por la posibilidad de su inmortalidad. Esto, que constituye el problema en verdad, el pensamiento abstracto no se preocupa por inquirir" (PS, p.155)

Más adelante veremos cómo esta polémica tiene su razón de ser en una franca oposición hacia la consideración objetiva o positiva --científica-- de lo humano. Kierkegaard se opone de distintas maneras a las pretensiones de un afán de conocimiento omniabarcante del hombre. Esta oposición se entiende también a partir del significado de la existencia en su determinación de "pensar concreto", donde resulta manifiesto el porqué de la gratuidad del conocimiento teórico o intelectual.

Por el momento, las reflexiones de Kierkegaard sobre la existencia hay que entenderlas a partir de una orientación hacia lo singular. La existencia es siempre la de alguien (y es siempre en proceso, como veremos posteriormente). El sentido genérico y universal a lo que lleva, es precisamente a nulificar esta singularidad. Por ello, ningún concepto se adecúa a esta nueva realidad que, de alguna manera, tiene cabida en el discurso filosófico.

No hay aquí, por lo mismo, una respuesta al quid sit res de la cosa. Preguntar por la esencia, o hacer de la existencia un problema teórico es una contradicción, o mas bien, conllevaría una nulificación de aquello que supuestamente se aprehende. Como señala P. Lonning:

"Un preguntar por la esencia tiende a integrar la singularidad de lo que se observa en una inteligibilidad omniabarcante, mientras que un preguntar por la

existencia se traduce como un preguntar por la realidad de un objeto singular, aparte de cualquier contexto de conceptualización general"¹⁴

Antes de introducirnos en la dimensión de la existencia --la subjetividad--, a partir de la cual adquieren un contenido concreto lo que ahora solo hemos mencionado como "dificultades" (con el fin de resaltar el carácter cualitativo y singular de la existencia), algo hemos de decir respecto a la determinación fáctica de la existencia, pues aquello a lo cual se enfrenta el individuo no solamente surge a raíz de la singularidad, sino también en virtud de su propio dinamismo o movimiento interno.

1.1.4. LA EXISTENCIA COMO ACTUALIDAD

La inefabilidad de la existencia aparece, en efecto, como una consecuencia de la propia singularidad y concreción, que Kierkegaard busca como objeto de su "discurso" extraconceptual. Sin embargo, existe acaso una razón más importante que le lleva a afirmar su determinación irreductible a cualquier posible "fijación" conceptual. No en balde hemos introducido el término "fijar" al hacer referencia a una característica que Kierkegaard encuentra como propia en el "momento" de la aprehensión que se realiza en todo acto de conocimiento.

En este apartado tenemos como fin introducir la característica más particular de la existencia, a saber, el movimiento, tomando en cuenta que se trata de una categoría que alude al tiempo de una manera específica. Siendo ésta una noción metafísica que Kierkegaard utiliza dentro de muy diversos contextos y bajo diversos fines, hemos optado por comenzar su análisis a partir de la relación que la idea de devenir guarda con el pensamiento. Situados dentro de este contexto, aparece la existencia en términos de lo real o lo actual, mientras que el pensamiento aparece bajo el signo de "lo posible". El movimiento consiste en una nueva razón que justifica que la existencia sea una realidad extraconceptual, lo cual es manifiesto al hablar de una imposible reducción de lo actual a lo posible en todo acto intelectual de conocimiento:

"El conocimiento consiste en trasladar lo real a la esfera de lo posible...el pensamiento elimina la existencia del ámbito de lo real al anular su actualidad, al trasladarla a la esfera de lo posible"(PS, p.281)

Kierkegaard comprende el conocer como un acto a través del cual lo actual (la existencia) se transforma en lo posible, o bien el ser esse deja de ser tal para

14. P. Lonning, "Existence", en Concepts and alternatives in Kierkegaard, C.A. Reitzels, Copenhagen, 1980.

convertirse en un ser posse. En este acto se "anula" lo que de fáctico tiene la existencia, o bien, su irse dando en el tiempo.

Así, la actualidad de la existencia debe entenderse en primera instancia dentro de la perspectiva de la connotación aristotélica, que nos remite a la idea de movimiento en términos de "llegar a ser" (devenir)¹⁵. Bajo el signo de lo actual, la existencia no sólo aparece entonces como una realidad dinámica sino que nos muestra su irreductibilidad en todo acto de comprensión:

"El principio del intelecto dice que ninguna realidad puede ser comprendida o pensada hasta que el esse ha sido resuelto en un posse" (PS, p.293)

Es decir, hasta que el ser actual deja de ser tal para convertirse en un concepto, y en ese momento, pierde su "esencial" dinamismo. El hablar sobre la existencia en términos del esse y su transformación en ser posse, tiene como consecuencia el que ésta posea una preeminencia valorativa respecto al pensamiento, que es meramente formal y "fijo". Del pensar, como vimos anteriormente, no pueden derivarse conclusiones respecto al existir, ni epistémica ni ontológicamente. Toda intención cuyo punto de partida sea el pensamiento, no hace sino trasladar el esse al posse, es decir, anular la actualidad o el movimiento de la existencia. Al presentar la existencia bajo el aspecto de actualidad, no solamente nos manifiesta Kierkegaard su necesidad de determinarla como un proceso temporal --lo actual, como tal, es un irse dando en el tiempo, un ir transcurriendo-- sino su oposición a un racionalismo que parta del ser posse, cuyas pretensiones de llegar a la existencia no llegan más allá de ser intentos teóricos, y cuyas afirmaciones respecto a lo real no rebasan la esfera de lo posible:

"Si el pensamiento pudiera otorgar realidad en el sentido de actualidad y no una mera validez en el sentido de posibilidad, tendría entonces también la capacidad de eliminar la existencia" (PS, p.295)

Ahora bien ¿por qué no poder "hablar" del ser en movimiento? La respuesta a esta pregunta nos permite traer a luz uno de los elementos intrínsecos al devenir en el que consiste la existencia, a saber el tiempo. No es el momento de analizar la existencia en su temporalidad, sin embargo, en esta primera aproximación ya comenzamos a ver la acuñación original de esta categoría cuyas raíces se remontan a las especulaciones escolásticas. Quizá la manera más fácil de acercarnos a las intenciones de Kierkegaard a este respecto sea a través de la confrontación entre ser sub specie aeternitatis (el pensamiento) y ser en movimiento:

15. Para Aristóteles, lo actual es "aquello que surge y sigue de la potencialidad o capacidad de ser". P. Lonning, op. cit., p.112. Kierkegaard con el fin de introducir la dinamicidad propia del ser existente, retoma la idea de "llegar a ser" o devenir; al menos esta connotación tiene presente al hablar de la existencia en términos de actualidad.

"Es imposible concebir la existencia sin movimiento y el movimiento no puede ser concebido sub specie aeternitatis" (PS, p.274)

La expresión pertenece a la Ética de Spinoza¹⁶, donde, bajo la distinción de tres estados de conocimiento, se excluye del último el elemento temporal. No en balde Kierkegaard, al querer expresar la oposición en la que se encuentra la existencia en términos de devenir, respecto al pensamiento intelectual, alude a esta determinación spinozista, pues lo que le interesa resaltar es precisamente la exclusión de lo temporal en la esfera del ser "ideal", misma que significa la exclusión de la existencia en el pensamiento, pues la existencia consiste en ser un proceso, un movimiento cuyo "recipiente" es el tiempo¹⁷.

Por otra parte, cuando Kierkegaard habla del pensamiento en términos de lo eterno no hay que entender por ello una connotación de trascendencia (religiosa), sino más bien, aquel rechazo muy ad hoc a sus intenciones, hacia la función "fijadora" o "sistematizadora" que él encuentra, sobre todo, como elemento propio de la filosofía moderna. El pensamiento, en este sentido, tiene por función reducir la realidad a esquemas (i.e., la existencia humana); estos ordenamientos los ve como meras barreras que, si bien pretenden "hablar del ser", a lo más que se acercan es a traducirlo a sus propios términos: "fijar" el movimiento.

En este sentido, cuando Kierkegaard se opone a todo intento de conceptualización de la existencia entendida en términos de actualidad, sus intenciones van dirigidas, al menos en parte, contra "el afán de sistema", cuyo mayor exponente encuentra en Hegel. Hay que tener claro que Kierkegaard no se opone al sistema hegeliano por razones teóricas de contenido; lo que le molesta es la concepción que subyace a la idea de sistema: la realidad es susceptible no sólo de ser ordenada sistemáticamente, sino que esto implica su posible racionalidad, entendiendo por este último término la posibilidad de partir de un principio (intelectual) para ordenar lo real, siendo lo real, para nuestro autor, aquello que se da en el tiempo de manera contingente. Dejemos la contingencia para más adelante, pero retengamos la oposición entre existencia y sistema. Esta oposición aparece expresamente subrayada por Kierkegaard en el "Attributable to Lessing" del Post Scriptum.

16. Ética, V, prop. XXIX-XXXI, donde Spinoza se refiere concretamente a "lo eterno" propio de la mente humana: "estamos convencidos de que la mente es eterna en tanto que concibe cosa bajo la especie de la eternidad" (sub specie aeternitatis); Cf. Copleston, Historia de la filosofía, v.IV, editorial Ariel, México 1983.

17. Sobre la determinación temporal de la existencia, como constitutivo del movimiento, y su intrínseca relación con la decisión (la decisión es el principio de estructuración de la propia temporalidad), nos extenderemos de lleno en la segunda parte de este trabajo. Por el momento, nuestro interés consiste en señalar las consecuencias que se extraen al decir que la existencia resulta inefable, en virtud de su dinamicidad.

Un sistema de la existencia resulta del todo imposible, pues esto correspondería a querer vincular el movimiento como un proceso abierto, con categorías y con ordenamientos que deben restringirse a "la esfera bien cerrada" del pensamiento.

La existencia consiste en una actualidad, en un ser que está deviniendo, mientras que el sistema es ex post facto, es decir, sobre aquello que de hecho, ha concluido. El pensar sistemático no puede reproducir el proceso temporal, a menos que lo traduzca a los términos sub specie aeternis. Con esto, empezamos ya a introducir elementos que cobrarán significado en el análisis de la relación entre tiempo y la decisión, es decir, los componentes de la idea de devenir.

El término actualidad nos remite, por el momento, a una apertura que no puede pretender ningún saber concluido sobre su propia realidad. Fijemos la mirada en la relación de actualidad y la aprehensión teórica como un acto ex post facto. Este último término permite a Kierkegaard relacionar la idea de "finalidad" o "completitud" con la esfera de lo posible que hemos mencionado; mientras tanto, la existencia es un perpetuo devenir, en virtud de lo cual aparece siempre como una incompletitud o un proceso abierto. De esta suerte, el sistema aprehende aquello que es susceptible de alcanzar un fin, lo cual es lo mismo que hablar de una realidad ex post facto:

"Sistema y finalidad se corresponden mutuamente, mientras tanto, la existencia es precisamente lo opuesto a la finalidad" (PS, p.107, el subrayado es nuestro)

Y más adelante señala:

"En el instante en el que una existencia particular ha sido relegada al pasado, decimos que es una existencia completa, pues ha adquirido finalidad y por lo mismo, es susceptible de una aprehensión sistemática...sin embargo, quienquiera que se comprenda como un individuo existente, no puede alcanzar esta finalidad propia del pensamiento sistemático" (PS, p.108)

El perpetuo devenir, razón por la cual la existencia queda imposibilitada de alcanzar esa completitud propia del pensamiento, adquiere su significado a partir de la decisión que, en este contexto, se expresa como una "lucha continua hacia una meta". Respecto a esta idea, que analizaremos en el capítulo segundo, cabe subrayar por el momento que es precisamente la que lleva a Kierkegaard a hablar de la existencia como una dinamicidad opuesta al pensamiento. Como señala correctamente Roussel en su ensayo sobre la existencia,

Un sistema de la existencia resulta del todo imposible, pues esto correspondería a querer vincular el movimiento como un proceso abierto, con categorías y con ordenamientos que deben restringirse a "la esfera bien cerrada" del pensamiento.

La existencia consiste en una actualidad, en un ser que está deviniendo, mientras que el sistema es ex post facto, es decir, sobre aquello que de hecho, ha concluido. El pensar sistemático no puede reproducir el proceso temporal, a menos que lo traduzca a los términos sub specie aeternis. Con esto, empezamos ya a introducir elementos que cobrarán significado en el análisis de la relación entre tiempo y la decisión, es decir, los componentes de la idea de devenir.

El término actualidad nos remite, por el momento, a una apertura que no puede pretender ningún saber concluido sobre su propia realidad. Fijemos la mirada en la relación de actualidad y la aprehensión teórica como un acto ex post facto. Este último término permite a Kierkegaard relacionar la idea de "finalidad" o "completitud" con la esfera de lo posible que hemos mencionado; mientras tanto, la existencia es un perpetuo devenir, en virtud de lo cual aparece siempre como una incompletitud o un proceso abierto. De esta suerte, el sistema aprehende aquello que es susceptible de alcanzar un fin, lo cual es lo mismo que hablar de una realidad ex post facto:

"Sistema y finalidad se corresponden mutuamente, mientras tanto, la existencia es precisamente lo opuesto a la finalidad" (PS, p.107, el subrayado es nuestro)

Y más adelante señala:

"En el instante en el que una existencia particular ha sido relegada al pasado, decimos que es una existencia completa, pues ha adquirido finalidad y por lo mismo, es susceptible de una aprehensión sistemática...sin embargo, quienquiera que se comprenda como un individuo existente, no puede alcanzar esta finalidad propia del pensamiento sistemático" (PS, p.108)

El perpetuo devenir, razón por la cual la existencia queda imposibilitada de alcanzar esa completitud propia del pensamiento, adquiere su significado a partir de la decisión que, en este contexto, se expresa como una "lucha continua hacia una meta". Respecto a esta idea, que analizaremos en el capítulo segundo, cabe subrayar por el momento que es precisamente la que lleva a Kierkegaard a hablar de la existencia como una dinamicidad opuesta al pensamiento. Como señala correctamente Roussel en su ensayo sobre la existencia,

"Kierkegaard dice en principio que se da en lo real más de aquello que podríamos inmovilizar dentro de un sistema de definiciones dadas de una vez por todas"¹⁸

Hasta aquí hemos podido caer en la cuenta de la tajante separación que Kierkegaard realiza entre el mundo del devenir y el mundo de la esencia (o esse, o sistema, o posibilidad). Ahora bien, al hablar de la imposibilidad de introducir categorías lógicas en el mundo del devenir, sabemos que se refiere concretamente al elemento dialéctico, originario de la lógica hegeliana. Para Kierkegaard sólo puede haber una lógica del pensamiento y esta caracterizada, como ya hemos dicho, bajo el principio de identidad. A este punto volveremos más adelante.

De esta suerte, lo inefable, que desde un principio aparece como una consecuencia de la existencia, se halla ahora fuertemente ligado a la condición temporal de la misma:

"Ocurre con la existencia como con el movimiento: es muy difícil tratar con ella. Si los pienso, los suprimo, y por lo tanto, no los pienso. Así, es correcto decir que hay algo que no se deja pensar, a saber, la existencia. Pero entonces la dificultad subsiste, pues como quiera que el que piensa existe, la existencia se encuentra afirmada al mismo tiempo que el pensamiento" (PS, p.206)

Resulta importante hacer hincapié en la alternativa que Kierkegaard abre respecto a la relación pensamiento-existencia. Kierkegaard mismo nos obliga a dar este paso cuando menciona que el pensamiento debe verse en función de la misma existencia (que es lo mismo que decir que la existencia determina la esencia). Hemos mencionado más arriba que el pensamiento, en su acepción de "abstracto", no puede expresar "las dificultades correspondientes a la propia existencia" (el ser cualitativo). Cuando Kierkegaard introduce el movimiento, estas dificultades aparecen en íntima vinculación con el mismo, pues no son sino el reflejo de la situación subjetiva del existente que se halla en un proceso abierto e indeterminado. La existencia y el tiempo se encuentran afirmadas "al mismo tiempo", ya que el que piensa está existiendo mientras piensa, lo cual abre la alternativa del pensamiento que tiene su punto de partida en el constante estarse afirmando de la existencia:

"Un individuo existente se halla constantemente en proceso de devenir. El existente actual, o bien, el pensador subjetivo, reproduce constantemente su situación existencial y transfiere todo su pensar en términos de un proceso" (PS, p.79)

18. Roussel, A., op. cit., p.204

Kierkegaard encuentra en este "reflejo" en el que consiste el pensamiento de un ser que se halla en constante devenir --pensamiento existencial-- situaciones afectivas que, de una manera general denomina como "la elusividad" de la existencia (CF., PS, p.78-79). Se trata de calar en la incertidumbre originaria a raíz de la constitución misma de la existencia --el ser abierto e indeterminado--; finalmente, este pensar subjetivo ha de transformarse, bajo los supuestos de la espiritualidad humana, en la angustia que enfrenta el existente como ser posible. Son estas las últimas consecuencias que arroja --y que por ahora, adelantamos-- la idea de la existencia como actualitas:

"el pensamiento del existente debe corresponder a la estructura actual de la propia existencia" (PS, p.74)

Es decir, el pensamiento debe corresponder a este proceso interior, subjetivo, en el cual se piensa mientras se está siendo.

La no correspondencia significaría una evasión del propio tiempo, un "olvido de sí" y de la existencia misma. Por ello, discurrir discursivamente --ex post facto-- acaso nos exima de nuestra situación de existir. Esto empero, hemos de analizarlo mejor bajo el siguiente apartado.

1.2. LA DIMENSION DE LA EXISTENCIA: SUBJETIVIDAD Y ETICIDAD

1.2.1. EL PENSAR OBJETIVO Y SUBJETIVO

"...concédese a la objetividad el poder de la cabeza de Medusa, petrificar la subjetividad"

Kierkegaard

El sentido de una crítica a la filosofía teórica o conceptual, aparece también al tomar en cuenta que la existencia, si bien surge como un "concepto" polémico, connota, antes que nada una determinada actitud humana. Este aspecto cobra significado cuando se advierte el hecho de que la existencia consiste en el singular acto de la decisión. Ahora bien, siendo la decisión el nódulo de la existencia, por decirlo así, resulta necesario llegar a ello a través de su correcta contextualización. Hemos visto que en una primera aproximación la existencia surge como la realidad consistente en "el ser o no ser", y en una oposición a la idealidad o al pensamiento. Hay una manera, empero, de determinar con mayor precisión el ámbito de esta realidad. La decisión, tal y como la comprende nuestro autor, esta enmarcada por el concepto de subjetividad. En realidad,

Kierkegaard nunca ofrece una definición de la subjetividad, pues precisamente, hace referencia a aquella dimensión interior humana, respecto a la cual no cabe hablar; es decir, resulta irreductible a la objetividad. La idea de lo subjetivo aparece como trasfondo de todo su pensamiento: en la dimensión religiosa, tratase de la posibilidad de un contacto con Dios, íntimo y que va más allá de la razón. Cuando Kierkegaard habla en el Post Scriptum respecto a la existencia como algo incomunicable¹⁹ y a raíz de lo cual adquiere valor la soledad y el aislamiento, se halla implícita la imposibilidad radical de "comunicar" el mundo subjetivo, la única realidad que Kierkegaard reconoce como ámbito de la existencia.

Ahora bien, ya que hablamos aquí de un "pensar subjetivo", hemos de considerar que a partir de esta dimensión interior se erige una crítica a la filosofía teórica --objetiva, dice Kierkegaard-- pues, bajo su visión, la filosofía teórica y conceptual no implica ningún compromiso con uno mismo, ninguna decisión respecto al existir mismo. La decisión, por ello, debe comprenderse, en una primera aproximación, como una consecuencia del rechazo al "pensar objetivo" --en este momento, como actitud humana-- y como una elección respecto al "pensar subjetivo", que en cierta manera, es una reflexión interna y activa.

Como ya hemos apuntado, el concepto de existencia encierra en sí mismo una dimensión negativa respecto al pensamiento (no es posible pensar la existencia, i.e., elaborar el concepto de existencia); la conclusión a la que se llegó era la imposibilidad de partir del pensamiento para la aprehensión o determinación ontológica de la existencia. Kierkegaard propone una alternativa bajo el concepto de "pensador concreto" o "subjetivo". Sin embargo, el significado de esta actividad cambia radicalmente al mostrarse en función de lo que ya hemos visto aparecer como "sujeto singular". Nuestro autor busca la posibilidad de una reflexión inherente a la propia existencia, pero el decir de ésta en términos de sujeto singular, significa hacer radicar el pensamiento en la propia subjetividad del sujeto, por decirlo de alguna manera. Bajo estas características comenzamos a ver que el ideal de reflexión que Kierkegaard tiene en mente sufre un cambio substancial, que notamos al advertir que se trata de una reflexión dirigida hacia el interior.

Ahora bien, es importante hacer hincapié en la idea de lo subjetivo en su relación al pensamiento, ya que esta determinación juegan un papel casi absoluto respecto a "la realidad" y el ámbito de la existencia²⁰. La subjetividad, dice Kierkegaard, no ha de

19. Cf., "Existence and reality", p.287

20. Al recalcar en el interior como la única dimensión que Kierkegaard reconoce, nos será más fácil alcanzar una cabal comprensión tanto de la decisión --que tiene su punto de partida en la interioridad--, como de la temporalidad. Kierkegaard difícilmente considera

entenderse bajo el supuesto de un "sujeto puro", pues esta interpretación da pie para pensar en un subjetivismo conceptual, como podría ser, por ejemplo, el que sostiene Descartes, en el cual se afirma, efectivamente, un primado de la conciencia frente a la existencia. Kierkegaard considera cualquier conciencia pura, o cualquier estructura a priori, como una mera abstracción que tiene cabida en la esfera del ser posse. No olvidemos que todas las afirmaciones de lo subjetivo deben entenderse a partir de su idea de "singularidad fáctica".

El pensar existencial tiene, en efecto, su punto de partida en la existencia humana, pero considerándola in concreto, es decir bajo esa singularidad a la que aludimos primero como "lo particular", y que no cabe expresarse en términos de "lo universal". Pensar a partir de la propia existencia misma implica involucrar la subjetividad en el pensamiento. La manera más clara de entender las intenciones de Kierkegaard a este respecto es a través de las situaciones que él mismo presenta: no es lo mismo, señala en "Becoming Subjective", pensar la muerte en términos generales que partir del hecho de que el individuo singular piense su propia muerte²¹.

Partir del pensamiento significa partir de una explicación teórica, sin embargo, ésta no afecta al sujeto en su existencia misma, por lo cual resulta irrelevante desde este nuevo punto de vista. El pensar subjetivo se transforma en el ideal de una "apropiación" o "autopenetración" de sí mismo sobre sí mismo. Aquello que va a abrir la posibilidad de entender esta apropiación en términos de decisión, surge primero bajo la categoría del interés en sí mismo, que exige una reflexión "orientada hacia el interior":

"mientras que el pensamiento objetivo es indiferente hacia el sujeto pensante y su existencia, el pensador subjetivo es un individuo existente, interesado en su propia existencia, su pensamiento tiene, por consecuencia, otra forma de reflexión, a saber, la reflexión de la interioridad" (PS, p.67-68)

Si el pensar subjetivo obliga dirigir la atención hacia la propia subjetividad, lo cual debe verse como un interés en la realidad, el pensar objetivo no manifiesta sino una actitud de desinterés, o un "olvido de sí", como muchas veces dice Kierkegaard al referir la disposición subyacente en todo acto de conocimiento strictu sensu:

otra dimensión de lo humano --como el aspecto social del hombre-- ; en este sentido, "la realidad" no solamente es devenir, sino que es primero realidad interior: "Lo real, dice Kierkegaard, es una interioridad infinitamente interesada en su propio existir". (PS, p.302). La consecuencia que se desprende es la radicalización del aislamiento del individuo existente. La ejemplificación más clara de una valoración del aislamiento podemos verla a través de sus reflexiones sobre la fe --en Temor y Temblor: "el caballero de la fe se aísla en lo sucesivo como individuo por encima de lo general", es decir, lo social (TL, p.64).

21. "Cuando el sujeto piensa su propia muerte, estamos ante un hecho...la muerte deviene así en aquello que puede relacionarse con la vida del sujeto...en cambio, pensar la muerte en general no es, por cierto, ningún acto o hecho, es sólo algo en general" (PS, p.151).

"El pensador objetivo se encuentra en una indiferencia total hacia la subjetividad, y por ende, hacia la interioridad y la apropiación de la misma...se olvida de que es un individuo existente, transformándose cada vez más en un absent minded" (PS, p.70)²²

Kierkegaard tiene conciencia de que todo acto de conocimiento, en la medida en que se pueda definir como una actitud objetiva, presupone necesariamente una capacidad --subjetiva-- de "salir de sí" para tener la posibilidad de aprehender el objeto. Esta idea es la que Theodoro Adorno expresa claramente en su ensayo sobre Kierkegaard:

"En el movimiento de acercarse al objeto, señala, uno se sale de sí mismo, uno se aparta de sí mismo, uno se olvida de sí. Se trata de ingresar en el objeto..."²³

Por un lado, encontramos que la subjetividad debe interpretarse como una realidad carente de objeto: no hay ningún objeto sobre el cual pensar, por lo cual cabe hablar más bien de una pura yllana "intimidad". En este sentido, la autoaprehensión no puede verse nunca como un posible conocimiento, ya que éste, en la medida en que es objetivo remite a un mundo puesto frente al sujeto. Por otra parte, retomando nuestras reflexiones sobre la realidad extraconceptual en la que consiste la existencia, ahora podemos ver claro el contenido preciso de lo real, el ser o no ser: la reflexión subjetiva esta ordenada hacia una acción ética interior; el conocer teórico se opone al saber práctico; el ser al devenir; o la idealidad a la realidad. Sobre la "realidad ética" que Kierkegaard propone en oposición a la "idealidad teórica", regresaremos más adelante. Resulta evidente que la realidad --la existencia, en su determinación que parte de lo subjetivo-- no es susceptible de ser objetivizada, lo cual nos lleva de nuevo a decir no solamente que Kierkegaard rechaza la posibilidad de erigir un saber teórico sobre la existencia, sino que ésta aparece como la inefabilidad misma, lo inexpresable por antonomasia.

Ahora bien, vale recalcar que el proceso de objetivización, necesario en una relación cognoscitiva lo interpreta Kierkegaard como un desinvolucramiento de lo que a su juicio constituye, axiológicamente, la realidad primaria y esencial del sujeto. De esta manera, podemos comprender porqué habla de un conocimiento que no afecta al sujeto, cuya realidad interior tiene una preeminencia valorativa frente a la relación que el

22. Kierkegaard recurre, a través de varias expresiones, a la idea del "desinterés en existir". Al hablar sobre la filosofía hegeliana dice que ésta consiste en un sheer distraction of the mind (PS, p.110) pues si bien es cierto que ha pretendido explicarlo todo, se olvidó precisamente de la misma existencia humana, en su individualidad y concreción.

23. Adorno, Theodor, Kierkegaard, construcción de lo estético, p. 70, Monte Avila Editores, 1969.

sujeto pudiera tener con el mundo externo. Es evidente que en semejante enclaustramiento de la subjetividad la realidad objetiva aparezca no sólo como "lo externo", sino que también como lo secundario, lo indiferente y, finalmente lo irreal. En la siguiente aseveración encontramos las palabras más significativas de Kierkegaard respecto a la valoración del interior subjetivo hacia el cual se dirige a través de la categoría del "pensar subjetivo":

"todo conocimiento de la realidad es una posibilidad, la única realidad en la cual un individuo puede tener una relación que vaya más allá de ser cognitiva, es su propia realidad, el hecho de existir. Esta realidad constituye su interés propio" (PS p.280, el subrayado es nuestro).

Como podemos ver, Kierkegaard siempre pone atención no tanto a la reflexión considerada en sí misma, como al sujeto que reflexiona; habiendo una marcada orientación hacia la subjetividad, el sujeto de Kierkegaard exige una manera peculiar de reflexión y de orientación de la misma. La existencia cobra aquí otra característica más; ya no solamente se trata de aquella realidad que el discurso filosófico no puede explicar, sino que ahora se manifiesta como una manera de ser. Antes de llegar a su nódulo ético, detengámonos en esta manera de ser como crítica hacia la filosofía que presupone otra determinada actitud.

Primero, bajo la idea de "pensador objetivo" subyace una crítica a la filosofía en términos de actividad contemplativa y desinteresada. Esta crítica no solamente debe entenderse en relación a la filosofía moderna, que considera, de una u otra manera, la preeminencia de una interpretación racional de la realidad, aún cuando se trate de la realidad empírica. Kierkegaard pone en tela de juicio la tradición filosófica que arranca de Platón y Aristóteles, para quienes la teoría como "modo de ver" tiene un valor superior frente al saber orientado hacia la acción²⁴.

El pensador objetivo es aquél que se relaciona de manera cognoscitiva con el mundo —y en ello, le va su "olvido de sí"—; al acentuar esta relación como una manera de ser, Kierkegaard lo clasifica como pensador "impersonal" o "abstracto". Ya no se trata de la abstracción del pensamiento entendida ésta como idealidad, sino de que el mismo sujeto aparece como un ser "irreal". Esta idea cabe ser interpretada a partir de la carencia de compromiso en la propia existencia²⁵. En su actividad contemplativa —o mas bien,

24. En el pensamiento platónico la vida contemplativa aparece como el modelo más alto para la realización de la existencia humana; en ella reside además el verdadero saber filosófico. (Cf. *Fedón*, 66e-67b; *Rep.*, VII) A su vez, Aristóteles señala: "esto

[lo inteligible] es lo divino que el entendimiento parece tener y la contemplación es lo más agradable y lo más noble" *Met.*, LXII.

25. Sobre la "irrealidad" de la existencia, retornaremos más adelante, al analizar de qué manera la eticidad —la decisión— se constituye como condición de posibilidad del

pasividad— no puede exigírsele al sujeto ningún involucramiento de la totalidad de su ser: se piensa únicamente con la cabeza, para decirlo en pocas palabras. Sin embargo, en la existencia se requiere de algo más que un intelecto. La idea de un saber existencial, en el cual, de alguna manera, se juega la existencia misma (saber comprometido) aparece claramente expresada en las siguientes palabras del Concepto de la Angustia:

"...si un hombre quiere conocer la verdad en un sentido profundo, si quiere dejarla que penetre todo su ser, si quiere aceptar todas sus consecuencias...la certeza sólo se alcanza por medio de la acción y sólo en esta tiene existencia"(CA, p.219)

De esta suerte, el saber del existente resulta no sólo orientado hacia el interior, sino que es por esencia un saber comprometido, en el cual, la acción alcanza un papel fundamental, frente a la perspectiva cognoscitiva, que se reduce a formular preguntas teóricas. En el preguntar por un qué: en la búsqueda de una explicación de los hechos, subyace una actitud contemplativa que Kierkegaard rechaza, tomando en cuenta no tanto la manera en que podría afirmarse la relación epistémica, como la disposición misma que se presupone.

Ahora bien ¿por qué el rechazo hacia la filosofía teórica, hacia el saber desinteresado cuyo fin reside en sí mismo? Kierkegaard tenía más de una razón para oponerse a este modo de conocer. Sus razones, claro está, nunca son teóricas, pues comienza a filosofar "desde su propia subjetividad". Como señala Blanco Regueira, "Kierkegaard empezó a filosofar por decepción de la filosofía, que, si alguna vez lo tuvo, había perdido el poder de ayudarnos a existir"²⁶. El comienzo de la filosofía, si ésta de alguna manera ha de ser un saber en el que se tome en cuenta la existencia humana, no puede ser la despreocupada admiración, o el desinterés meramente teórico, sino una situación concreta que tenga su punto de partida en la subjetividad, como la desilusión —en el caso de Kierkegaard— y la desesperación. Por ello a la pregunta por la existencia, no puede darle una respuesta quien se opone explícitamente a elaborar conceptos teóricos y busca orientar su saber hacia el interior.

El acento está puesto en el cómo y en el para qué. En uno de sus Diarios Kierkegaard se pregunta:

existir, y cual sería, consecuentemente, la pseudoexistencia en la que no hay elección ética. Cf., "Pseudoelección e irrealidad estética" 3.2.2.

26. Regueira J. Blanco, Existencia y verdad, p.73, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1982.

"¿Para qué puede servir la ciencia? Para nada. Ella destruye toda tensión, la disuelve en una consideración tranquilamente objetiva"²⁷

Kierkegaard encierra todo el saber objetivo bajo la etiqueta del "amás de connaissance". En esta clasificación se observa su preferencia por un saber no sólo práctico, sino cualitativo, frente a las formas positivas y exhaustivas propias del conocimiento filosófico. Hay aquí como puede verse dos aspectos de una misma crítica. Primero, Kierkegaard rechaza el saber "omniabarcante" y totalizador. "El sistema, dice en el Post Scriptum, no ayuda a nadie a existir". Aquellas dificultades inherentes a la propia existencia que determinaban el ser cualitativo del existente singular aparecen ahora como los problemas concretos a los que se enfrenta el individuo y de los cuales no cabe ni siquiera la pregunta por una formulación teórica. El saber, como puede verse, tiene un sentido vital en su pensamiento; las necesidades existenciales y las dificultades inherentes a la propia existencia, rebasan con mucho aquello que se aprehende con el mero intelecto. No niega la importancia de un saber teórico, especulativo o positivo, sin embargo, desde la perspectiva de la existencia --entendida como subjetividad-- este saber resulta prescindible y secundario:

"No quiero negar, dice en El concepto de la angustia, un imperativo del conocimiento, [pero se trata de] llevar una vida completa y no únicamente de conocimiento...aquello que esta unido a la mas profunda raíz de mi existencia" (CA, p. 126)

Por otra parte, Kierkegaard se opone a la filosofía como quien se opone a una vida cómoda y exenta de compromiso. No en balde, al citar las palabras de su diario, hemos subrayado el adjetivo que determina la objetividad propia del conocimiento. Es esta "tranquilidad" la que encuentra en la contemplación propia del filósofo "abstracto" e impersonal.

Vale la pena detenemos en que, al hablar sobre el pensador subjetivo, Kierkegaard fija constantemente la mirada en Sócrates. Es Sócrates el modelo de una existencia apasionada y comprometida en sus decisiones y en su reflexión filosófica. Incluso, con el fin de resaltar la idea de compromiso, Kierkegaard hace mención de la muerte de Sócrates en la que ve la expresión de una decisión comprometida, un saber activo. Mientras tanto, la figura que representa al pensador de la "tranquilidad objetiva" es Hegel, de estirpe, claro está, platónica:

"Sócrates se concentra esencialmente en el acto de acentuar la existencia, mientras que Platón se olvida de ella y se pierde en la especulación del

27. Citado por Wahl, Jean en Etudes Kierkegaardienes, p.548 ("Extraits du Journal"), Vrin, Paris, 1974.

pensamiento. El infinito mérito de Socrates, consiste en que fue un pensador existencial, y no así un filósofo especulativo que olvida el significado del acto de existir" (PS, p.184)

De esta suerte, al confrontar dos grandes filósofos, Kierkegaard enjuicia a la vez dos actitudes básicas del filosofar. La una, que califica de inauténtica, le lleva hacia el conocimiento teórico y desinteresado bajo la figura del pensador especulativo. La otra presupone un saber que le lleva directamente hacia la acción interior.

Esta última actitud es el primer acercamiento hacia una preeminencia de la ética, frente al conocimiento teórico y racional.

La reflexión subjetiva que propone Kierkegaard en el Post-Scriptum como modelo del pensador existente y como ideal de un saber esencial, dirigido hacia el interior humano, es a la vez el camino hacia el nódulo de la existencia, a saber, la decisión existencial. Por ello nuestro primer acercamiento a la existencia en su constitución ética, parte de la idea de una reflexión interior, en la cual se involucra el sujeto de manera subjetiva.

No está por demás recordar, ahora que hemos visto con mayor precisión la opción que Kierkegaard propone respecto al pensamiento de la existencia, la forma en que nos apareció en un primer acercamiento, el acto de la decisión, en el cual se cifra la existencia. Decíamos que

"...sobre este terreno del ser real aquello que cuenta es la dialéctica de Hamlet: ser o no ser"²⁸

En este terreno del ser real --en la existencia--, dice Kierkegaard, aquello que cuenta es tener abierta una alternativa, es decir, tener la posibilidad de la elección. Por un lado, el término dialéctica nos remite inmediatamente al carácter de transformación y de movimiento de la existencia. Como ya hemos mencionado, el contenido y los problemas del devenir los desarrollaremos in extenso en el segundo capítulo. Por ahora, fijemos nuestra atención en el drama de la existencia, consistente en el "ser o no ser", que es a la vez, el único ámbito que Kierkegaard reconoce al avocarse a reflexionar sobre "lo real". La realidad cobra ahora su exacto significado, pues ya sabemos que se trata de una subjetividad: la realidad interior es la única que es digna de su atención, y es precisamente ahí donde veremos desarrollarse el drama ético de la existencia.

Una vez que veamos el sentido primario de la decisión existencial (el aut aut), analizaremos los elementos que a ésta se encuentran más íntimamente relacionados: la voluntad cobrará en ello una especial significación, pues es sede no solamente de la

28. Cf., "Kierkegaard: el ser real y el ser ideal", 1.1.2

decisión ética, sino del ideal ético respecto a una existencia auténtica, a saber, la continua "tarea".

El descubrimiento de una tarea significa a la vez poner al descubierto el ser del hombre en su existencia: este es un ser abierto hacia la dimensión de lo posible en su constante hacerse a sí mismo. En este punto detenemos nuestra primera parte, pues estaremos ya en posibilidades de entender la concepción kierkegaardiana de la existencia como decisión y temporalidad (el devenir).

1.2.2. EL ACTO DE LA ELECCION: SER O NO SER

La decisión que Kierkegaard desarrolla como el fundamento subjetivo de la existencia, ofrece, al menos dos aspectos fundamentales. El primero, que trataremos en este apartado, consiste en analizar el acto mismo de decidir, como un acto que involucra todo el ser.

Este acto ha de distinguirse y ha de preceder a la apertura indeterminada y posible que caracteriza a una acción que se enlaza con el futuro, y a partir de la cual adquiere sentido la relación entre decisión y temporalidad. Antes que ser un enfrentamiento hacia "lo posible", la decisión ética es una situación de gran intensidad, y en el cual, en cierta forma, vemos cristalizar la idea de compromiso y de acción interior que caracterizaba al pensador subjetivo. El sentido primario del aut aut hace referencia a un acto determinante de la existencia. Con ello queremos decir que va mucho más allá de ser una mera opción entre alternativas:

"Gracias al aut aut aparece la ética, no se trata de la elección de algo, sino de la realidad de la elección" (ALTER II, p.32)

Antes que otra cosa, vale hacer notar que hablar de existencia supone necesariamente hablar de "la realidad ética", es decir, de la elección. Ahora bien, Kierkegaard le otorga importancia a la elección en la medida en que se trata de una realidad interior, subjetiva, pues sólo de esa manera podrá sostener, más adelante, la autodeterminación absoluta de la existencia que busca al hablar de un devenir que comienza con "el salto" (la elección).

Siendo la subjetividad el ámbito de la existencia, resulta claro que Kierkegaard subraya de alguna manera los aspectos internos del acto de la decisión. Incluso, él mismo la llama a veces "decisión interna", o "decisividad" inherente en la subjetividad. Como hemos dicho, comenzamos a entender la significación de este acto a través de la idea misma de reflexión subjetiva. En realidad, la reflexión subjetiva debe verse como una

acción dirigida hacia el interior. En este sentido, la figura de Sócrates aparece de nuevo como modelo de una existencia ética llevada a cabo plenamente. Se trata ahora de calar en la idea socrática de la zētēsis (búsqueda, interrogación lanzada hacia el fondo de sí²⁹) como modo de adquirir conciencia sobre sí mismo. Es esta la tarea primigenia del saber ético, ya que el individuo existente, afirma Kierkegaard, debe adquirir un saber ético de sí mismo.

La autocomprensión no es sino una consecuencia del compromiso que el pensador subjetivo "decide" para consigo mismo. Esta, claro está, una vez que toma la característica de saber ético, se transforma en la posibilidad de un adquirir conciencia de sí.

De esta suerte, la fuente originaria de la ética es para Kierkegaard un acto de conciencia que llama, sin preocuparse por aclarar los diferentes significados de la decisión, "decisión interna".

Es allí donde se da la condición necesaria para toda posible acción autotransformadora del existente. Retomando de nuevo la distinción de pensador subjetivo, podemos ver ahora que en él reside la posibilidad de una acción interna; su pensamiento se dirige entonces fundamentalmente hacia la acción y se halla determinado por su propia existencia:

"la acción real no es un acto externo, sino una decisión interna...el individuo se identifica a sí mismo con el contenido de su pensamiento, con el fin de existir en él" (PS, p.306)

La "decisión interna" tiene su punto de partida en una autoreflexión; aquello que en el pensador subjetivo nos había aparecido como una apropiación de sí a través de la reflexión subjetiva, es en el fondo una toma de conciencia ética, es decir, se trata de decidir sobre las posibilidades del propio ser en virtud de una profundización interior. De esta suerte, la acción ética no está desligada de la reflexión subjetiva, pues es una consecuencia de la autocomprensión.

Al proponer el acto de la decisión interna como una toma de conciencia de sí mismo, vale resaltar la expresión de "elegirse a sí mismo". Todo acto de elección, o bien toda elección originaria, en primer término hace referencia a una elección que el sujeto lleva sobre sí mismo. Bajo esta precisión podemos ver aún más el carácter subjetivo de la decisión. El sujeto se elige a sí mismo, lo cual es en realidad otra manera de decir que actúa de acuerdo a la autopenetración que alcanza en su reflexión interior.

29. González, Juliana, Ética y libertad, p.58, UNAM, México, 1989.

"En la desesperación, dice Kierkegaard, elijo lo absoluto, me elijo a mí mismo" (ALTER II, P.38)

Como puede verse a partir de esta cita, el contenido más preciso que podemos obtener respecto a la realidad del "ser o no ser", consiste en la elección absoluta del ser, no de lo que el individuo pudiera ser accidentalmente, sino del ser que es constitutivo de su individualidad, del ser por el cual pone en juego su existencia a partir de ese acto radical. Es esta una manera de marcar la necesidad en Kierkegaard, pues, como veremos, es difícil encontrar una necesidad limitativa de esa autodeterminación que Kierkegaard busca a manera de un absoluto³⁰. Además, esta clase de absoluto, presente en la elección originaria sugiere una manera de ser propia de la eticidad de la existencia: elegir es un fin en sí mismo.

"Elegirse a sí mismo" supone partir de una realidad interna a la que se llega en una autoreflexión subjetiva, es decir, que involucra la pasión como característica afectiva. Elegirse a sí mismo, por otra parte, encierra la idea de la concentración de la existencia en un solo propósito, por lo cual, la elección originaria ha de entenderse como un acto incondicional que obliga a realizar el "sí mismo" plenamente.

Cuando Kierkegaard nos presenta este carácter de absoluto respecto a la elección, podemos ver a través de ello la exigencia de una concentración de la existencia en un sólo objetivo. La existencia, condicionada en su autenticidad por un acto ético originario --el drama de Hamlet-- debe interpretarse como la posibilidad de unificación de todas las fuerzas en una sola acción. Kierkegaard encuentra como la única actitud auténtica --y en ello vemos un aspecto fundamental de la existencia-- la que se encuentra en esta concentración. Su preferencia por lo absoluto, por lo radical y el extremo subyace a su concepción del acto de la decisión de sí mismo. Kierkegaard escribe en su Diario:

"Lo positivo es más alto que lo negativo. La unidad más alta que el número. Lo simple más alto que lo múltiple...por lo cual, he de unificarme, he de tender hacia ese carácter originario que necesariamente he de conquistar"³¹

La conquista de sí mismo, resultado de la autoelección, es una expresión en la cual se trasluce el involucramiento del pathos --la subjetividad-- en la elección. La decisión en términos del "ser o no ser"; el rechazo de las mediaciones o reconciliaciones posibles

30. La necesidad, como limitación de la libertad (autodeterminación), se entiende sólo a partir del análisis de la dimensión religiosa de la existencia: en su finitud, en su ser sistencia --una realidad puesta en su fundamento por Otro--, la existencia es dependiente y en esa medida limitada: puede transformarse, no crearse a sí misma. Cf., "La dimensión trascendente de la existencia", 3.1.

31. Citado por Wahl, Jean, op. cit., p.261.

en el acto en el cual se decide el ser; todo ello sólo es posible bajo la perspectiva que abre la intensidad subjetiva. Plantear la existencia en términos de un absoluto le otorga a la decisión el carácter drástico que Kierkegaard valoraba en cualquier aspecto que tomara en cuenta en sus reflexiones³². Porello, ninguna decisión existe con independencia de la pasión en la cual se manifiesta la intensidad de este acto unívoco:

"He buscado comprenderme a mí mismo; he resuelto actuar con toda mi pasión en virtud de aquello que he comprendido"(PS, p.162)

De esta suerte, la eticidad se revela como parte fundamental de la existencia humana. El hombre, para Kierkegaard, tiene abierta una alternativa esencial, y de ahí la importancia del acto de la decisión: se trata de la capacidad de ser o no ser sí mismo. En el instante en el que se decide el ser a través de una decisión absoluta, surge entonces la posibilidad de una transformación interna, "una transformación, dice Kierkegaard, que involucra el más alto pathos humano". En este sentido, resulta menos significativo aquello que se elige, que el acto mismo de la elección que se realiza sobre sí mismo.

Para concluir respecto a esta aclaración de la dialéctica de Hamlet, no olvidemos que la existencia comenzó su divorcio respecto a la esencia afirmándose como una alternativa "real". Ahora podemos matizar en mayor medida el sentido del existir en Kierkegaard. Primero, la existencia es acción dirigida hacia el interior; en ella se revela como un afrontar una decisión primigenia. En esta acción que abre la posibilidad de una "transfiguración", se halla involucrado todo el pathos propio de la intensa reflexión subjetiva.

Ahora bien, no podemos dejar de lado un aspecto fundamental que interviene en el acto de la decisión, sobre todo, cuando estamos considerándola como fundamento de la existencia misma: la decisión es un querer esencial que involucra la pasión, y solo por ello, hay que hablar de la importancia de la voluntad en Kierkegaard.

32. Cuando Fr.Eb.Wilde realiza su estudio sobre la decisión en Kierkegaard hace notar lo siguiente: "de los varios significados del concepto de decisión en danés, 'la elección de significación drástica' es el único que a Kierkegaard le interesó" p.63, Theological Concepts in Kierkegaard, C.A. Reitzels Copenhagen, 1980. "Drasticidad" o dramatismo en la elección, no son sino maneras de subrayar el carácter radical de la elección.

1.2.3. VOLUNTAD ETICA Y DEVENIR

"*volo ergo sum*"

San Agustín

Ya hemos señalado que si en alguna medida Kierkegaard se adhiere al filosofar como actividad humana --más bien, como actitud hacia la vida-- éste ha de definirse como una praxis dirigida hacia el interior. En este sentido de praxis sobresale la idea de un saber dinámico orientado hacia la autotransformación del "sí mismo" o del yo --singular y concreto-- que Kierkegaard expresa en términos de "la elección de sí mismo". A la vez, a través de la figura de Sócrates, este saber dinámico aparece por su oposición a un saber teórico y "estático", por calificarlo de alguna manera. Ahora bien, en la medida en que la existencia es elección, es por ello mismo acción y querer. Nuestra distinción entre ser real y ser ideal, alcanza ahora sus más lejanas consecuencias: se trata de la oposición entre pensar intelectualmente y querer. A su vez, con la distinción entre el pensar objetivo y el pensar subjetivo, Kierkegaard relega al ámbito de lo a-significativo a "la razón" y su campo de objetos. Mientras tanto, otorga una preeminencia a la voluntad, pues es en ella donde reside la capacidad dinámica del estar existiendo (deviniendo) permanentemente.

La distinción del intelecto, como fundamento de lo real, no solamente se levanta como una polémica contra la filosofía especulativa, sino contra la actitud que reduce su comprensión del mundo a una comprensión intelectual: el pensamiento, en este sentido, está separado de la acción ética --o del saber ético como reflexión subjetiva-- por un abismo insalvable:

"La única manera de trazar una distinción entre el pensamiento y la acción ética, es relegando el pensamiento a la esfera de lo posible y asignar la acción a la esfera de lo subjetivo" (PS, p. 105)

¿Qué significa hablar de acción en un autor como Kierkegaard? Ya hemos dicho que cabe entenderse bajo el ideal de autotransformación interna, acción que más adelante concretizaremos en términos de devenir. La acción remite, por otra parte e invariablemente, a la voluntad. Aún cuando no sea válido establecer una distinción esquemática entre facultades humanas --pues a ello apunta la idea de pensamiento como apropiación subjetiva-- sabemos que, frente a la razón, que Kierkegaard encuentra como una facultad en extremo limitada respecto a la existencia, la voluntad alcanza una importancia esencial.

De esta suerte, la voluntad es un núcleo más profundo de la subjetividad que el cogito; el querer aparece en primer lugar, dejando como secundario la realidad que se afirma

en virtud del pensamiento. Si de lo que se trata es de "resolverse" a sí mismo en términos de "ser o no ser", esto no puede alcanzarse más que con la voluntad.

Al acentuar esta facultad, o más bien, esta fuerza humana, en virtud de la importancia que nuestro autor otorga a la decisión y su raíz subjetiva, aparece el "pensador objetivo" como irreal, es decir, como no-existente, pues en él sobresale una carencia de orientación práctica interior, de interés por su propia existencia, de voluntad:

"el filósofo abstracto...éste nunca posee la voluntad inherente a la interioridad"(PS, p.109)³³

De esta suerte, la voluntad, más que una facultad definible o clasificable, es susceptible de ser interpretada como una fuerza irracional que rebasa los límites de aquello que la razón puede alcanzar. El papel de esta última se reduce a un juego meramente intelectual, en el cual no existe ningún compromiso vital, ningún interés en el existir, ningún celos, en el sentido de transformar la realidad interna. Karstein Hopland señala a este respecto:

"Tanto la razón como el intelecto, en el pensamiento de Kierkegaard, se dirigen hacia lo objetivo y lo universal, mientras que la voluntad nos remite al mundo subjetivo...la razón sufre un desplazamiento por la realidad en sí misma, pues frente a ésta, resulta impotente, carente de voluntad"³⁴

Ahora bien, vale subrayar que Kierkegaard, aún cuando nunca lo hace de manera muy precisa, le otorga una atención especial a la voluntad para llamar la atención sobre la forma en la que se ejerce la decisión auténticamente ética. En este sentido, la pasión, elemento al cual ya nos hemos referido, es una característica que no puede obviarse en un análisis de la voluntad como querer o como fuerza motriz interna. La pasión es expresada a través de términos como "lo absoluto" o "el infinito interés en existir"³⁵. Sin embargo, al estar vinculada a la decisión, es la evidencia del elemento irracional de esta última. Este elemento, a la vez, la convierte, paradójicamente en una fuerza superior a la razón, que tiene que hacer acto de presencia al momento de decidir el ser. "Es imposible existir sin pasión", dice Kierkegaard; es imposible ejercer un querer

33. Cf. nota 25, sobre lo que por ahora hemos adelantado respecto a la calificación de la existencia como real, en contraposición a la irreal. El "filósofo abstracto" sería aquél que afirma su irrealidad al no tener ningún interés en su propia realidad subjetiva, en la interioridad humana.

34. Hopland, K., "Reason/Intellctuality", en Some of Kierkegaard main Categories, p.78, C.A. Reitzels Copnehagen, 1988.

35. "El pensamiento abstracto, dice Kierkegaard, exige que el individuo mantenga un desinterés, con el fin de conocer; la exigencia ética es que el individuo existente se halle infinitamente interesado en existir" (PS, p.280) De nuevo, Sócrates ejemplifica este "infinito interés" en su existencia al haber llevado su decisión hasta las últimas consecuencias. Por ello, era un pensador subjetivo y apasionado (Cf.,PS, p.276).

sin quererlo realmente. Por ello, la decisión, bajo este primer significado, aparece como una situación, pues teniendo o no una connotación religiosa, al relacionar la intención --o la voluntad-- a la pasión, surge ese absoluto en el que debe decidirse el ser o no ser.

No es este el espacio abierto para analizar el pensamiento religioso de Kierkegaard. Sin embargo, debemos tener presente, al hablar de la voluntad y de la decisión apasionada, que Kierkegaard entendía esta última noción --de la cual hizo surgir toda su reflexión filosófica-- no únicamente como la más alta expresión del ser ético del hombre, sino también como expresión de la fe y la esperanza. La "decisión por lo eterno" no es sino la esperanza de salvación³⁶: "la pasión por lo eterno". En este contexto cabe interpretar la esperanza de Abraham, quien,

"a pesar de todo, esperó lo imposible...abandonó su razón terrestre y tomó la fe. Si no, pensando en lo absurdo de su viaje, no habría partido" (III, p.20)

La fe, dice Kierkegaard más adelante, se efectúa por la pasión y no así por alguna reflexión. La fe es un absurdo que exige esa pasión subjetiva como condición necesaria para "esperar lo imposible". Ahora bien, ¿qué significa esperar lo imposible?

Aún cuando hubiese un destino irrevocable del acontecer, quedaría la voluntad para creer en lo futuro como en una posibilidad abierta. En el terreno de la fe, la decisión conviértese en un acto que va más allá de lo que la razón puede alcanzar... y esperar: es un querer creer en lo imposible, en lo absurdo; es la manifestación más clara de la esperanza.

Por otro lado, hemos dicho que la voluntad es un aspecto necesario para interpretar correctamente la decisión en Kierkegaard. En la medida en que recalquemos todos sus aspectos, tendremos el significado que Kierkegaard encontraba en esta "fuerza". No es gratuito que hablemos de una fuerza, pues si la decisión se restringiera a un único acto, o a una situación aislada, si se decidiese el ser de una sola vez por todas, no cabría darle tanta importancia a la voluntad. Aristóteles decía que una golondrina no hace primavera, y en este sentido cabe interpretar la voluntad kierkegaardiana. Esta facultad nos lleva a representarnos la imagen de un esfuerzo continuo, de una "tarea" --a task-- o de una lucha permanente. Dice Kierkegaard:

"la existencia consiste en una lucha, una lucha infinita, una lucha dirigida hacia el infinito...una transfiguración que involucra el pathos máximo" (PS, p.84-85)

36. A este aspecto de la decisión sólo regresaremos al analizar la dimensión trascendente de la existencia, en relación a su ser posible e indeterminado. Cf., "El hombre como ser posible", 3.3.4.

Hay que distinguir entre la idea de permanencia o lucha "infinita" y la idea de connotación religiosa que relaciona la lucha con la meta: el infinito. A esta última posibilidad, misma que cabe entenderse bajo la idea de esperanza que acabamos de subrayar, sólo nos referiremos posteriormente. Mientras tanto, la primera abre la posibilidad de entender la existencia como un proceso ético en constante devenir, en virtud de que la decisión siempre será el elemento que renueve la lucha:

"la meta del movimiento, para el individuo existente, es llegar a una decisión, y renovarla" (PS, p.277)

De esta suerte, la posibilidad de devenir o de autotranscendencia, aparece en primera instancia como una tarea que el individuo tiene por primigenia en su proceso interno de autorealización. Existir, en este contexto, no significa aceptar el ser dado, sino aceptar el ser como una materia disponible a ser acrecentada, a través del trabajo de la voluntad:

"el ideal de una permanente tarea expresa el punto de vista ético del sujeto existente...el pensador subjetivo se halla constantemente ocupado en luchar, lucha infinitamente" (PS, p.110)

La eticidad, una vez que la vemos en su vínculo a la voluntad, nos da la pauta para adentrarnos en el aspecto del devenir, pues, como ya hemos visto, la idea de permanente tarea remite al ideal de movimiento que Kierkegaard tenía, por oposición a la "estaticidad" del mundo de la idealidad, en tanpreciado lugar. La autotransformación interior, que en algún momento nos aparecerá bajo la idea del hombre como ser posible, únicamente es posible porque la resolutiveidad del ser --el aut-- abre paso a una elección permanente en la que se cifra la existencia. La forma en la que se ejerce la voluntad es una manera de decir que el hombre, en su calidad de existente, se "hace" a sí mismo. Es una tarea que está por hacerse constantemente:

"Aún cuando un hombre ha obtenido lo mas alto, volverá de nuevo en una lucha inagotable a buscarlo; porque en ello el fin se mueve constantemente hacia adelante y se pospone una y otra vez" (PS, p.68)³⁷

Kierkegaard no se interesa por determinaciones externas a la subjetividad. No es que niegue --creemos-- el mundo objetivo o externo, ni tampoco la relación del individuo con un otro. Sin embargo, la relación con el otro no le interesa en mayor medida, pues en las determinaciones externas no reside el valor de darse el ser a sí mismo. Se trata,

37. Kierkegaard suscribe abiertamente el ideal ético de autosuficiencia --autodeterminación ética en virtud de la elección. Sin embargo, vale precisar que no concibe a un ser que se creó a sí mismo, en el sentido de que el hombre es una criatura, un ser creado por Dios. La tarea, empero, consiste en "hacerse a sí mismo"; sólo en esa medida puede hablarse de libertad o autodeterminación.

en su caso, de una ética interna que hace hincapié permanentemente en el propósito y la intención o la voluntad apasionada; en el esfuerzo dirigido hacia una meta y unificador de todas las capacidades en un solo objetivo.

"El resultado externo [de la decisión], escribe en el Post Scriptum, no está en su poder, y por lo mismo, no tiene importancia para él" (PS, p.121).

En realidad, lo que cuenta, es la intención y la pasión, aquellos elementos que el propio Hegel ya había descubierto para hacer de la vida una virtud:

"El hombre que realiza algo grande, pone toda su energía en ello, no tiene la mezquindad de querer esto o aquello; no sedisipa en tantos y cuantos fines, sino que está entregado totalmente al verdadero gran fin"³⁸

* * *

Por este camino, llegamos al punto en el que detenemos nuestro primer capítulo, tras el análisis de las consecuencias que arroja la idea del pensador subjetivo, y que es, a su vez, la alternativa que Kierkegaard propone respecto al problema que gira en torno al pensamiento y la existencia. Estamos, por ahora, en condiciones de adentrarnos en "la esencia" de la existencia, a saber, el devenir: la decisión, no ya como un acto originario en el cual se "bautiza" la existencia misma, sino como esa alternativa permanente y que se halla orientada hacia el futuro; hacia la realidad como lo posible o hacia la indeterminación, fuente de incertidumbre y angustia.

38. Hegel G.W.F., Lecciones sobre la filosofía de la historia, p.94, Alianza Editorial, 1985.

CAPITULO SEGUNDO

2.1. EL MOVIMIENTO

2.1.1. EL PUNTO DE VISTA DEL DEVENIR

"existence is a constant process of becoming"

Kierkegaard

Del primer capítulo de este trabajo, podemos extraer la siguiente conclusión: la existencia se constituye como un predicado aplicable sólo al hombre; como tal, escapa, en virtud de la subjetividad en la que Kierkegaard sitúa la existencia humana y la singularidad irreductible a la que se refiere, a cualquier posible conceptualización. Es decir, la existencia, o bien, el hombre, en la medida en que recalcamos su aspecto existente es inefable. Hemos visto además cómo van surgiendo, a través de un nuevo uso de categorías metafísicas "las razones" por las cuales esta realidad resulta del todo irreductible a la conceptualización. Decíamos, al hablar sobre la categoría de "actualidad", que el dinamismo se constituye como una razón de su ser inefable: en este contexto todo "hablar" sobre la existencia se interpreta como una pretensión de "fijar" o "sistematizar" lo real; y la existencia, en la medida de su apertura indeterminada y su posibilidad de trascendencia, se niega a convertirse en una una realidad ex post facto. De esta suerte, descubrimos que el movimiento es tan peculiar del carácter propio de la existencia, que podríamos decir, al menos en un sentido figurado, que con ello hemos dado por fin en su "esencia": "Es imposible concebir la existencia sin movimiento y el movimiento no puede ser concebido sub specie aeternis" (PS, p.274)

Antes que otra cosa, cabe subrayar que toda la discusión kierkegaardiana en torno al devenir no debe entenderse en un sentido objetivo, es decir, en relación a las cosas mismas, como podría pensarse al atender a las categorías que él mismo utiliza cuando se refiere a los problemas en torno al devenir. Aparentemente, Kierkegaard erige una reflexión que se mueve únicamente dentro de una interpretación metafísica del devenir, sin embargo, sus intereses van mucho más allá de este ámbito; pretende, a través de ello, fundamentar la consecuencia más importante que se deduce de su idea de decisión, a saber, la libertad humana.

Como puede colegirse a partir de lo que ha quedado asentado en el primer capítulo, el devenir es una categoría que se restringe a "la realidad" del sujeto que explicamos bajo el término de subjetividad. En realidad, la noción metafísica de devenir que analizaremos en este apartado subyace a todas aquellos conceptos que Kierkegaard comprende bajo este término, como por ejemplo, el "devenir existente", el "devenir individuo" o bien, "devenir libre y culpable a la

vez". Debemos subrayar también que el devenir como tal es el predicado que le otorga a la existencia su ser, o para decirlo de otra manera: sólo cabe hablar de existencia --el ser real-- en la medida en que sea posible comprender el movimiento en el sentido particular en el que Kierkegaard lo entiende.

Abordaremos la interpretación de Kierkegaard en torno al cambio, desde dos ángulos: el primer aspecto¹ manifiesta su permanente polémica en contra de cualquier posibilidad de concebir lo real --la existencia-- racionalmente. La categoría de necesidad, por oposición a la contingencia, será la clave que nos permita entender el sentido de la discusión: a partir de una libre interpretación basada en el concepto aristotélico de movimiento, Kierkegaard tiene como objetivo destruir el supuesto de la necesidad --en particular, respecto a la visión hegeliana del movimiento-- en el movimiento, con el fin de otorgarle una posibilidad de libertad al sujeto humano. A través de ello veremos que la connotación de la noción de existencia se ampliará y adquirirá, además, su significado positivo. En pocas palabras, es este el objetivo al que tiene una compleja elaboración del cambio en términos de "la transición entre el no-ser y el ser".

Respecto al contenido positivo de esta categoría, adelantemos que se trata de un intento de estructurar ontológicamente el "ser" del hombre; esta estructura se conforma por una relación indisoluble que se da entre el tiempo --la existencia es un proceso temporal-- y la decisión, o el carácter ético de la existencia en su vínculo con el carácter ontológico. Si ponemos el acento en la decisión, tomando en cuenta el elemento temporal, la existencia tiene el significado de ser una permanente orientación hacia el porvenir; o bien, una permanente apertura indeterminada (consecuencia de la negación de la necesidad). Esta estructura revela las consecuencias de la subjetividad al subrayar, precisamente, la idea de la contingencia. Bajo el atributo de la contingencia, como modo de ser del movimiento, tendremos los elementos necesarios para comprender la vivencia subjetiva que se origina del entrelazamiento entre decisión y temporalidad.

Ahora bien, antes de comenzar el análisis del sentido que esta compleja noción tiene en el pensamiento de nuestro autor, detengámonos primero, en el concepto mismo de movimiento bajo la mirada de la tradición metafísica occidental, pues hablar de una filosofía que subraye y le otorgue preeminencia, por alguna u otra razón, al problema del ser en proceso --en el caso de Kierkegaard, la existencia-- nos exige subrayar determinadas características que convienen a este concepto, ya que es en virtud de la manera en que se entienda el cambio, como pueden deducirse conclusiones que van más allá del planteamiento metafísico.

Es Heráclito, según el mismo Kierkegaard afirma, quien expresa "el punto de vista" que busca como trasfondo de su pensamiento; "la realidad" --la existencia-- dice Kierkegaard, se

¹. Cf. "El ser y el devenir", 2.1.2.

"sucede" bajo el mismo principio que el filósofo de Efeso concibió tanto para el mundo objetivo como para el mundo interior. Para Heráclito,

"todo se halla en un proceso de constante fluir, y nada permanece" (PS, p.272)

Nuestra primera exigencia, para entender el contexto en el que surge el devenir kierkegaardiano, consiste en resaltar, aún cuando sea en términos generales, el significado de una necesidad que comienza con el pensamiento conceptual griego, a saber, la necesidad de explicar o de hacer inteligible un mundo en permanente movimiento. Esto no resulta gratuito, si advertimos el rechazo de Kierkegaard respecto a hacer inteligible el cambio, aún cuando, bajo su perspectiva, se trate de un movimiento interior, subjetivo.

Si subrayamos la permanente búsqueda del pensamiento filosófico de encontrar una explicación al cambio, podemos notar que el devenir es, desde el comienzo de la filosofía, una característica inherente a la realidad: el mundo se acusa como un proceso en permanente transformación. Resulta claro entonces que, si los filósofos lo que se han propuesto es entender el mundo, tenían que comenzar por explicar el cambio, es decir, hacer inteligible la realidad. Surge así, incluso desde el pensamiento mítico², la exigencia de una ley o un principio de explicación de los procesos temporales. Ya encontramos en Anaximandro la idea de necesidad o ley que rige los sucesos naturales³; en el fragmento que se conserva del presocrático, puede colegirse que el transcurso del tiempo no es un simple pasar, sino que ejecuta una "ordenación" o una necesidad superior. En este sentido, el movimiento en Anaximandro se entiende en virtud de un principio que es inmanente a la propia realidad en proceso. La legalidad deviene, en el pensamiento filosófico, inmanente y, por lo mismo, aparece la realidad bajo la exigencia de aquello que debe suceder con necesidad (ley).

Esto lo podemos ver ejemplificado en el propio Anaximandro bajo el binomio de dike y adikía (justicia e injusticia, que deben interpretarse bajo el ideal del pensamiento griego de la medida, la proporción) términos que hacen posible el movimiento en virtud de la relación entre opuestos. Hemos de retener también la idea de dialéctica ya presente en el pensamiento de

2. Aún cuando el pensamiento mítico griego fundamenta "el orden" (el kosmos) en un principio religioso trascendente (Zeus), encontramos, empero, la necesidad de una legalidad y de una explicación racional del mundo en movimiento. A través de la idea de Hesfodo de Dike (justicia) se busca fundamentar el sentido del cosmos. Zeus, por otra parte, representa el fundamento del orden: "Con las vestimentas antropomórficas y las limitaciones conceptuales de la época, el Zeus hesfódico corresponde en el fondo al logos heraclíteo que gobierna al mundo y que se manifiesta por medio de la ley" Ylanello, Paola, "Introducción", en Teogonía, p.CIV-CV, UNAM, México, 1986.

3. El fragmento que se conserva de Anaximandro es el siguiente: "De allí mismo de donde las cosas brotan, allí encuentran también su destrucción, conforme a la ley. Pues ellas se pagan mutuamente expiación y penitencia por su injusticia, conforme a la ordenación del tiempo", citado por Valls, Plana, R., La dialéctica, Mortesino Editor, Barcelona, 1981.

Anaximandro. El movimiento de lo real, en su conceptualización, aparece en formas antitéticas, bajo una relación de oposición. He aquí el origen del pensar dialéctico.

Más adelante Heráclito, el filósofo que convierte el devenir mismo en objeto de su reflexión, encuentra el principio de legalidad en el logos --o el fuego. Este principio rige tanto el orden humano como el orden natural, es decir la realidad en su totalidad; se trata de un principio inmanente que gobierna la realidad que se halla en perpetuo movimiento⁴. Como lo dejan ver algunos de sus fragmentos mas significativos⁵, los contrarios son necesarios para que se afirme el devenir, se trata entonces de una dialéctica que busca la conciliación permanente de oposiciones; una dialéctica que, en virtud de la legalidad del logos, comprende la idea de necesidad y la consiguiente racionalidad en la comprensión del cambio.

Hemos de tener presente también a Platón, pues es en el pensamiento de este filósofo en el que vemos un rompimiento de la inmanencia de la legalidad. A la vez, la visión que Platón tiene respecto a la realidad cambiante --el mundo sensible-- permanece a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico. La alegoría de la caverna nos da cuenta de que la realidad del cambio es aparente, es el no-ser, cuyo fundamento ontológico se halla en el mundo eidético, el ser. A Platón le resulta el mundo de las "apariencias sensibles" únicamente inteligible en la medida en que halla su fundamento ontológico en la trascendencia de las ideas. La aparente realidad sensible, por sí misma, es alarmantemente contingente y accidental; no ofrece ninguna posibilidad de aprehensión cognoscitiva, pues todo se halla en una continua e impredecible transformación. Es sobre todo en Platón en donde vemos surgir esa necesidad de fincar en el reino del ser "lo real", pues podemos tener allí una estabilidad cognoscitiva que no ofrece el mundo del cambio. La multiplicidad, el cambio, queda supeditado y condicionado por una realidad que se halla fuera del tiempo y el movimiento.

Antes de pasar a Kierkegaard, en quien veremos un ejemplo claro de las consecuencias que arroja la negación de un principio racional de explicación del cambio --dentro del contexto subjetivo y ético en el que entendía el devenir-- y, a la vez, que hace de la contingencia y del "no-ser" la realidad en sentido estricto, veamos brevemente algunas de las ideas que Hegel desarrolla en torno al devenir, pues se trata finalmente, del principal opositor a quien Kierkegaard dirige su radical e irracional posición respecto al problema del devenir.

⁴. Dice Heráclito: "Para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma" Frcto.36. Hemos transcrito este fragmento con el fin de subrayar la idea de movimiento circular y dialéctico --generado por una oposición-- en el pensamiento de Heráclito.

⁵. Cf., fragmento 10, 8 y 51, en Mondoloffo Rodolfo, Heráclito, Editorial siglo XXI, México, 1983.

El devenir, hemos dicho, se ha interpretado como un proceso que en sí mismo conlleva una necesidad, es decir que, por alguna u otra razón, contiene una legalidad o un principio racional que tiene por consecuencia el ser un proceso inteligible. Es en Hegel en quien encontramos la forma más extrema de esta teoría a partir de su ontología --teoría de la realidad-- dialéctica⁶. La dialéctica, en Hegel, significa en primera instancia vincular categorías lógicas a categorías ontológicas, lo cual implica ver la realidad como un movimiento que se genera en virtud de la contradicción inmanente al mismo movimiento. Como el propio Hegel suscribe, la lógica que presenta no expone un método del pensamiento, sino que expresa el movimiento de la realidad misma en su totalidad. En la Enciclopedia, al presentar su "lógica dialéctica", dice Hegel:

"...la dialéctica es considerada generalmente como un arte exterior [un método]...[más] en su determinación específica auténtica...es muy por el contrario, la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones, del entendimiento y de las cosas y de lo finito en general"⁷ Sin detenernos por el momento en la idea de los momentos dialécticos que "son momentos de todo hecho lógico, real..."⁸, subrayemos únicamente el hecho de que, como proceso en el que se manifiesta lo real, éste se halla poseído por una necesidad inmanente, es decir, el movimiento se halla determinado de antemano a partir de un principio racional (o especulativo):

"todo lo que es finito es un acto de suprimirse dialécticamente a sí mismo...lo dialéctico constituye el alma motriz del progreso científico y es el único principio merced al cual la conexión inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia"⁹

Es precisamente la categoría de la negación determinada --y no absoluta, pues si fuese absoluta no podría conservar en su negación parte de lo que ha sido negado-- como segundo momento

⁶. En la Ciencia de la lógica y en la Enciclopedia, el devenir, en sentido estricto, aparece como la síntesis o la unidad de la dialéctica del ser y la nada, ambas, abstracciones vacías o indeterminadas. El devenir, es la primera realidad concreta, sin la cual, no puede pensarse ningún pasaje. Ahora bien la existencia (Dasein) en Hegel, es el resultado de esta unión en devenir; es existencia en movimiento y contradictoria, pues contiene esta oposición. El mundo del movimiento, en la visión de Hegel, es contradictorio, y el "ser" de la identidad parmenéica, sería únicamente una determinación abstracta del entendimiento, no de la razón que es sujeto y es especulativa. Cf., D'Hondt Jacques, "Le devenir" en Hegel, textes et débats, Le livre de Poche, Paris, 1984. Aquí no nos referiremos a esta idea precisa del devenir, sino a la concepción general de la dialéctica: al método que es a la vez una ontología, pues es a ello a lo que Kierkegaard dirige su crítica.

⁷. Cf. Hegel, G.W.F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas, parr.81, Juan Pablos Editor, México, 1981. (El subrayado es nuestro.)

⁸. Ibid., parr.79

⁹. Ibid.

del proceso dialéctico, la que genera la antítesis, solo con el fin de llevarla a su necesaria reconciliación. Por ello, se reconoce este elemento lógico como el generador del movimiento dialéctico. El proceso se halla atravesado por una necesidad que es propia del mismo proceso, y en la cual, el cambio se justifica únicamente en virtud de la totalidad, la Idea o el principio especulativo. No existe, por ello, la posibilidad de que lo real se desarrolle de otra manera de la que se desarrolla de hecho.

No olvidemos este punto cuando Kierkegaard dice que "ninguna mediación puede generar movimiento". La introducción de la lógica en el campo de la ontología es precisamente lo que le permitió a Hegel elaborar la idea de una necesidad racional que permite el desarrollo de lo que ya está contenido de antemano en un principio. Esta idea, que se halla en todas las conceptualizaciones que Hegel hace de lo real --en el desarrollo fenomenológico, en la lógica, como exposición misma del método-ontológico, en la naturaleza y en el desarrollo del espíritu-- resulta claramente expresada en Las lecciones sobre la filosofía de la historia Universal. Se trata, al hablar de historia, del desarrollo del espíritu absoluto, como sujeto del cambio. Como en todas partes, se hace presente el progreso dialéctico atravesado por la necesidad:

"...la muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea"¹⁰

Ahora bien, Kierkegaard no puede sino oponerse a una concepción del devenir que se halle determinada por una necesidad lógica. Dentro de su muy particular interpretación de lo real --la realidad subjetiva: la existencia-- el cambio no obedece a ninguna necesidad, y por lo mismo, carece de explicación racional y se halla exento de estar determinado por un principio especulativo.

El devenir que Kierkegaard elabora como esqueleto de su idea de hombre --pues es a un concepto de lo humano y de la libertad a lo que toda esta polémica tiende-- sólo puede enmarcarse dentro de la significación de "lo posible" en el sentido de la contingencia. El devenir de Kierkegaard se da en el mundo del "no-ser" radicalmente contingente e in-determinado. Sobre esta separación entre el mundo del ser y el mundo del devenir, nos detendremos en el siguiente apartado. Vale subrayar por el momento otra característica de la idea del devenir que nos permite entender el contenido de la idea de nuestro autor.

Devenir es, para el pensamiento griego, gignestai ("llegar a ser"); esta definición subraya el cambio más en un sentido temporal que en un sentido espacial (cambio de un lugar a otro).

¹⁰ Cf., G.W.F.Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, p.75. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Ya que se trata de un "llegar a ser", entonces se parte de un "dejar de ser". La idea de devenir, en su misma raíz etimológica, lleva implícita la idea de posibilidad de trascender lo que se es de manera dada o inmediata. La autotranscendencia al hacer referencia al ámbito de lo humano, --el ir más allá de un límite dado-- se ha entendido algunas veces en relación al actuar ético, pues es allí donde se abre la posibilidad humana de trascender la primera naturaleza a partir del ethos constitutivo del hombre¹¹. Al menos, es este el sentido que cabría entenderse en Kierkegaard, para quien el "permanente devenir" tiene su fuente únicamente en el salto-decisión.

Ahora bien, para hablar de la importancia de la decisión en el devenir existencial y para poder entender en qué sentido podría verse el planteamiento de Kierkegaard como un irracionalismo, resulta indispensable ver la relación entre la esfera del devenir y la esfera del ser, es decir, el planteamiento metafísico de Kierkegaard respecto a la "explicación" del cambio.

2.1.2. EL SER Y EL DEVENIR

"la realidad del río es un proceso y es un proceso la realidad del alma y de la vida: quien desciende en el río se encuentra en un proceso de devenir... el del alma la vida que le es interna"

R. Mondolfo

Como veremos ahora no resultará de ninguna manera gratuito enmarcar el pensamiento de Kierkegaard dentro de la tradición metafísica que se ha ocupado con el problema del cambio, del movimiento y de todo aquello en lo que se manifiesta un proceso. Si bien es cierto que las afirmaciones de Kierkegaard han de restringirse dentro de los límites precisos de lo humano, y sólo a partir de ello adquiere significado el problema del cambio y el movimiento, éstas empero, nos han exigido un esclarecimiento previo respecto a categorías teóricas para enmarcar cabalmente su significación.

Kierkegaard hace referencia a la idea de movimiento con diversos fines. El primer sentido, al que por el momento nos avocaremos, es eminentemente polémico, y sólo cabe entenderse bajo

¹¹. Así, Pico della Mirandola habla de la naturaleza humana como "mudanza y transformadora de sí misma". Más adelante, Hegel hablará de la trascendencia de la immediatez, teniendo ésta el carácter de negación de lo dado y a la vez, de conservación. La idea de "proyecto" en Sartre y de "estar-más-allá-de-sí" de Heidegger, han de comprenderse a partir de este aspecto del movimiento por el cual existe una permanente proyección hacia el porvenir. Es, sin embargo, Kierkegaard quien explota por primera vez este último sentido.

la perspectiva de la tradición metafísica en la que tiene su origen este concepto. Veamos en qué términos surge este preguntar por el cambio, pues quizá en esta forma nos acerquemos a las razones por las cuales Kierkegaard lo formuló, en cierta medida, como un problema metafísico. Es en Las migajas filosóficas donde encontramos la formulación teórica respecto al problema del cambio¹². Kierkegaard se pregunta:

"¿Cómo cambia aquello que deviene o cuál es la naturaleza del devenir (kinesis)?" (MP, p.113)

Antes de analizar la respuesta, llamemos la atención sobre el término kinesis, pues Kierkegaard formula su conceptualización del cambio bajo esta noción aristotélica. Como Mark C. Taylor nos advierte, Kierkegaard toma de la Física de Aristóteles la idea de una relación indisoluble entre tiempo y movimiento, pues ella le permitirá elaborar el esqueleto conceptual para el devenir: el movimiento consiste en un proceso dado en el tiempo¹³. Incluso, la exigencia de acentuar constantemente la idea del tiempo, se advierte con el término sub specie aeternis, al referirse a la realidad conceptual como una realidad formal y a-temporal.

Ahora bien, antes de avocarnos a precisar con mayor detalle el sentido que el complejo concepto del tiempo tiene en su pensamiento, y bajo qué supuestos cabe entenderlo, veamos cómo responde a la pregunta por el cambio. Dice Kierkegaard:

"Aquí [al hablar sobre kinesis] ya no estamos en el terreno de la esencia, sino en el ser [la existencia], que aparece como una transición que va del no-ser al ser...este no-ser...resulta igualmente necesario que exista" (MP, p.114)

La primera distinción que Kierkegaard lleva a cabo puede comprenderse como una reformulación del problema esencia-existencia, del cual ya hemos hablado. Cabe recordar que el problema entre estas categorías tenía el sentido de enmarcar lo real (el existir) para distinguirlo de lo ideal (la esencia), y que, al hablar sobre lo real, Kierkegaard nos remitía directamente, o bien al mundo del aut aut --la decisión-- o bien, en un sentido más general, al ámbito del devenir. Al hablar sobre la esfera del devenir, necesariamente vuelve a aparecer la exigencia de marcar el contraste con la esfera del ser. Sin embargo, las razones por las cuales

¹² Para este problema, véase en especial "Intermède" en Miettes Philosophiques. Es usual que Kierkegaard trate problemas --a veces, sin que guarden relación entre sí-- de muy diversa índole en sus obras. En las Migajas el devenir guarda relación con el problema de la fe; y sólo en este "Intermedio" analiza su estructura metafísica.

¹³ Para Aristóteles, el tiempo es el medio en el cual medimos el movimiento de los objetos. La relación entre tiempo y movimiento es intrínseca (Física, IV,II). Este señalamiento lo tomamos de Taylor C., Mark, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, Princeton University Press, Princeton, 1975.

surge de nuevo la distinción entre ambos mundos, contienen a la vez aquellos elementos que nos dan la pauta para comprender tanto el sentido polémico de esta importante categoría, como sus características más relevantes y originales, mismas que se convertirán en aquello que le otorgue un contenido a la idea de existencia.

Bajo este contexto, podemos señalar que el ser, es decir, el pensamiento, tal y como lo hemos caracterizado en nuestro primer capítulo, por oposición al devenir, se halla sometido al principio de identidad y regido por la necesidad. Además, Kierkegaard es claro al manifestar su decisivo formalismo en lo que toca al pensamiento: éste carece de características ontológicas. Al menos, eso podemos entender bajo las siguientes palabras: "la eterna expresión de la Lógica es la que los eleáticos aplicaron, por un malentendido, a la existencia: nada nace, todo es" (CA, p.21)¹⁴

Ya en la misma expresión de "nada nace, todo es", se transluce la separación entre ser y devenir, pues sólo a esta última le corresponderá el "nacer", el ser un proceso de generación y corrupción, como dirían los aristotélicos. Kierkegaard habla del "ser" en términos de lógica cuando hace referencia a la especificación dialéctica de la lógica hegeliana, en la cual, en virtud del movimiento que se hace posible a partir de la categoría lógica-ontológica de lo negativo, la esfera del ser y la esfera del devenir no son irreconciliables, sino, muy por el contrario, no se da la una sin la otra. Como señala A. Kojève en su ensayo sobre la dialéctica hegeliana,

"El pensamiento lógico es dialéctico porque hace referencia a una lógica que introduce el movimiento por vía de negatividad. El aspecto propiamente dialéctico de la lógica es lo negativo"¹⁵

La primera objeción de Kierkegaard respecto a "la introducción del movimiento en la lógica" tiene su fundamento en que Kierkegaard niega, de principio, cualquier posible interpretación de necesidad respecto al ámbito del movimiento, que para él sólo puede darse en el terreno de la existencia definida como devenir. A la vez, Kierkegaard deja ver claramente que la lógica que él considera es únicamente la del principio de identidad, lo cual supone que niega la posibilidad de cualquier movimiento en el ámbito del ser:

14. La misma idea suya en el Post Scriptum, cuando Kierkegaard, al referirse a la esfera del "ser ideal" dice: "De acuerdo a la doctrina de los eleatas, todo es y nada deviene" (PS, p.254)

15. Cf., Kojève, A., La dialéctica de lo real y la idea de muerte en Hegel, p.8, Editorial La Pleyade, Buenos Aires, 1984. (El subrayado es nuestro.) Para este punto, véase también la Enciclopedia, parr.81.

"...en la lógica no debe devenir ningún movimiento; la lógica es y todo lo lógico es solamente, y justamente, esta impotencia de lo lógico es la transición de la lógica al devenir, en la que brotan la existencia y la realidad"(CA, p.21)

El concepto de movimiento no puede entenderse ni relacionarse con la esfera del ser. En otras palabras, tenemos aquí la separación abismal que Kierkegaard lleva entre ambos mundos. Como hemos visto al hacer alusión a algunos filósofos que reflexionan sobre el cambio, se había buscado un principio de inteligibilidad de éste; y en Hegel, tenemos una identificación entre ambos mundos.

Ahora bien, la pregunta que cabe hacer dentro de esta formulación polémica, es porque Kierkegaard rechaza tajantemente que la modalidad de lo necesario tenga algún significado en la esfera del ser real. Kierkegaard dice en la Introducción al Concepto de la angustia que el "movimiento inmanente"¹⁶ no es sino un movimiento aparente, ya que el movimiento en sentido estricto, es decir aquel que conviene a la existencia,

"es una trascendencia que no puede encontrar su puesto en la lógica"(CA, p.21) Tenemos con la introducción de "la trascendencia" una aproximación primera al sentido que la categoría del salto posee: el salto no produce un movimiento como lo genera un principio inmanente a través de la negación dialéctica. Se trata de un "brotar a la existencia" o bien, se parte de la facticidad de la propia existencia, que trasciende su inmediatez o su ser dado solamente en virtud de un "salto"¹⁷.

Una vez que ha quedado asentada esta separación entre ambas dimensiones, vale precisar la explicación que da Kierkegaard respecto al cambio. En las Migajas filosóficas, la transición, que solamente cabe entenderse respecto a la esfera del ser real, aparece formulada como un cambio que ocurre entre el "no-ser" y "ser", o bien, en otros términos, un proceso que va de lo posible a lo actual. La afirmación más relevante respecto al devenir es que este cambio solo puede ocurrir "por una causa libremente actuante":

"El cambio del devenir es la realidad, el pasaje entre el no-ser y el ser se opera por libertad. Ningún devenir es necesario... aquello que deviene no deviene jamás en virtud de una razón, sino por una causa libremente actuante"(MP, p.117)

La concepción de la libertad, que concretizaremos en nuestro último capítulo, se va a derivar de esta formulación teórica del devenir en la cual queda excluida la necesidad dentro del

¹⁶. "Cuando la lógica se sume pues, en la concreción de las categorías, no hace sino exponer a la luz lo que era desde un principio...todo movimiento es en este respecto sólo un movimiento inmanente, es decir, en sentido más hondo, no es ningún movimiento"(CA, p.21)

¹⁷. Para el significado del salto, dentro de la teoría del movimiento en Kierkegaard, Cf., "El salto", 2.2.1.

proceso que se expone en términos del cambio entre la posibilidad y el ser actual. Por libertad Kierkegaard no entiende sino una consecuencia de la decisión ética, la cual aparece ahora únicamente precedida por la determinación de lo posible. La categoría de lo posible jugará un importante papel al momento de analizar tanto la existencia en su estructura temporal como en su posibilidad de libertad. Tomando en cuenta la teoría aristotélica del movimiento, Kierkegaard sostiene que el cambio consiste, como lo explica Aristóteles, en una actualización de la potencia. La existencia es, en efecto, esta actualidad que ha devenido "real" en virtud del salto. Sin embargo, entre ambos extremos, entre lo posible y lo actual, no existe ningún nexo necesario.

Quizá esta idea se aclare un poco más al advertir que esta noción de lo posible tiene su origen en la filosofía de Schelling, según nos advierte A. McCarthy¹⁸; para Schelling se trata de una posibilidad en la que cabe tanto el poder ser como el no poder ser, es decir una posibilidad indeterminada. El posible de Kierkegaard es un "podría" en el cual no cabe ninguna necesidad —y, por lo mismo, queda excluida la certeza dentro del proceso del devenir, lo cual lleva a la "vivencia" subjetiva de la incertidumbre—respecto a la actualización. La realidad, dice Kierkegaard en las *Migajas*, es aquello que "pudo haber sido de otra manera". Por ello, tanto respecto al pasado, como al futuro, no existe ninguna determinación, o si la hubiera, no podríamos entonces hablar de libertad:

"Si el pasado deviene por necesidad, no hay campo para la libertad: ella misma sería una ilusión" (MP, p. 118)

Más adelante, Kierkegaard introduce la "incertidumbre"¹⁹ como propia de este proceso que se da de manera indeterminada entre el no-ser y el ser. Sin embargo, antes de llegar a una característica subjetiva propia del ser que "transcurre" en el tiempo (la incertidumbre, y después, bajo la determinación espiritual, la angustia) veamos cuál es la alternativa que Kierkegaard presenta respecto al modo de darse el proceso de lo real: si no cabe hablar de necesidad, ¿cabe entonces hablar de una contingencia radical? Al menos, es esta la interpretación que puede seguirse tras el análisis de la categoría de lo posible. Esta contingencia es la que Kierkegaard va a retomar respecto a la eticidad de la existencia, pues existir es tener abierta la posibilidad indeterminada de ser o no ser.

¹⁸ Cf. nota 41, capítulo III, para ver brevemente el sentido de esta categoría en Schelling.

¹⁹ "Existe siempre una incertidumbre en la percepción del devenir..." (MP, p. 123)

2.1.3 LA CONTINGENCIA

Kierkegaard no solamente opone necesidad y libertad al formular la antítesis entre ser y devenir, sino que, a la idea de necesidad, que sólo cabe afirmarse de la esfera del ser que es, se le opone igualmente la categoría de lo contingente como atributo de "lo real". En El concepto de angustia, al mostrar las razones por las cuales argumenta la imposibilidad del movimiento en la lógica --o la esfera de la identidad formal-- aparece, quizá por única vez, el término contingencia:

"la lógica no puede dejar pasar la contingencia, que es esencial a la realidad"(CA, p.20)

¿A qué se refiere Kierkegaard al hablar sobre la contingencia como cualidad del devenir? La contingencia, implicada ya en la idea de accidente (to endeyomenon, dice Aristóteles), refiere en su sentido originario a "lo que ocurre a la sustancia y podría no ocurrirle"²⁰. Subrayamos este sentido en razón de que es precisamente el que Kierkegaard tiene en mente al hablar sobre un devenir meramente contingente. Ya que lo real, empero, puede entenderse a partir de diversos horizontes, debemos precisar la significación y las consecuencias posibles de esta modalidad del ser. Lo contingente, en la medida en que refiere a la posibilidad indeterminada de manera radical --el poder ser es tan posible, valga la redundancia, como lo es el no poder ser-- se opone a lo necesario, que refiere, claro está, a aquello que es sin tener la alternativa de no ser. Así, en primera instancia tenemos que el devenir es una transición que excluye la necesidad y que afirma la contingencia. En este sentido, al negar todo vínculo de implicación necesaria en el devenir, la contingencia subraya aún más el carácter de libertad de la existencia, mismo que concretizaremos sólo al final del tercer capítulo.

Existe, empero, otro sentido de la contingencia que bien puede interpretarse bajo el contexto de la existencia kierkegaardiana.

Lo contingente se abarca, también desde los tiempos platónicos, a partir de los hechos; es decir, a partir de aquello que debe suceder, sino que, de hecho sucede. Ya en un principio hemos visto que uno de los ángulos que ofrece la existencia se comprende en virtud de su propia raíz etimológica: ex-sistere, subraya la idea de "salir de" o "brotar". Ahora bien, este carácter tan peculiar de la existencia no se puede afirmar sino de las cosas que son, que afirman su ser únicamente siendo. Por ello, la facticidad alude a la cualidad de lo impredecible del ser, en la medida en que es contingente y carece de esencia.

Por ende, hablar de la contingencia es otra manera de subrayar el carácter de facticidad --o actualidad-- de la existencia, y a la vez, su consistencia en posibilidad abierta e in-

²⁰ Jean Wahl, Tratado de Metafísica, p.130 FCE, México, 1986. Consultamos, esta misma obra, III-2, para la categoría de lo contingente.

determinada²¹: la existencia, en la medida en que deviene, se traduce como un proceso que excluye toda posibilidad de principio o fin inmanente del movimiento, es decir que deja la posibilidad abierta hacia el irse determinando. Ser contingente de raíz admite el poder ser y el no poder ser con la misma necesidad. En realidad solo admite la posibilidad abierta y nunca segura.

Por otro lado, si enfocamos la contingencia a partir de la idea de facticidad podemos ver que esta categoría cabe interpretarse bajo la noción escolástica que acentuaba el carácter corruptible --el ser finito es un proceso que comienza y acaba en el tiempo-- y temporal del ente finito y creado --ens contingens. Ahora bien, aun cuando a través de la contingencia podamos detenernos en la corruptibilidad del existir, no se trata empero, de un ser radicalmente finito: que surja en el tiempo, para desaparecer con el propio tiempo. Si la única trascendencia que le fuera dado al hombre --en esta, su característica de existir, es decir, ser deviniendo-- fuese aquella del autotranscenderse indefinidamente, hasta el final del proceso, entonces podríamos decir que se trata de una finitud absoluta: podríamos decir que el hombre es una mera precariedad que surge --"brota la existencia", dirá Kierkegaard-- con el sólo fin de desaparecer. Sin embargo, al menos en la reflexión sobre la existencia que Kierkegaard elabora, este no es de ninguna manera el caso. La trascendencia significa también lo eterno y la infinitud que el hombre lleva en su propio seno. Precisamente, al "decidirse" por su finitud, al afrontarla siendo conciente de la condición corruptible, encontrará la posibilidad de transfigurarse por lo eterno. No es este el espacio abierto para hablar de esta dimensión, por otra parte, primordial en la teoría de la existencia²².

Finalmente, la contingencia es una categoría, que, si bien es cierto que Kierkegaard no explota en mayor medida, puede verse como "subyacente" a su concepción de la existencia entendida en términos de movimiento. Así como la libertad surge en una primera aproximación abstracta como una "causa libre", la dimensión de la posibilidad humana, y la aceptación de la propia condición del hombre --finitud-- llevan implícita la noción metafísica del ser contingente. Como señala García Bacca en su ensayo sobre el existencialismo: se trata de una categoría que abarca varios sentidos del ser, que sólo es por el mero "hecho" de la facticidad:

"Si el hombre no ha de ser algo necesariamente hecho ya, algo esencialmente, es preciso que la base de su ser sea de hecho...que el hombre no tenga esencia. Por ello, es radical contingencia. Es libertad de raíz"²³

²¹ El ser posible, como veremos mas adelante se halla íntimamente relacionado a la afirmación de la libertad, pues esta última no es sino "la posibilidad de poder".

²² Cf. "La dimensión trascendente de la existencia", 3.1.

²³ García Bacca J.D., Existencialismo, p.65, Xalapa, México, 1962.

Ahora bien, una vez que hemos analizado en términos generales el significado que posee la idea de devenir y aquellas características que le son propias, resulta necesario considerar los elementos concretos del devenir, a saber el tiempo y la decisión.

Solo al través de su esclarecimiento, lo que ahora hemos visto como meras categorías abstractas, adquirirán su precisa significación, es decir, el papel que juegan en el pensamiento de Kierkegaard.

2.2. ESTRUCTURA TEMPORAL DE LA EXISTENCIA

El pensamiento orientado hacia el ser sub specie aeternis como diría Kierkegaard al referirse al pensar racional o conceptual, no puede dirigir su atención hacia los problemas del tiempo, que son los problemas que surgen bajo la idea de la existencia como devenir. El encauzamiento general de la tradición metafísica hacia la esencia --en otras palabras, hacia el mundo conceptual del que Kierkegaard busca sacar su existencia--, hacia el ser parmenídeo, hacia la eideia platónica, o el ser posse de la escolástica, manifiesta, entre otras cosas, la necesidad de reflexionar sobre un mundo que produzca "certezas inamovibles". Todas estas nociones pueden abarcarse dentro del "punto de vista del ser" que excluye el tiempo y el movimiento, pues éste nos sitúa en un plano sobre el cual quizá no quepa más que una opinión, lo que fácilmente puede resquebrajarse. Es esta la primera consecuencia sería que debemos tener presente al analizar una filosofía que tiene como "realidad verdadera" el punto de vista del devenir, del cambio como un tránsito contingente entre el no-ser y el ser (o entre el acto y la potencia). Hemos de subrayar la idea de un cambio contingente, pues es claro que tanto la filosofía de Heráclito como la de Hegel, deben incluirse dentro de la tradición que le otorga una importancia principal al movimiento y al cambio --no importa, bajo qué determinación, por el momento. Sin embargo, como ya dijimos mas arriba, el cambio que estos filósofos concibieron está ordenado o bien por un logos o por una necesidad inmanente al proceso. Se distingue, por ello, de una filosofía que busque la manera de subrayar la contingencia desde diversas perspectivas: sólo el devenir radicalmente contingente será condición de la "posibilidad", la angustia y la libertad humana afirmada a través del ser existiendo en el tiempo y en virtud de la decisión.

Decimos entonces que el devenir, en primera instancia es un punto de vista que nos sitúa fuera del terreno de la esencia o del ser

(tal y como hemos precisado estos términos). Decimos además que

este punto de vista, al momento de precisararlo, resulta ser sencillamente el tiempo, pues es éste el que podría llamarse "el recipiente" del devenir o del ser en proceso. Ahora bien, ¿qué

significación tiene el tiempo al quedar enmarcado por la tradición filosófica que no concede gran importancia al cambio marcado por la contingencia?

"toda filosofía orientada hacia la esencia, señala Chiodi, tiende a devaluar el tiempo y a expelerlo de la realidad verdadera, para confinarlo al campo de las apariencias, del no-ser. El tiempo es consumo incertidumbre, insuficiencia y finitud"²⁴

No es otra la interpretación del tiempo que cabría encontrar en el pensamiento de Kierkegaard, quien muestra permanentemente una necesidad de explorar el campo existente del "no-ser", separándose por ello de la tradición de la "realidad verdadera" que se las ha visto con los problemas propios de la esencia. En este sentido, el problema del tiempo cobra para esta orientación filosófica una importancia que no podemos obviar.

Ahora bien, al hablar sobre una estructura temporal de la existencia, debemos precisar en qué sentido el tiempo cabría ser entendido como constitutivo de esta misma. Se trataría, dado el caso, de otorgarle a la existencia un carácter ontológico en base a su formulación más precisa: el devenir. La pregunta a contestar sería: ¿en qué sentido es el tiempo el ser de la existencia? o bien, ¿por qué nos está permitido hablar de una estructura temporal de la existencia?

En cierta forma, esta pregunta ya la hemos venido contestando a lo largo del desarrollo de algunas categorías kierkegaardianas.

El devenir se comprende como un proceso abierto e indeterminado, mismo que sólo en virtud de la decisión puede irse haciendo --in fieri, diría la escolástica, al subrayar este constante irse haciendo del ser finito y actual--, por ello, es la decisión, único elemento que Kierkegaard reconoce como condición necesaria del existir, la que conforma la propia orientación y vivencia temporal. Este punto lo precisa Regueira, en su ensayo sobre Kierkegaard de la siguiente manera:

"El existente no puede encarar ninguna categoría ontológica fuera de la perspectiva del devenir, es decir, de su estar en el tiempo que es un estar conformando el tiempo y orientando la existencia"²⁵

Al hablar sobre la posibilidad de una estructura temporal de la existencia, debemos tener presente que Kierkegaard, por las mismas razones del contenido de su pensamiento, no es un pensador sistemático. Kierkegaard no desarrolla un sistema ontológico o una teoría en términos de argumentación, como sí lo hacen otros filósofos posteriores a él²⁶. Los elementos que nos

²⁴ Chiodi, Pietro, El pensamiento existencialista, p.124, UTEHA, México, 1962.

²⁵ Regueira J. Blanco, Existencia y verdad, alrededor de Kierkegaard, p.43, Universidad Autónoma del Estado de México, México (s/f).

²⁶ Son los filósofos de la corriente existencialista los que recogen las "intuiciones" kierkegaardianas respecto al tiempo para sistematizarlas. Así, Heidegger, en El ser y el tiempo, revisa el problema de la temporalidad en relación a la "decisión anticipadora" y la cura del Ser (Cf. parr. 65). Asimismo,

permiten hablar sobre el tiempo como el contenido propio del "devenir" son algunas ideas que transluce esta constante preocupación tanto en el *Post_Scriptum* como en *El Concepto de la angustia*. Por otra parte, la conformación del tiempo en virtud de la decisión nos permite poner las bases para entender una existencia auténtica y distinguirla de una inauténtica --o existencia irreal. Sin embargo, esta distinción solo podemos verla tras el análisis de la trascendencia religiosa en relación a la existencia²⁷, pues "el espíritu" juega un importante papel en su fundamentación.

Como veremos más adelante de manera detenida, Kierkegaard no comprende un elemento sin el otro, el movimiento o el darse en el tiempo debe interpretarse, en su sentido más preciso como la posibilidad de un "cambio cualitativo" que sólo en virtud de "el salto" (la decisión) tiene lugar.

Por ende, ya que hablamos de la conjugación entre dos elementos constitutivos del ser de la existencia, precisemos en mayor medida cuál es el sentido de la expresión del salto, pues es precisamente en el análisis del movimiento donde surge toda la significación de esta expresión que nos remite al aspecto de la decisión que se vincula con el proceso temporal²⁸.

2.2.1. EL SALTO

"In nature everything takes place by degrees, and nothing by a leap"

Leibniz

En su lucha por mantener la singularidad irreductible de la existencia, Kierkegaard no dudó en otorgarle a la decisión el papel de lo absolutamente cualitativo. En otra parte²⁹ hemos visto que el elemento cualitativo como determinación propia de lo singular, es el que permite llevar a cabo la afirmación sobre la inefabilidad de la existencia. A Kierkegaard no solamente le interesó la decisión como condición necesaria para poder hablar de la libertad humana, sino que también como determinación de lo irreductible. En este sentido, el salto aparece como la

Sartre, en *El ser y la nada*, hace una "fenomenología de las tres dimensiones temporales" del "para sí" (III, 2).

²⁷. Cf., 3.2.1 y 3.2.2., para ambas valoraciones.

²⁸. "el salto es en sí mismo una decisión", dice Kierkegaard por única vez de una manera tan precisa. (PS, p.94)

²⁹. Cf., "Singularidad y concreción", I.1.3.

categoría que, a su juicio, permite hablar de un cambio cualitativo, un devenir que transcurre entre el no-ser y el ser en virtud de un rompimiento, por lo demás, inexplicable.

La primera idea que debemos retener es que el salto es el rompimiento de una continuidad, y a la vez, el cambio sólo lo es en virtud de semejante rompimiento: no existe un cambio que transcurra de lo cuantitativo a lo cualitativo: "la transición se revela claramente como el rompimiento de una continuidad, como un salto, que es un sufrimiento" (PS, p.306)

Cuando tomamos en consideración el hecho de que el salto surge como la alternativa kierkegaardiana respecto a la crítica de la negación, elemento lógico que permite el movimiento dialéctico en la lógica de Hegel³⁰, entendemos que Kierkegaard hable de un "sufrimiento" respecto a la transición: se trata, de nuevo, de ver la tajante separación que existe entre la esfera del ser, en la cual cabe hablar de una negación, y la esfera del devenir, en la cual solo podemos hablar de categorías propias de la existencia. Esta idea aparece igualmente en las Migajas filosóficas, en el momento en el que Kierkegaard busca oponer el salto a la mediación dialéctica³¹.

Es, sin embargo, en la Introducción al Concepto de la angustia, donde podemos observar con mayor precisión el sentido polémico del salto, pues aparece como una categoría, propia de la esfera del "ser real", que tiene como fin "superar" la categoría de la mediación o negación, la cual, como se sabe, es el elemento en la lógica hegeliana que hace posible hablar de una dialéctica respecto a lo real. A los ojos de Kierkegaard, lo negativo, como principio de transición o de cambio entre el ser y el no ser, no es sino el intento de querer mezclar lógica y ontología, como ya hemos dicho varias veces, y como ahora precisamos tomando en cuenta la idea del tiempo. Es el propio Kierkegaard quien subraya el propio "error" hegeliano de introducir modalidades que únicamente convienen a la temporalidad --contingente-- en la esfera que sólo puede pensarse bajo elementos lógicos como la negación formal, no dialéctica³².

Ahora bien, si no fuera porque el salto substituye, para decirlo de alguna manera, a la negación, no tendríamos grandes bases para afirmar este íntimo vínculo entre el movimiento o el tiempo- y la decisión. Sin embargo, es precisamente esta categoría la que le otorga un

³⁰. "La lógica solo es dialéctica porque implica un aspecto negativo o negador llamado dialéctico en sentido estricto", Kojève A., op. cit., p.8.

³¹. Dice Kierkegaard: "Todo devenir es un sufrimiento, y lo necesario no puede sufrir, no conoce el sufrimiento de la realidad, la cual consiste en que la realidad surge de lo posible en el momento en que deviene real" (ME, p.114)

³². "En la lógica de Hegel se encuentran principios y giros tomados a la categoría temporal de la transición: después...cuando..." (CA, p.128, el subrayado es nuestro)

contenido concreto a la idea de una "causa libremente actuante" oponiéndose de esta forma a cualquier posible determinación necesaria:

"En la esfera de la libertad...es la transición un estado [que se comprende a partir de que] lo nuevo entra con el salto" (CA, p. 22)

Antes de profundizar en esta idea de "lo nuevo" como consecuencia del salto-decisión, subrayemos la idea de la existencia comprendida --en virtud del salto-- como un tránsito contingente entre el ser y el no ser. Este tránsito sólo puede relacionarse con un proceso temporal abierto hacia adelante, en el cual la indeterminación no esta jamás abolida. Sin embargo, es este precisamente el carácter ontológico o el ser de la existencia, bajo la conformación entre los dos elementos constitutivos de la misma. La siguiente cita, aún cuando resulta compleja en su expresión, resume en cierta manera esta unión del único principio que imprime movimiento a la existencia --el salto-- y el propio movimiento, radicalmente temporal:

"La transición que va de lo posible a lo actual, como señala correctamente Aristóteles es *kinesis*, movimiento. Esta no puede ser expresada en el lenguaje abstracto; ya que en la esfera de lo abstracto no cabe comprender el tiempo o el espacio, presupuesto del movimiento...se da entonces una pausa, un salto" (PS, p.306)

El proceso que va de lo posible a lo actual es otra manera de formular la idea de transición contingente de la que ya hemos hablado. Aún cuando Kierkegaard interpreta este proceso a raíz de la idea aristotélica de potencia-acto, debemos tener presente que, al menos bajo su propósito de "desencializar" el devenir, no podemos entender que la potencia contenga en sí --"en potencia"--el acto mismo: la actualización no esta de ninguna manera pre--contenida en la posibilidad. Ahora bien, ya que se trata de un movimiento indeterminado, la única forma de otorgarle un principio de movimiento es a través del salto, término que cobra su sentido al instalarse entre los dos polos de la susodicha transición y que la hace aparecer como un cambio cualitativo. ¿Qué significa aquí la cualidad que imprime el salto a la existencia?

Kierkegaard habla de "una pausa" al introducimos en la esfera temporal. Vale tener presente, a través incluso de la propia expresión de "el salto", que la conceptualización subyacente del movimiento nos remite a un proceso eminentemente discontinuo. El salto, como un determinar cualitativo, alude a un cambio diferencial que nunca podrá darse en un proceso de reconciliaciones o síntesis. Como ya hemos dicho, se trata, en efecto, de resaltar lo irreductible o la diferencia absoluta que cada ente "singular" posee en sí mismo. Al hablar de un proceso que excluye de todas las maneras posibles el cambio en virtud de la cuantificación, debemos entenderlo en relación a su compleja idea de la eticidad, pues es sólo en virtud de la decisión, como el individuo se transfigura internamente. Como hemos transcrito mas arriba "lo nuevo entra con el salto", es decir, la existencia adquiere su ser cualitativo y diferenciado solo al autodeterminarse por el acto de la decisión:

contenido concreto a la idea de una "causa libremente actuante" oponiéndose de esta forma a cualquier posible determinación necesaria:

"En la esfera de la libertad...es la transición un estado [que se comprende a partir de que] lo nuevo entra con el salto" (CA, p. 22)

Antes de profundizar en esta idea de "lo nuevo" como consecuencia del salto-decisión, subrayemos la idea de la existencia comprendida --en virtud del salto-- como un tránsito contingente entre el ser y el no ser. Este tránsito sólo puede relacionarse con un proceso temporal abierto hacia adelante, en el cual la indeterminación no esta jamás abolida. Sin embargo, es este precisamente el carácter ontológico o el ser de la existencia, bajo la conformación entre los dos elementos constitutivos de la misma. La siguiente cita, aún cuando resulta compleja en su expresión, resume en cierta manera esta unión del único principio que imprime movimiento a la existencia --el salto-- y el propio movimiento, radicalmente temporal:

"La transición que va de lo posible a lo actual, como señala correctamente Aristóteles es kinesis, movimiento. Esta no puede ser expresada en el lenguaje abstracto; ya que en la esfera de lo abstracto no cabe comprender el tiempo o el espacio, presupuesto del movimiento...se da entonces una pausa, un salto" (PS, p.306)

El proceso que va de lo posible a lo actual es otra manera de formular la idea de transición contingente de la que ya hemos hablado. Aún cuando Kierkegaard interpreta este proceso a raíz de la idea aristotélica de potencia-acto, debemos tener presente que, al menos bajo su propósito de "desencializar" el devenir, no podemos entender que la potencia contenga en sí --"en potencia"--el acto mismo: la actualización no esta de ninguna manera pre-contenida en la posibilidad. Ahora bien, ya que se trata de un movimiento indeterminado, la única forma de otorgarle un principio de movimiento es a través del salto, término que cobra su sentido al instalarse entre los dos polos de la susodicha transición y que la hace aparecer como un cambio cualitativo. ¿Qué significa aquí la cualidad que imprime el salto a la existencia?

Kierkegaard habla de "una pausa" al introducirnos en la esfera temporal. Vale tener presente, a través incluso de la propia expresión de "el salto", que la conceptualización subyacente del movimiento nos remite a un proceso eminentemente discontinuo. El salto, como un determinar cualitativo, alude a un cambio diferencial que nunca podrá darse en un proceso de reconciliaciones o síntesis. Como ya hemos dicho, se trata, en efecto, de resaltar lo irreductible o la diferencia absoluta que cada ente "singular" posee en sí mismo. Al hablar de un proceso que excluye de todas las maneras posibles el cambio en virtud de la cuantificación, debemos entenderlo en relación a su compleja idea de la eticidad, pues es sólo en virtud de la decisión, como el individuo se transfigura internamente. Como hemos transcrito mas arriba "lo nuevo entra con el salto", es decir, la existencia adquiere su ser cualitativo y diferenciado solo al autodeterminarse por el acto de la decisión:

"con la exigencia de la ética...comienza desde un principio la vida y la existencia entera, no en una continuidad inmanente con lo anterior...sino a través de una trascendencia, de un salto" (CA, p.28)

La única inmediatez que Kierkegaard reconocerá para su sistentia es el hecho bruto del ser que se otorga, sólo por una acción del todo "súbita" o inexplicable, su posibilidad de cambio cualitativo. Más adelante, tras el análisis de la dimensión religiosa de lo humano, veremos que este cambio consiste en el paso de "la inocencia al pecado". Sin embargo, ambas determinaciones no son tan relevantes como lo es la manera en que se lleva a cabo esta transición. La trascendencia --trascendencia, en este primer sentido de ir más allá de sí mismo; gignestai-- reside en el ser mismo, a raíz de su capacidad de decidir libremente³³. La inmediatez que Kierkegaard menciona puede ser comprendida en función, precisamente, del papel que la expresión de lo súbito tiene para su pensamiento. Aun cuando ello no resulte del todo notable, Kierkegaard va demasiado lejos en la explotación etimológica de la existencia --manifestarse, brotar, surgir. Parafraseando sus palabras, subrayemos la idea de que la existencia comienza desde un principio: decidir, ya lo hemos dicho, constituye la génesis de la existencia, y tiene su lugar en la subjetividad humana. Aquí se habla, por otra parte, de un "aparecer" de la existencia, de un acto súbito de presencia. Dice Kierkegaard, al hablar sobre el carácter dramático del salto:

"..la negación de la continuidad es lo súbito...en cierto momento está ahí, en el próximo momento ha desaparecido...lo súbito no conoce ley...toda individualidad tiene algo de súbito" (CA, p.205-206)

El salto no solamente expresa esta discontinuidad que hemos subrayado, sino que también manifiesta el carácter de lo inexplicable en la propia autotranscendencia temporal. Quizá podríamos recoger una idea leibniziana con el fin de entender la significación de esta discontinuidad para la inefabilidad de la existencia: si la continuidad se rompe, no hay forma de razonar con certitud³⁴. El proceso que va de lo posible a lo actual es tan contingente e impredecible como lo anuncia esta original categoría. Por ello, la idea central que subyace en

33. "Todo individuo, dice Kierkegaard, solo se torna culpable por obra de sí mismo" (CA, p.84). En esta misma obra Kierkegaard le da un contenido concreto a la idea de transición entre el no-ser y el ser, que se opera por "el salto": se trata del paso de la inocencia a la culpa, o bien de la posibilidad a la libertad. El primer binomio se funda en sus exigencias meramente teológicas y parte de una interpretación del mito del Génesis. Aun cuando sea válido, no cabe desarrollar semejante planteamiento en este trabajo. Subrayamos únicamente la idea de un cambio que se lleva "por sí mismo"; el ideal ético de autosuficiencia que Kierkegaard suscribe.

34. Cf., Widenman Robert, "Continuity" en Concepts and Alternatives in Kierkegaard, p.77-78, C.A., Reitzels, Copenhagen, 1980.

Kierkegaard respecto a su reflexión sobre el tiempo es la de la discontinuidad inherente al propio proceso de devenir.

"El tránsito es movimiento hecho de saltos, señala Regueira, el tránsito de un estado a otro se establece en la existencia por medio de una ruptura que implica la presencia del no-ser"³⁵

Dentro de este contexto, que reconoce y asume con todas sus consecuencias una filosofía sin razón de ser del devenir --pues el salto realiza su "entrada en escena" de manera inexplicable-- hay que interpretar la temporalidad kierkegaardiana³⁶

La relación entre el tiempo y la decisión, como una relación constitutiva de la existencia, obtendrá su más precisa fundamentación al observar el papel que el futuro juega en virtud de la decisión. En realidad, tratase del único tiempo que tiene en el pensamiento de nuestro autor una importancia decisiva.

2.2.2. LA ORIENTACION HACIA EL FUTURO

Hemos dicho que el tiempo es una realidad que no conviene a la existencia de manera externa, pues ésta se manifiesta como un movimiento que se rectifica en el transcurrir temporal. Hemos dicho también que es la decisión, en términos del salto, aquel principio que se constituye como el único por el cual puede predicarse el movimiento --en el sentido de autotranscendencia-- respecto a la existencia. Ahora bien, siendo esto último de tal suerte, se sigue que es el tiempo futuro aquél que se constituye como determinante respecto a la existencia misma en su eticidad, pues toda decisión supone un afrontar el tiempo por-venir, lo cual, dentro del marco de la contingencia, no puede ser sino una asunción del riesgo que conlleva ese acto esencial. Kierkegaard, es siempre claro respecto a la predominancia que al tiempo futuro conviene. Como veremos a lo largo del desarrollo de la temporalidad (cap.III), va a resaltar alguno u otro aspecto de esa realidad que "aún no es", pero que se constituye, sin embargo, como una determinación fundamental del ser en devenir. La formulación más precisa que Kierkegaard hace respecto a la vinculación del acto de existir --decidir-- y el tiempo futuro la encontramos en el Post Scriptum:

³⁵ Regueira, J., Blanco, op.cit., p.44

³⁶ El término "temporalidad" lo utilizamos por el momento para hacer referencia al proceso del devenir acentuando su darse en el tiempo; tener principio y fin... Más adelante, este término obtendrá un significado específico: la temporalidad será la conformación de la existencia auténtica, en virtud de que en ella se asume la dimensión trascendente --lo eterno. Esta designación se opondrá a la representación del tiempo como mero fluir.

"¿Existe, de hecho? Si así es, ¿no se encuentra [el existente] en un constante proceso de devenir? Y si se halla en un proceso de devenir...no se halla acaso orientándose hacia el futuro?" (PS, p.271)

Afrontar el futuro, supone, para Kierkegaard existir en el sentido más estricto que esta categoría contiene. Es en este contexto en el que podemos notar que el tiempo designa la estructura interior de la existencia, pues su más íntima esencia está condicionada por este acto de resolutiveidad en el cual la realidad aparece en todo su carácter de posibilidad abierta. La constitutividad de la existencia a partir de la decisión se hace evidente al considerar que es este un constante proceso por hacerse, lo cual es otra manera de decir que el futuro, asumido en el tiempo presente en el acto de la decisión, determina y constituye el propio ser "por hacerse" de la existencia.

En este sentido, el existente nunca es de manera inmediata pues el proceso temporal le obliga a situarse constantemente en un "devenir qui est a venir", como dirá Jean Wahl. La existencia, únicamente por el hecho de consistir en el acto de la decisión, implica una preeminencia del tiempo futuro, que será finalmente la esfera ilimitada de las posibilidades. La situación "por venir", si de alguna manera cabe hablar respecto a una realidad que no es sino una mera vivencia del presente significa ser la situación incierta a partir de la cual se mueve la decisión existencial. Por ello, el presente cobra una importancia peculiar, pues se traduce en términos de una intensa vivencia del tiempo porvenir.

Por ende, la eticidad fundamental de la existencia cuya esencia se manifiesta en el acto de la decisión es la que otorga al futuro semejante importancia, pues la existencia consiste en enfrentarse al porvenir, determinación fundamental de la temporalidad. Esta idea nos lleva a la conclusión de que la existencia reside, al menos en su presente, en un constante y permanente "por hacerse", que se asume o se experimenta, en virtud de la propia contingencia correspondiente al devenir, como un riesgo o una "elusividad", dice Kierkegaard en el Post Scriptum, acentuando este carácter de posibilidad respecto al ser abierto e indeterminado³⁷. La categoría de "posibilidad" resulta de una importancia fundamental para entender el aspecto futuro de la existencia. Es sobre todo en El concepto de la angustia, donde aparece esta categoría en su íntima vinculación con el tiempo: la idea de in-determinación y de contingencia cristalizarán, una vez que veamos la dimensión de la trascendencia, en la cualidad espiritual del "poder ser".

37. Es Heidegger quien retoma sobre todo varias ideas de Kierkegaard respecto a la temporalidad y la preeminencia del futuro. Aun cuando no podemos de ninguna manera comparar a ambos filósofos, podemos al menos señalar la interpretación heideggeriana respecto al futuro: "Futuro no significa aquí un ahora que aún no se ha vuelto real, pero que llegará a ser algún día, sino el advenir en que la existencia adviene a sí misma en su más peculiar poder ser. El anticiparse hace la existencia propiamente adviniera futura" op. cit., parr.325. (El subrayado es nuestro.)

El hombre, en virtud de este aspecto existente de "apertura" es un ser posible, es decir, eminentemente in-determinado respecto a su futuro.

E igualmente, debemos concluir, respecto a la estructura temporal de la existencia, que es sólo porque el movimiento se constituye como un proceso --autotranscendencia-- que se da en el tiempo de manera contingente, por lo que el salto, como único principio del devenir, expresa la libertad del proceso, es decir, la eticidad fundamental del hombre. De esta suerte en la idea de "afrontar el futuro" activamente, se conjugan ambas categorías, que desde más arriba hemos dicho que conforman un complejo indisoluble y el contenido mismo de la idea de devenir. Es esta la tesis que cabe entenderse a través de estas palabras:

"desde el punto de vista abstracto no existe el movimiento, ya que desde este punto de vista todo es. Pero cuando la existencia le da al movimiento el requisito del tiempo, aparece el salto"(PS, 306)

Una vez que hemos expuesto la importancia del tiempo futuro en virtud del acto de la decisión, resulta indispensable ahondar en lo que este orden del tiempo significa de manera subjetiva para la existencia. Hemos dicho más arriba que el pensamiento existencial se caracteriza por el involucramiento subjetivo del individuo. Al hablar de un proceso contingente que se da en el tiempo, en una permanente orientación hacia el futuro, se trata entonces de subrayar el aspecto vivencial, o bien, el pensar concreto que corresponde al ser que se afirma a sí mismo en devenir. Es, en realidad, en la vivencia de una situación que se determina más allá del acto del presente, donde la idea de temporalidad adquiere toda su hondura. En realidad, el tiempo es en efecto, el de la finitud y el consumo, pero al ser propio de un ser consciente --una caña pensante, diría Pascal-- es antes que nada, la vivencia de una realidad que puede ser...o no ser.

2.2.4. VIVENCIA SUBJETIVA DEL TIEMPO

Al introducir la categoría de devenir, subrayando su cualificación de ser un proceso abierto que se da en el tiempo de una manera contingente, aparece el pensamiento subjetivo en términos de una vivencia de la propia temporalidad:

"Un individuo existente se halla constantemente en proceso de devenir; el existente reproduce constantemente su situación existencial en su pensamiento, y traslada todo su pensamiento en términos de ser en proceso"(PS, p. 79)

El individuo existente, señala Kierkegaard, reproduce y traslada su pensamiento en términos de ser en proceso, es decir, lleva a cabo una experiencia de su propia temporalidad, que es, finalmente, la única esencia --contingente-- que cabe aceptar para la existencia. Ahora bien, antes de comenzar con el desarrollo de esta vivencia subjetiva, a partir de la cual extraeremos consecuencias aún más profundas, algo hemos de decir respecto a la idea de una vivencia del

tiempo, con el sólo fin de contextualizar las palabras de Kierkegaard dentro de un marco en el cual adquieran su relevancia y cabal significación.

La pregunta por el tiempo, al igual que la pregunta por la existencia, no podrá obtener la respuesta de un qué, pues no se trata de formular la problemática de un cuestionamiento teórico. Kierkegaard nunca se interesó en el concepto de tiempo, sino en la temporalidad subjetiva e interna del existente, subrayando el cómo de la vivencia de esta misma. Es claro ya a estas alturas que la realidad a la que se ciñe permanentemente Kierkegaard es interior; por ello, el problema de la vivencia del tiempo cobra una resuelta significación en su pensamiento. En este sentido, no se puede hablar más que de un "tiempo interior" como aquél que es propio de la vivencia humana o del pensar concreto que Kierkegaard suscribe:

"La historia interna es la única historia verdadera, pero ésta a la vez tiene que ver con aquello que es el principio de vida de la historia, a saber, el tiempo. Pero cuando se pone atención al tiempo entonces lo temporal y cada momento, adquiere por este hecho una inmensa realidad" (PS, p.237)

Ahora bien, destacando la última frase de lo aquí transcrito, podemos notar cómo Kierkegaard cae en la cuenta de la significación vivencial que esta enigmática realidad posee para el existente. Al hablar de una vivencia del tiempo o de un reconocimiento únicamente subjetivo de este proceso, los ordenamientos temporales cobran una peculiar significación.

Esta idea queda más clara si nos remitimos al planteamiento agustiniano del tiempo, en el cual surge por primera vez la inquietud de la vivencia del tiempo. Como es sabido, fue Agustín quien, al situarse en la perspectiva de la interioridad, advirtió la única formulación que podía darse respecto al tiempo: el sentido del presente, pasado y futuro depende del propio sujeto, o más bien de la subjetividad afectiva. El tiempo es futuro porque es por-venir, es decir, un tiempo de espera. Mientras tanto, el tiempo pasado es el de la nostalgia y la memoria³⁸. En este sentido, podemos ver cómo el tiempo cobra su única "realidad" como vivencia subjetiva; es por ello, recuerdo, atención o espera.

Kierkegaard, el agustiniano, que gusta tanto hablarse a sí mismo sobre sí mismo, y que tiene la capacidad de llevar todo soliloquio hacia el extremo de la vivencia subjetiva, no teoriza --como sí lo hace San Agustín bajo su pregunta "¿Qué es el tiempo?-- sobre el tiempo, sino que lo

38. Después de asombrarse ante la enigmática realidad del tiempo, dice San Agustín: "...me atrevo a decir que si nada pasara [me pasara a mí] no existiría el pasado; y si nada adviniera no existiría un tiempo por venir, y que si nada fuera, el presente no sería" Mas adelante subraya la conciencia del tiempo: "...esos tiempos distintos existen en la mente, pero que yo alcance a saberlo, en ninguna otra parte..." Confesiones, X, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

experimenta y lo comprende única- mente como consecuencia de la apertura esencial en la que se le aparece la existencia misma.

Ahora bien, la idea de proceso abierto --bajo la caracterización kierkegaardiana-- nos remite al mundo que la filosofía de "la esencia" reconoce sólo, en términos epistémicos, como las apariencias o "el no-ser"; trátase en este caso, del mundo de la doxa, si alguna posible aprehensión nos es dada respecto al devenir meramente contingente. No hay quien haya explotado en mayor medida que Kierkegaard la idea platónica de la doxa, bajo una interpretación que se funda en el reconocimiento de la temporalidad: existir, para hablar de la vivencia subjetiva del tiempo --sobre la cual nos extenderemos mas abajo-- es poseer de manera radical la incertidumbre propia del ser que no se sabe a sí mismo más que en su posibilidad abierta. Resulta del todo sobresaliente la manera en que determinaciones meramente afectivas cobran, por primera vez, una importancia primigenia a raíz de la constitutividad de la existencia.

No es a otra cosa a la que se alude al hablar de la incertidumbre constitutiva del ser en devenir o in-determinado. Esta situación afectiva se genera no únicamente por la existencia en su apertura originaria, sino que cobra todo su significado al relacionar el tiempo con la decisión. Es entonces cuando el futuro cobra una preeminencia sobre las demás tensiones temporales. El futuro es, en la vivencia presente, una mera posibilidad, un "más allá" que aparece significativo en virtud de la carencia de telos inmanente o fin necesario de la existencia. En uno de sus diarios, escribe Kierkegaard: "Estoy consciente del hecho de existir, mas no de que existiré"³⁹. Y en el Post-Scriptum aparece la misma idea:

"la elusividad de la existencia se expresa a sí misma a través de la posibilidad de la muerte en cualquier momento. Toda seguridad positiva se traduce en una sospecha" (PS, p.73)

A través de esta aseveración podemos comprender no sólo la idea de que la incertidumbre permea todo el proceso en el que consiste la existencia, sino también, el acercamiento existencial respecto a la conciencia de la muerte como una forma de afirmar la finitud. No se trata del proceso de ir muriendo cada día, porque bien podría verse como un ir haciéndose a sí mismo cada día --ir unse trascendiendo--; se trata, en todo caso, de la significación que este suceso del todo incierto tiene para la vivencia en el presente. Al igual que hemos hablado de una apropiación existencial del saber, en el tiempo subjetivo trátase de una apropiación de todos los elementos que tienen que ver con la existencia en proceso.

³⁹. Citado por Wahl, Jean, Etudes Kierkegaardienes, p.511, Vrin, Paris, 1974.

Así, se da tanto una vivencia en virtud de ese acto que supone realizar la presencia del futuro en el presente --la decisión-- como una vivencia del propio ser en proceso, de su propia finitud y corruptibilidad:

"hallarse constantemente en proceso de devenir, en ello consiste la elusividad que permea toda la existencia...el incesante devenir genera la incertidumbre en la vida...donde todo es incierto" (PS, p.70)

Es cierto que Kierkegaard habla de una incertidumbre inherente a la constitución finita de la existencia, o bien, para hablar de una vez de lo humano, inherente a la condición del hombre. Ahora bien, esta incertidumbre y, en general, todo el proceso del devenir, sólo adquiere su real significado al encontrarnos con la dimensión humana que condiciona la propia finitud y le otorga a la vez, la posibilidad de ir más allá de la mera finitud. No se trata, claro está de una huida del tiempo en virtud de lo eterno, elemento que, si fuera pasado por alto, tendríamos una existencia menguada. La trascendencia, la capacidad humana de "devenir" sólo obtendrá su posibilidad en virtud del encuentro entre el tiempo --o la finitud-- con lo eterno. Asimismo, la existencia, o la eticidad constitutiva del ser en devenir, adquirirá su mas profunda orientación, no ya hacia un futuro como mera posibilidad abierta, sino hacia un futuro en el cual también se halla el elemento de lo eterno traducido como "la salvación". Son estas las últimas ideas que podemos arrancarle a Kierkegaard respecto a la temporalidad y al devenir existencial. Para llegar a ello, empero, hemos de atravesar el complejo mundo, simbólico e intuitivo, de sus supuestos dogmáticos y teológicos.

**CAPITULO
TERCERO**

3.1. LA DIMENSION TRASCENDENTE DE LA EXISTENCIA

Los intereses de Kierkegaard, como dijimos en la introducción a este trabajo, siempre estuvieron marcados por un cuestionamiento y una reflexión de tipo religioso. Siendo empero, lo religioso un concepto de una gran amplitud, resulta indispensable delimitar el ámbito y el sentido que tenía esta dimensión a sus ojos. Antes que nada, es necesario advertir que en Kierkegaard cualquier pensamiento sobre religiosidad tiene que comprenderse a partir del cristianismo. El vasto y complejo mundo de doctrinas y conceptos propios del cristianismo, atraviesa como una constante todas sus obras e ideas, aún cuando no siempre en el mismo sentido y bajo las mismas intenciones. Pons Juanpere señala que el pensamiento de Kierkegaard está determinado por dos modelos: el socratismo y el cristianismo. El primero nos ha llevado hacia la dimensión interior del sujeto; hacia una intimidad subjetiva que desemboca en la idea de una ética como zétesis. El segundo, el cristianismo, nos lleva hacia la dimensión trascendente del hombre, y a la vez, hacia la fundamentación de la existencia en un sentido meramente cristiano. En este aspecto, cabe tener presente la idea de "finitud" que ya hemos mencionado. Bajo la perspectiva religiosa ésta significa "ser creado", es decir, aún cuando en algún momento la libertad o la posibilidad de darse el ser aparezca como "esencial" respecto a la determinación de la existencia, el hombre es una criatura; la existencia no se "hace a sí misma", por lo menos, en lo que a su fundamento concierne:

"Existir, desde el cristianismo depende en el orden de su fundamento de algo distinto de su propia "sistencia"¹

Hemos visto en un primer acercamiento teórico, que la existencia está señalada por la contingencia. Esta última categoría, al momento de introducirlas en el orden de lo religioso, cabe ser traducida también por la idea de "finitud humana": lo finito es aquello corruptible, es decir, que tiene un principio y un fin en el tiempo, pero que, en lo que atañe a su génesis se halla fundada por y en virtud de la trascendencia, es decir, Dios. Las consecuencias del hombre como ser creado sólo las podremos ver más adelante, al pasar revisión a uno de los aspectos del problema de la autodeterminación ético-religiosa.

Al hablar del cristianismo de Kierkegaard suele enfocarse toda la problemática a partir del planteamiento de la fe, en la cual se enuncia una relación personal --subjetiva-- y paradójica entre el hombre y lo divino. Aún cuando la fe tenga una preeminencia en el pensamiento de nuestro autor, podemos, no obstante, destacar otros aspectos de la religiosidad que no tienen que ver directamente con la concepción de esta "situación" religiosa².

1. Pons Juanpere, J.M., "El momento de la repetición", en Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer, p.83, Anthropos, Barcelona, 1990.

2. Kierkegaard considera la fe como la más alta de "las esferas de la existencia". No puede decirse que para él la fe sea una simple creencia, pues es un acto en el que se realiza con plenitud la

Uno de estos aspectos se revela precisamente a partir de la idea que hemos mencionado con anterioridad: la fundamentación de la existencia por una trascendencia. En este sentido, al hacer un estudio sobre el concepto de existencia en el pensamiento de Kierkegaard, y al advertir la importancia del cristianismo en sus ideas, no podemos omitir el problema de la trascendencia o religiosidad en lo humano. Ya no se trata aquí de la existencia entendida en términos de "la decisión" de situarse "ante Dios"; más bien, la existencia misma aparece como aquello que de alguna manera, contiene en su seno lo divino: inmanencia subjetiva de la trascendencia.

Ahora bien, ¿bajo qué contexto cabe enmarcar esta dimensión no humana que es inherente a la existencia misma?

Hemos visto desde el primer capítulo que la filosofía de Kierkegaard se entiende como una reflexión dirigida hacia el ámbito interno y subjetivo del hombre. Aquí se halla la única "realidad" que reconoce, a saber, la realidad ética que tiene su punto de partida en el aut aut. Toda su filosofía está marcada por este desplazamiento esencial. De esta suerte, al hablar de religiosidad, aún cuando ésta fuera entendida bajo el contexto de la problemática de la fe, ha de acentuarse el aspecto subjetivo, en el sentido en el que vimos que Kierkegaard interpreta la subjetividad humana. Haciendo una breve síntesis de lo que sobre ello se dijo, la subjetividad es el ámbito íntimo del hombre, en el cual no hay espacio para ningún tipo de mediación. En este sentido, la relación con lo divino puede enmarcarse a partir de la idea de lo subjetivo. Bajo esta comprensión, cabe entenderse su crítica a cualquier tipo de acercamiento positivo o racional respecto a lo religioso. A Kierkegaard no le interesa el "concepto" de Dios en un sentido especulativo o como fundamento racional de algún "mundo práctico"; y mucho menos, las digresiones en torno a la existencia de Dios propias de la escolástica.

Que exista una mediación racional entre el hombre y Dios le parece una forma errónea y falsa de enfocar la dimensión de lo divino³. Su posición, que se puede comprender como una crítica a la teología racional y a todo saber intelectual respecto al ámbito de lo religioso, puede

existencia misma. Esta idea tiene su origen en la tricotomía que Kierkegaard erige en Etapas en el camino de la vida: existen tres estadios, a saber el estético, el ético y el religioso. Esta división es otra manera de enunciar la significación del acto de la elección, pues se trata de elegir existencialmente entre uno de estos caminos. El último estadio es la opción por la fe, en la cual el individuo se transfigura sustancialmente a partir de una situación que supone un "enfrentamiento" de la conciencia con lo divino (el conocido "ante Dios" kierkegaardiano). Kierkegaard ejemplifica esta "situación" en Temor y temblor.

3. Es, sobre todo en el Post Scriptum, donde esta crítica se manifiesta de manera abierta e intencionalmente dirigida a toda teología especulativa o que parta de un fundamento racional para llegar a Dios. El "devenir cristiano" o auténticamente religioso cabe ser entendido bajo la constante subjetividad que Kierkegaard propone como modelo de saber y vivencia existencial. "El problema subjetivo, dice en esta obra, hace referencia a la relación íntima del individuo con el cristianismo... cómo es que yo, Johannes Climacus, participo de la bienaventuranza prometida por el cristianismo. El problema me concierne únicamente a mí" (PS, p.20)

ejemplificarse en el Post Scriptum a través de la figura de Lessing, como contrapuesta a la concepción hegeliana de lo religioso⁴.

Ahora bien, la relación entre la subjetividad y el problema de lo religioso nos interesa, empero, sólo en la medida en que se relaciona con el problema de la existencia. Desde el momento en que la existencia es "puesta" por una trascendencia --y por lo mismo, resulta finita; y el hombre, un ser creado-- vemos la aparición de elementos cristianos que, finalmente, tendrán como consecuencia toda una transfiguración tanto de la idea de tiempo en Kierkegaard como del problema de la decisión existencial.

En este sentido, la existencia humana aparece en una primera instancia "religada de raíz", como diría Zubiri⁵. No se trata, en este caso, de una religión que se posee y ejercita, sino de una dimensión constitutiva de la existencia; no se trata tampoco de una inclinación "natural" hacia lo divino, sino del fundamento humano en el que se halla contenida la trascendencia divina:

"toda vida humana, dice Kierkegaard en el Concepto de la Angustia, tiene un fondo religioso" (CA, p.166)

Al aparecer esta nueva dimensión en el interior de lo humano, lo concreto, lo temporal y lo contingente recibirán un nuevo significado, o, para decirlo de una manera mas precisa, la existencia, al hallarse atravesada por el elemento de lo religioso, adquirirá no solamente su real y profunda "esencialidad", sino que el saber existencial --la apropiación-- ha de tomarse en una vivencia que refleje de manera profunda los alcances de la idea del "saber subjetivo" o concreto.

De esta suerte, toda una dimensión de la existencia humana se pasa por alto si no se examina el ámbito de la trascendencia, misma que es fundamentalmente religiosa y está fundada en una concepción meramente cristiana --no filosófica-- de lo trascendente. Para llegar, empero, a la comprensión y a las consecuencias que esta dimensión arroja respecto al significado de la existencia, resulta imprescindible dedicar algún espacio a la manera en que aparece el planteamiento en torno a la dimensión trascendente.

4. Kierkegaard escribe sobre Lessing: "...Lessing se encerró religiosamente en su propia subjetividad...no se permitió engañarse a sí mismo y convertirse en un pensador sistemático respecto a la religión...Lessing entendió que él tenía una relación directa con Dios..." (PS, p.61). El modelo de aprehensión subjetiva puede entenderse como una crítica a la teología racional. En Hegel, la religión se constituye como un momento necesario del desarrollo del Espíritu Absoluto. La función y esencia de la religión solamente adquiere sentido a través de un principio especulativo racional. Mientras tanto, Lessing funda la esencia de la religiosidad en la vivencia subjetiva, a partir de un contacto existencial --o vivencial-- con Dios.

5. Cf. Zubiri, Xavier, Naturaleza, Historia, Dios Alianza Editorial, Madrid, 1987.

3.1.1. EL ESPIRITU

Tanto en el Post Scriptum como en el Concepto de la Angustia Kierkegaard define al hombre como "una síntesis espiritual entre lo temporal y lo eterno"⁶. Antes que nada, debemos tener presente que al referirse a esta síntesis Kierkegaard empieza por hablar del hombre y no de la existencia. Este cambio terminológico supone un cambio de dirección respecto al sentido de los problemas que le interesan. Al analizar la categoría de existencia, hemos partido del rompimiento teórico que Kierkegaard lleva a cabo con el fin de "desencializar" la realidad humana, o bien, destruir el supuesto de la necesidad y la posibilidad de unadeterminación racional o conceptual en la esfera de "lo real". Una vez que se ha visto el aspecto polémico de este concepto, resulta posible elaborar una teoría antropológica en la cual se subraye el qué de lo humano, pues no es sino una conceptualización del ser del hombre la que se ofrece bajo esta definición. A partir de esta observación podemos advertir que las categorías que Kierkegaard utiliza se hallan contenidas de intencionalidad, es decir, al hablar de existencia como lo inefable, el propósito de Kierkegaard era elaborar una crítica. A la vez, surgió un nuevo concepto al cual habría que dotarle de un contenido positivo. Ello es manifiesto al definir lo humano en términos de síntesis espiritual entre lo eterno y el tiempo.

El concepto de lo espiritual atraviesa en su totalidad el pensamiento religioso de nuestro autor. Es más, se constituye en una nota que remite invariablemente al fondo religioso de la existencia. En el Concepto de la angustia Kierkegaard le otorga la función de "síntesis" entre lo eterno y el tiempo. Como veremos, no podemos tomar en serio la idea de una síntesis, en el sentido de que a ésta le correspondería una función mediadora, pues no cabe interpretar esta relación como una unión, y mucho menos como una reconciliación entre ambas dimensiones⁷. Obviando por el momento la manera en que se da la relación tiempo-eternidad, veamos qué quiere decir Kierkegaard al hablar de lo espiritual. Esta categoría, que debe verse bajo la idea de una connotación cristiana⁸ es precisamente la que permite abrir paso a una dimensión interior que no tiene su génesis en lo meramente humano. "El espíritu, dice Kierkegaard, es lo

6. CA, p.84; PS, p.75-76. En esta última obra, la idea de síntesis la desarrolla en "Attributable to Lessing".

7. Esta idea constituye el contenido del inciso "El Instante", 3.1.3.

8. El término espíritu alude comúnmente a una cualidad que excluye por naturaleza toda materialidad: "espiritual es lo que no es material, lo que conviene perfectamente a las realidades situadas fuera del marco del espacio y el tiempo", Dicc. de Religiones, p.565. Herder, Barcelona, 1987. Sin embargo, en sentido cristiano, este término designa "la posibilidad de la unión del hombre con el Espíritu de Dios. [ésta] requiere una adhesión de todo el ser y no sólo el intelecto, con miras a la integración en lo divino" op.cit., p.567. Por la espiritualidad, el cristiano tiene la posibilidad de transfigurarse; de "vaciarlo de sí mismo" y "revestirse de lo divino". La transformación es la posibilidad de la vinculación con Dios. Kierkegaard, al hablar sobre el "devenir" entendido bajo la caracterización cristiana, tiene presente esta connotación de lo espiritual.

eterno⁹ lo cual es otra manera de subrayar el hecho de que la vida humana es religiosa "de raíz". Lo espiritual es importante en la medida en que se constituye como condición necesaria para afirmar la posibilidad de una autotranscendencia respecto a la realidad dada. No deja de ser significativo que la aptitud humana para la trascendencia --misma que Kierkegaard expresa bajo la idea del constant striving o el permanente hacerse a sí mismo-- tenga su origen en la dimensión de lo trascendente. La forma en que Kierkegaard expresa este sentido de la trascendencia es a través de la modalidad de "lo posible". El hombre, según nos advierte en El concepto de la angustia, es un "ser posible" sólo en virtud de su ser espiritual. Antes de analizar las consecuencias que la espiritualidad trae consigo --la angustia es la primera manifestación de lo espiritual-- hagamos hincapié en la connotación cristiana que Kierkegaard suscribe a través de la expresión de La Escritura, "el anhelo de la criatura" [Rom.8:19] como aclaración de lo espiritual humano:

"Si es lícito hablar de un anhelo, de suyo se comprende que la creación ha de encontrarse en un estado de imperfección. En expresiones de deseo, anhelo, esperanza, págase frecuentemente por alto que implican un estado anterior que ha de hacerse valer al mismo tiempo que se desarrolla el anhelo" (CA, p.90)

Bajo esta fundamentación, la decisión encuentra sus raíces en una acción primigenia y propia de la espiritualidad humana; el anhelo es la base subjetiva que permite, o más bien, que exige la superación de "un estado de imperfección", a través del "poder ser" del hombre. Para decirlo con una mayor precisión, el hombre es un ser al cual le es inherente la capacidad de elección. Es sólo en virtud del "espíritu" por lo cual "el individuo puede remontarse sobre sí mismo". Sobre este poder ser del hombre, su ser posible, que abre una perspectiva de la trascendencia, nos extenderemos posteriormente. Por ahora, baste con señalar que el concepto de espíritu se convierte en base para la afirmación de la existencia determinada de una manera ético-religiosa.

En el Concepto de la angustia Kierkegaard menciona que los griegos "no estaban determinados espiritualmente". Por ello, dice Kierkegaard, para la mente pagana, la muerte es tan leve como cualquier determinación del "destino". Como veremos, Kierkegaard relacionará sobre todo la idea de la absoluta autodeterminación (libertad humana) con la idea del espíritu como condición de posibilidad de autotranscendencia. Con base en esta relación la decisión implicará una ascensión absoluta respecto a lo elegido. Claro está que la responsabilidad, al destacar su

9. No podemos dejar de advertir que Kierkegaard, tanto con el término "espíritu", como con otros, se halla bajo la influencia de Hegel. Sin embargo, poco o nada tiene que ver con "la filosofía del Espíritu" --Enciclopedia, III--, donde el "espíritu aparece después del "ser" y "la naturaleza". En Hegel, se trata de la culminación del proceso dialéctico de la conciencia. En Kierkegaard, el espíritu aparece bajo una perspectiva totalmente distinta. Cf. Niel Thulstrup, "Kierkegaard's Approach to Existence versus Hegelian Speculation", en Kierkegaard and Speculative Idealism; C.A. Reitzels Copenhagen, 1980.

aspecto de vivencia subjetiva, aparece como "una carga". En la medida en que el griego enmarca su actuar bajo el destino y la fatalidad --bajo la interpretación de Kierkegaard, al menos-- no puede hablarse, en efecto, de la pesadez que conlleva lo espiritual: esa dimensión que obliga a elegir y a hacer propia la elección al asumir sus posibles consecuencias.

Ahora bien, lo espiritual, más que un concepto con un significado concreto, es una idea ambigua que adquiere sentido por las consecuencias que arroja. En "el mundo de lo espiritual", es decir, bajo el cristianismo, Kierkegaard entiende todas aquellas determinaciones que caracterizan no ya tanto la existencia en sí misma, sino de la existencia valorada o calificada como auténtica: cuyo tiempo será temporalidad y cuya decisión estará guiada y determinada por la búsqueda de salvación. Por otra parte, el mundo del espíritu --el mundo cristiano-- será el único en el cual tiene cabida la libertad. Esto resulta claro desde el primer capítulo de la obra que venimos citando. Después de una aclaración respecto a lo que entiende por "pecado original", Kierkegaard subraya varias veces que el mundo del espíritu es a la vez el mundo de la pecaminosidad. Se trata de marcar el acto de la rebeldía original como aquél a partir del cual el hombre se hizo "libre y culpable a la vez". Kierkegaard, dentro del mundo espiritual-cristiano, distingue entre pecaminosidad y pecado: mientras que el primero alude a la condición espiritual humana, el segundo sólo puede ser afirmado respecto al "salto" del individuo, como se analiza en el último apartado de este capítulo.

Ahora podemos ver claramente que la idea de devenir, adquirirá una profunda significación al hallarse bajo la perspectiva de lo trascendente. La existencia sufrirá una transformación radical a partir del planteamiento antropológico-teológico de Kierkegaard. Hemos visto cómo introduce Kierkegaard el elemento temporal conjugándolo con la idea de movimiento. Ahora bien, el tiempo sólo puede ser un "tiempo real", significativo y sustancial, al tener presente la dimensión de lo eterno. Asimismo, la decisión aparecerá como condición de la libertad sólo en este contexto de la trascendencia. Por ello, debemos intentar esclarecer tanto los extremos que se conjugan en un momento inefable de la síntesis como la última consecuencia de la idea de devenir contingente: la libertad.

3.1.2. EL TIEMPO Y LO ETERNO, EL INSTANTE

"La revelación del ser es la terrible epifanía de Dios"

José Blanco Regueira

El problema de la trascendencia y lo divino sólo será relevante en virtud de que Kierkegaard comprende que ambos términos confluyen de alguna manera en el interior del hombre. Antes de llegar a una mayor precisión respecto a lo humano, vale hacer hincapié en el significado histórico del tiempo en relación a lo eterno.

De la misma manera en que la esencia y la existencia son términos que desde su génesis se hallan en una correlación íntima, el tiempo se comprende, al menos desde Platón, a partir de su relación con lo eterno. No en balde mencionamos a Platón, pues es a partir de quien podemos marcar el contraste del concepto pagano frente al cristiano, sobre el cual edifica Kierkegaard su síntesis humana. Para no extendernos sobre este punto, mencionemos sólo que la relación "pagana" --platónica-- concibe una separación irreconciliable entre ambas dimensiones. Lo divino o eterno es absolutamente trascendente. Al menos, es esta la imagen que aparece en el *Ecdón*, diálogo en el que Platón atribuye el tiempo al mundo sensible y la a-temporalidad --lo eterno-- al mundo inteligible¹⁰. Aún cuando se pudiera pensar en una posible relación entre estos mundos, nunca podemos ver, a partir de esta concepción, una confluencia o un contacto directo entre ambas dimensiones. A este respecto, señala Gómez Robledo:

"Entre lo eternamente actual e inmutable y lo eternamente sucesivo y mudable, no hay modo de colmar el abismo. Al primero solamente conviene la plenitud del ser, que se enuncia en el absoluto de su duración...del segundo no puede propiamente predicarse el es sino tan solo el fué y el será. Lo propio del ser temporal en el tiempo es el no-ser"¹¹

Hemos visto que para Platón, y en general, para el pensamiento griego, el tiempo y el devenir no son sino la representación de la fugacidad, de lo accidental y de aquello que por sí mismo no cabe "explicarse". Dentro de su relación con lo eterno, el tiempo vuelve a aparecer, al menos al ser considerado en sí mismo, como una realidad carente de significación: si no es por su relación con la permanencia --lo eterno-- el puro devenir ha de excluirse de toda reflexión filosófica. Ahora bien, esta permanencia tiene también el aspecto de lo divino, precisamente en

10. En el *Timeo*, Platón plantea que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad --*áion*-- (*Tim.*, 37 D). Aquí nos interesa, empero, la separación entre tiempo y eternidad, como consecuencia de la separación entre mundo sensible e inteligible.

11. Gómez Robledo, A., *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, p.286, FCE, México, 1982.

virtud de su perfecta e inamovible presencia. Sin embargo, no existe, en el pensamiento griego, la posibilidad de un encuentro directo entre lo eterno y el tiempo; entre lo divino y lo humano o entre el ser y el devenir. Lo único que se da es un abismo que solo por la participación o alguna mediación puede ser salvado.

Ahora bien, aún cuando en el pensamiento de nuestro autor permanece la diferencia irreductible entre el tiempo y lo eterno, no puede hablarse ya de una separación tajante, pues se da una situación de encuentro o choque conflictivo; ambas dimensiones tendrán que convivir al interior del hombre, y a ello tiende Kierkegaard al crear la categoría del "Instante", símbolo del encuentro entre el tiempo y lo eterno. Es claro que esta confluencia o convivencia de realidades irreductibles solo adquiere existencia a partir del cristianismo, en el cual, podemos ya adelantarlo, lo eterno "deviene hombre".

Kierkegaard otorga un nuevo significado a la existencia temporal: bajo la dimensión de lo eterno la existencia adquiere el significado preciso de ser temporalidad y, por lo mismo, se distingue de aquél "existir" carente de la dimensión de lo eterno en suseno. Sin embargo, antes de analizar esta relación en el ámbito de lo humano, y las consecuencias que arroja tanto en la vivencia subjetiva del tiempo, como en el acto de la decisión, debemos tener claro el contexto en el cual surge la compleja categoría que connota el encuentro entre ambas dimensiones. A partir del enmarcamiento dentro de la concepción teológica y cristiana del tiempo, podrá darnos las bases para comprender su significado en el nivel de la existencia.

Al hablar sobre la síntesis que le concede al hombre su lugar "entre lo eterno y el tiempo", Kierkegaard menciona que es precisamente en virtud del Instante por lo que la aparente síntesis se hace posible. Siendo el Instante una de las categorías más complejas y, quizá, la más original que concibió Kierkegaard, no puede pasarse por alto en un estudio que tiene como tema central el concepto del tiempo, pues la comprensión del contenido de esta categoría nos permitirá acercarnos a la valoración que Kierkegaard hace de la existencia.

No tratándose ya por ahora de afirmar el hecho de que la existencia es un proceso que se da en el tiempo, al analizar de nuevo esta estructura, el acento estará puesto en un ámbito valorativo: la configuración auténtica del tiempo --y a la vez, de la existencia-- se hallará contrapuesta a una configuración inauténtica. Además, con la incorporación de la dimensión trascendente, la decisión volverá a jugar un papel determinado por la trascendencia, respecto a las formas de configurar o darle sentido al tiempo.

Sin embargo, esto se entiende al tener presente la fundamentación, mas teológica que filosófica, que Kierkegaard lleva a cabo respecto a la temporalidad, misma que podemos resumir diciendo que el Instante inaugura la temporalidad, o la forma auténtica de conformación del tiempo. El Instante denota un encuentro que sólo pudo darse --históricamente hablando-- con el cristianismo, y es a partir de este encuentro conflictivo, paradójico e

incomprensible por su misma situación de enfrentarlos inconmensurables, que el espíritu hace acto de presencia; la decisión se vuelve eternamente hacia el futuro y la vivencia del tiempo cobra la intensidad propia de quien espera en el presente la resolución que sólo existe para el tiempo el futuro. La existencia está atravesada por el Instante: su contenido mismo se transfigura bajo la aparición de esta enigmática y ambigua categoría que Kierkegaard supone en el interior de lo humano.

La pregunta por el significado del Instante debe ser respondida teniendo en cuenta los varios niveles en los que Kierkegaard hace uso de ella. Primero, cabe subrayar el hecho de que, para sus fines respecto al problema del devenir aunado al ámbito de la trascendencia, el Instante es un símbolo, y sólo bajo las funciones de un concepto simbólico podremos aprehender a qué tiende Kierkegaard al hablar del Instante como momento de la síntesis entre lo eterno y el tiempo. Como hemos dicho, Kierkegaard retoma del cristianismo la idea que da contenido a este símbolo. Por ello, no podremos comprender el "momento" de la síntesis sin tener en cuenta la raíz dogmática. No es, empero, nuestro fin hacer un estudio teológico sobre el pensamiento de Kierkegaard. Sin embargo, estando este mismo atravesado por una fundamentación en conceptos meramente dogmáticos, creemos indispensable, tomarlos en cuenta, pues a partir de ellos estaremos en la posibilidad de alcanzar una comprensión cabal de su pensamiento

3.1.3 LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS¹²

"¿Puede lo eterno decidirse en el tiempo?"

Kierkegaard

La significación del tiempo bajo el cristianismo ha de entenderse a partir del dogma de la Encarnación, que Kierkegaard denomina "la plenitud de los tiempos". Bajo esta primera formulación teológica aparece el sentido primario del Instante, que a la vez, se convierte en el fundamento de toda ulterior significación del tiempo:

"El concepto en el cual gira todo en el cristianismo, aquello que lo renovó todo es la plenitud de los tiempos...esta plenitud es el Instante"(CA, p.142)

¿Qué debemos entender bajo la idea de "plenitud"? Es claro que en su sentido dogmático, la plenitud alude al acto cristiano de la Revelación, o bien, el acto del dios devenido hombre,

12. Nuestro análisis de una concepción teológica y cristiana de la temporalidad está basada en gran medida en el ensayo de Puech, Charles, "Tiempo, historia y mito en el cristianismo" en En torno a la Gnosis, Taurus, Madrid, 1982.

como gusta decir Kierkegaard. Esta idea nos interesa en la medida en que se convierte en el punto central con base en el cual cabe darle sentido al tiempo. A partir del "Instante de la Revelación" adquiere significado la división temporal entre presente, pasado y futuro. Lo eterno en el tiempo, que es el contenido del símbolo de Cristo se considera como el punto de referencia respecto al cual es posible ordenar el curso del tiempo. Por otro lado, siendo la Revelación antes que nada un "anuncio", o aquello que abre posibilidades respecto al tiempo futuro, el tiempo cristiano se representa como una línea, en cuyo centro se halla la "inegualable ocasión" o el singular acto de la Parusía:

• "el Instante nace justamente de la relación entre la decisión eterna y su inegualable ocasión de devenir en el tiempo"(MP, p.60)

Antes que otra cosa, vale hacer hincapié en el hecho de la singularidad que esta decisión conlleva. Se trata de elementos que Kierkegaard retoma al explayarse sobre la existencia misma y su inherente decisividad, por ello, en esta su primera significación no podemos pasarlos por alto. La "inegualable ocasión" establece, para la existencia, la idea de un sentido irreversible que se "elige" de una vez por todas en un acto singular. La representación lineal del tiempo sirve de fundamento a la idea de que los actos son únicos y que, por ello mismo, la decisión se constituye como un acto existencial, pues se decide en un tiempo irremplazable, único e irreversible.

Aunado a este hecho de lo singular, que cabe entender en todo acto auténtico de decisión, podemos interpretar la preeminencia absoluta que el tiempo futuro guarda bajo una concepción cristiana. La importancia del tiempo futuro, de alguna manera ya la hemos visto desde el momento en que introducimos los elementos propios de la existencia entendida como devenir. Es precisamente por el acto de la decisión, por lo que el por-venir adquiere una significancia para la realidad subjetiva del existente. Kierkegaard, declamos, supone una "permanente tarea" en la cual el existente "se hace a sí mismo". Ahora bien, una vez que estamos bajo una perspectiva teológica, la permanente tarea, que cobra significado si consideramos el papel que la voluntad tiene¹³, consiste en un "deber" religioso que tiene como resultado posible la salvación. Por ello, lo eterno, para el cristiano, significa lo futuro, pues es en realidad, el tiempo en el que se halla "la posibilidad de la salvación":

"A los ojos del cristiano, señala Puech, el tiempo tiene un sentido porque encierra una significación para la salvación humana de cada individuo...cada individuo se juega su destino de una vez por todas en el transcurso de la vida que al presente le ha sido dada y que nunca jamás volverá a repetirse"¹⁴

13. Cf., "Voluntad ética y devenir", 1.2.3.

14. Puech, Charles, op.cit., p.47. Lo que se denomina como "la espera escatológica" dentro de la historia cristiana, adquiere para Kierkegaard un significado que de ninguna manera podemos pasar por alto. Veremos esta idea bajo la interpretación de la vivencia existencial de la temporalidad. El

De esta suerte, para el cristianismo la división del tiempo guarda un sentido y un significado que puede interpretarse como una vivencia existencial. El sentido preeminente para el cristiano es la orientación hacia el futuro, mismo que aparece marcado por el dramatismo de vivir en el presente nada más que "lo posible" respecto a un tiempo no consumado. El pasado, a la vez es significativo, pero sólo en la medida en que anuncia y prepara el futuro. Mientras tanto, el futuro será la posibilidad de que se cumpla y esclarezca lo que fue anunciado. De esta suerte, pasado y futuro quedan ordenados por el Instante-Parusía. En el análisis de la existencia en relación a su aspecto afectivo de "angustia" --la existencia como posibilidad abierta-- veremos las consecuencias que se desprenden del Instante como punto de ordenamiento del tiempo, al señalar la relación entre la importancia de la decisión y la vivencia en el presente de un tiempo futuro. La angustia aparece en virtud de la dimensión espiritual de lo humano, que se funda en el acto singular del Instante. Hemos destacado el papel que el futuro y, en general, el tiempo, tiene bajo una perspectiva cristiana, en la cual no puede ya hablarse de una separación tajante y absoluta entre lo trascendente y lo immanente. Subrayaremos finalmente, que no nos estamos refiriendo a una interpretación metafísica entre lo que podría ser la inmanencia y la trascendencia. Por ahora, comprendemos la relación tiempo-eternidad únicamente bajo esta interpretación del dogma cristiano de la Encarnación.

3.1.4. AUGENBLICK Y TEMPORALIDAD

"Ingeborga mirando hacia Frithjof por encima del mar es un símbolo de lo que esta palabra significa"

Kierkegaard

Como hemos dicho, el Instante es una expresión simbólica que denota una confluencia contradictoria propia del hombre, en virtud de su ser espiritual. Es precisamente bajo la denominación de Augenblick¹⁵ donde podemos comprender en mayor medida la necesidad de un uso simbólico del Instante. Aquello que Kierkegaard quiere expresar con esta palabra, es que lo eterno tiene lugar en el tiempo, como hemos visto ya a partir del Instante de la En-

sentido de la existencia cristiana es hacia el futuro, pero a la vez, en la medida en que la existencia es presente (hic et nunc) este tiempo es objeto de una determinada vivencia en el presente. Para el cristiano "la espera escatológica mantiene en tensión el espíritu del creyente hacia el futuro...el presente aparece soldado a un porvenir próximo...la actitud del creyente es de espera, dirigiendo su atención hacia el futuro" ibid, p.47

15. Dice Kierkegaard: "instante es en alemán Augenblick, mirada de los ojos, una expresión figurada y por lo tanto, no es fácil tratar con ella..." (CA, p.137) El simbolismo del Instante es tan complejo que Kierkegaard mismo busca la forma de expresarlo figurativamente. Precisamente, se trata de expresar una realidad ininteligible, lo cual sólo puede llevarse a cabo bajo un término que, más que decir o definir, sugiera los sentidos a los que se podría hacer referencia.

carnación. Sin embargo, en este "acto", lo trascendente no pierde su carácter de ser absolutamente irreconciliable e irreductible a cualquier "momento" temporal. Kierkegaard lo llama "un átomo de la eternidad", precisamente subrayando su diferencia cualitativa respecto a cualquier otro "punto" dado en el tiempo. Se trata de una intersección entre dos dimensiones que necesariamente tiene que comprenderse --si es que esto resulta válido respecto al Instante-- bajo el signo de lo paradójico e inefable. El ser carente de sucesividad sólo puede darse en un peculiar y único instante --tan único como "la inigualable ocasión del dios de manifestarse"--, pues sólo en este puede darse la conmensurabilidad con lo eterno:

"...el Instante es conmensurable con la eternidad, porque el momento de sucumbir expresa al mismo tiempo la eternidad"(CA, p.138)

La idea que subyace a la contradicción fundada en el Instante es en realidad inaprehensible, pues no denota ningún "objeto", es decir, aquello susceptible de una aprehensión conceptual. Por ello, Kierkegaard opta por las representaciones simbólicas, que escapan ---justificada o injustificadamente-- a los estrechos límites del lenguaje conceptual:

"una mirada...es un símbolo del tiempo; pero bien entendido, del tiempo justamente en el conflicto fatal en que se encuentra cuando es tocado por la eternidad"(CA, p.137)

La intersección entre la immanencia y la trascendencia sólo puede ocurrir en "un instante", un equívoco en el que se concentran intensamente --la plenitud de los tiempos-- dos realidades que por sí mismas resultan incommensurables. En el Instante fundador de la temporalidad se halla, por lo mismo, sintetizada la idea de la coincidentia oppositorum, pues es ello precisamente lo que puede traducirse por el "conflicto fatal" entre lo eterno y el tiempo.

Al explayarse sobre lo que el Augenblick puede captar, Kierkegaard menciona que tanto en una palabra como en un sollozo existe mayor duración que en la mirada, en la cual cabe ver la manifestación sin transcurso de lo instantáneo; del estar presente sin duración alguna.

Ahora bien, es precisamente, a partir de esta idea irrepresentable en términos directos, como obtenemos la representación misma del tiempo o, más bien, la fundación del tiempo en sentido auténtico. Para decirlo con otras palabras, el concepto de la temporalidad se funda en virtud del contacto equívoco entre ambas dimensiones, por lo cual, sin la idea de lo eterno sería imposible disponer del concepto de tiempo. No hay que olvidar, empero, que se trata de un tiempo significativo, una estructura que tiene por condición de posibilidad la trascendencia misma dada en un equívoco:

"El Instante es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto en el cual queda puesto el concepto de la temporalidad, en la que el tiempo desgarrar continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza sentido la división expuesta entre el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro"(CA, p.27)

Vale subrayar, por el momento, la idea de que sólo en virtud del Instante se hace significativa la distinción entre presente, pasado y futuro. Esta distinción, por lo demás, no es sino el contenido mismo de lo que se entiende por temporalidad. Ahora bien, la idea de una diferenciación significativa entre "los tiempos"¹⁶ adquiere importancia al advertir que Kierkegaard piensa siempre esta diferencia por oposición a la representación del tiempo que nos llevará finalmente hacia la estructuración inauténtica de la existencia. En la medida en que no se parte de la idea de que "han de tocarse el tiempo y la eternidad", el tiempo en sí mismo es para Kierkegaard la representación de una pura sucesión en la cual ningún punto resulta significativo o determinante respecto a la ordenación de los tiempos *-tenses-*:

"Cada momento es enteramente lo mismo que la suma de los momentos, un proceso, un pasar, ningún momento es realmente presente y por ende, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado ni futuro" (CA, p.134-135)

Esta representación, asignificativa por carecer de "un punto de apoyo", no es sino la forma en la que Kierkegaard comprende el tiempo en el cual está ausente la dimensión trascendente que determina toda estructura verdadera. Si no hubiese más que un tiempo meramente determinado por el tiempo mismo, este sería el puro e infinito transcurrir, o bien, el irse desapareciendo en la indiferencia de la "eterna" sucesividad. Kierkegaard relaciona esta idea con la concepción "espacializada" del tiempo, es decir, aquella que concibe al tiempo a partir de una representación del espacio. En ésta todos los momentos del tiempo son homogéneos y equivalentes, sin que sobresalga ningún punto de la duración¹⁷. Como señala Mark C. Taylor en su estudio sobre Kierkegaard, en una concepción espacializada del tiempo, la cuantificación haría imposible considerar toda posible cualificación en el tiempo mismo¹⁸. Es esta la interpretación que subyace a las expresiones de Kierkegaard de un "puro pasar", una "sucesión infinita" o "un infinito desaparecer": únicamente el "cruce" con lo eterno dotaría a este tiempo vacío de una cualificación que rompa la continuidad indiferente del tiempo mismo. Kierkegaard, en su compleja identificación del "salto cualitativo" con el Instante, considera que sólo en virtud de la decisión puede hablarse de "movimiento cualitativo" respecto al transcurrir o devenir de la existencia. La decisión comienza a surgir desde este momento, "atravesada por la eternidad": conteniendo el elemento de infinitud o la posibilidad de una dimensión trascendente.

16. En español no puede marcarse la diferencia entre el concepto de tiempo y los tiempos determinados como "presente", pasado y futuro. Podemos ver con mayor precisión esta diferencia en el inglés, con los términos *time* y *tenses of time*.

17. Dice Kierkegaard: "la sucesión infinita del tiempo [si ha de tomarse como presente] es tan sólo un presente infinitamente vacío...[bajo esta representación] el tiempo y el espacio son absolutamente idénticos, el uno tras el otro y el uno junto al otro" (CA, p.135)

18. Taylor C. Mark, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, p. 84 Princeton University Press, Princeton, 1975.

Cuando Kierkegaard subraya la configuración del tiempo, carente del elemento eterno, se refiere a éste en términos del momento, distinguiéndolo del Instante. Con ello, alude al hecho de que también en una pura sucesión temporal podría destacarse un tiempo presente, como análogo al presente de la plenitud dado en el Instante. Sin embargo, este "momento" sería una apariencia de presente, un "átomo abstraído del tiempo mismo". Cabe entender bajo esta confrontación entre Instante y momento la importancia que Kierkegaard concede a un presente atravesado por lo eterno. Como veremos más adelante, la representación del tiempo como sucesividad será la base para la conformación estética de la existencia --inauténtica, carente de decisividad--; en ella Kierkegaard hace siempre hincapié en la relevancia que el presente tiene para el individuo. Sin embargo, se trata de la determinación temporal de la inmediatez, o de la mera sucesión de momentos, en la cual no existe interconexión con el pasado y el futuro, y en la cual, evidentemente, el futuro no tiene ninguna significación¹⁹.

Por ende, podemos concluir por el momento que, en virtud de la categoría del Instante, Kierkegaard funda la concepción del tiempo que denomina la temporalidad. A partir de ella podrá la existencia adquirir el sentido auténtico de ser una orientación hacia el futuro y, a la vez, el tiempo futuro será el más relevante y determinante respecto a la vivencia del propio presente. Por otra parte, la representación inauténtica será aquella carente de una trascendencia que funde la propia temporalidad.

Ahora bien, para comprender el correlato existencial de ambas representaciones, es necesario regresar al hombre, es decir, a nuestra síntesis entre lo eterno y el tiempo, y ver en ella qué significa finalmente esta situación de conflicto, propia de la condición humana.

3.2. LA CONDICION HUMANA

"Por ser el hombre una síntesis de la cual fueron establecidas las contraposiciones más extremadas..."

Kierkegaard

Como hemos señalado al exponer el origen de la categoría del Instante, lo que le interesa resaltar a Kierkegaard es este encuentro conflictivo en el cual se hallan "los dos extremos mas

19. Bajo la visualización del presente como un átomo abstraído del tiempo mismo, cabe comprender la pseudoeternidad que Kierkegaard describe respecto a la existencia estética. Se trata de vivir un eterno presente, y no el presente con plenitud, lo cual sólo podría darse por y en virtud del acto existencial de la decisión. Más adelante analizaremos con detalle estas ideas, al ver el correlato existencial de la representación homogénea del tiempo a través de la figura de Don Juan. Cf., "Conformación estética del tiempo", 3.2.3

Cuando Kierkegaard subraya la configuración del tiempo, carente del elemento eterno, se refiere a éste en términos del momento, distinguiéndolo del Instante. Con ello, alude al hecho de que también en una pura sucesión temporal podríase destacar un tiempo presente, como análogo el presente de la plenitud dado en el Instante. Sin embargo, este "momento" sería una apariencia de presente, un "átomo abstraído del tiempo mismo". Cabe entender bajo esta confrontación entre Instante y momento la importancia que Kierkegaard concede a un presente atravesado por lo eterno. Como veremos más adelante, la representación del tiempo como sucesividad será la base para la conformación estética de la existencia --inauténtica, carente de decisividad--; en ella Kierkegaard hace siempre hincapié en la relevancia que el presente tiene para el individuo. Sin embargo, se trata de la determinación temporal de la inmediatez, o de la mera sucesión de momentos, en la cual no existe interconexión con el pasado y el futuro, y en el cual, evidentemente, el futuro no tiene ninguna significación¹⁹.

Por ende, podemos concluir por el momento que, en virtud de la categoría del Instante, Kierkegaard funda la concepción del tiempo que denomina la temporalidad. A partir de ella podrá la existencia adquirir el sentido auténtico de ser una orientación hacia el futuro y, a la vez, el tiempo futuro será el más relevante y determinante respecto a la vivencia del propio presente. Por otra parte, la representación inauténtica será aquella carente de una trascendencia que funde la propia temporalidad.

Ahora bien, para comprender el correlato existencial de ambas representaciones, es necesario regresar al hombre, es decir, a nuestra síntesis entre lo eterno y el tiempo, y ver en ella qué significa finalmente esta situación de conflicto, propia de la condición humana.

3.2. LA CONDICION HUMANA

"Por ser el hombre una síntesis de la cual fueron establecidas las contraposiciones más extremadas..."

Kierkegaard

Como hemos señalado al exponer el origen de la categoría del Instante, lo que le interesa resaltar a Kierkegaard es este encuentro conflictivo en el cual se hallan "los dos extremos mas

19. Bajo la visualización del presente como un átomo abstraído del tiempo mismo, cabe comprender la pseudoeternidad que Kierkegaard describe respecto a la existencia estética. Se trata de vivir un eterno presente, y no el presente con plenitud, lo cual sólo podría darse por y en virtud del acto existencial de la decisión. Más adelante analizaremos con detalle estas ideas, al ver el correlato existencial de la representación homogénea del tiempo a través de la figura de Don Juan. Cf., "Conformación estética del tiempo", 3.2.3

opuestos". Este conflicto tiene lugar precisamente en la síntesis que constituye lo humano, y es en virtud de la confluencia en la que se dan los opuestos, por lo que Kierkegaard dirá finalmente que el hombre es espíritu. Los extremos bien pueden ser designados con distintos términos, como lo finito y lo infinito; o bien, lo temporal y lo eterno. Sin embargo, hay que subrayar en primera instancia la concepción de la existencia como una realidad en tensión, condicionada por su vínculo a lo meramente temporal; pero a la vez, por lo "espiritual", es decir, pertene-

ciente a la esfera de lo eterno. Por ende, al hablar de una síntesis en el pensamiento de Kierkegaard, no debemos entender bajo esta categoría la posibilidad de una feliz armonía o reconciliación de antítesis extremas. Muy por el contrario, se trata de mantener en una unión imposible los extremos que, como ya hemos dicho al hablar sobre el Instante, aparecen en sí mismos irreductibles el uno en el otro: ambos están ligados como dos dimensiones contradictoriamente abrazadas en la existencia concreta. De esta suerte, antes de dirigir la atención hacia cualquiera de las formas específicas en la que se afirma esta heterogeneidad, vale subrayar el hecho mismo de la fusión de dos mundos antitéticos. Como señala Jean Wahl en su ensayo sobre Kierkegaard:

"El hombre es un ser del que los extremos deben ser puestos...posee lo eterno, y posee lo temporal e histórico; por la misma razón que posee lo espiritual, posee lo sensual...por lo mismo por lo que posee el ser, posee el ser del no-ser"²⁰

Ahora bien, el problema de la relación entre el tiempo y la eternidad no es en el fondo un problema teológico, como podría serlo si Kierkegaard se hubiese interesado únicamente por extraer las consecuencias meramente dogmáticas del concepto cristiano de la Encarnación. La dificultad, empero, reside en interpretar qué es aquello que Kierkegaard quiso expresar al plantear una contradicción en la misma existencia, fundada por la posibilidad de la trascendencia en el ámbito inmanente. Quizá esta frase del *Post Scriptum* nos arroje algo de luz para el esclarecimiento que pretendemos respecto a la síntesis humana:

"el individuo existente es eterno, pero qua existente, temporal" (PS, p.76)

La existencia tiene dos orígenes, por decirlo de alguna manera: por un lado, dada su mera temporalidad --en este contexto, su comenzar y terminar en el tiempo-- la existencia aparece como finitud. Sin embargo, no se trata, a partir del mismo elemento de lo eterno, de una pura precariedad surgida para desaparecer con el propio tiempo. Es en virtud de este elemento por lo que Kierkegaard no puede considerar la existencia como una mera finitud contingente. Ahora bien, lo eterno va a jugar dos papeles distintos, pero íntimamente relacionados. Significará, por una parte, la apertura hacia la dimensión futura enunciada como "la posibilidad

20. Wahl, Jean, *Études Kierkegaardiennes*, p.250, Vrin, Paris, 1974.

de una salvación". Este eterno será aclarado al final de este capítulo. Sin embargo, el eterno se afirma también en el presente de la existencia, en virtud de lo cual alcanza su preciso sentido la idea de plenitud --la plenitud de los tiempos:el Instante. Para comprender la manera en la que Kierkegaard afirma esta plenitud, tenemos que avocarnos de nuevo a la conciencia existencial es decir, el saber de sí que hemos analizado²¹. Pues el sentido de la confluencia de ambas categorías, debe enfocarse a partir de la adquisición de la conciencia "eterna" respecto a la propia condición humana.

Toda conciencia, entendida ésta como la posibilidad de un autoconocimiento subjetivo, se traduce en el pensamiento de Kierkegaard, en la posibilidad de una acción interna y transformadora. El hecho de la conciencia, que significa el saberse temporal y a la vez eterno, permite hablar de un reconocimiento de la infinitud en el seno mismo de la existencia; reconocimiento que se lleva en ese acto que supone un afrontar el tiempo con toda la intensidad que caracteriza el aut aut ético. Así como el Instante es la máxima expresión que Kierkegaard encuentra para señalar el hecho de "la decisión del dios de manifestarse" --el singular acto de la Encarnación--, esta misma categoría, al adquirir su significación concretamente existencial se transforma en ese acto originario, que ya alguna vez mencionamos como el aut aut, por el cual comienza la existencia afirmándose como eticidad²²:

"la existencia...el hijo nacido de lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal, es por lo mismo una constante lucha, un continuo e incesante esfuerzo dirigido hacia una meta. Por mucho que el individuo tenga en su interior el infinito, al ser un individuo existente, se halla en proceso de devenir"(PS, p.85)

En virtud de su génesis contradictoria, la existencia humana se traduce en una constante tarea que esta por verificarse en el tiempo futuro. Antes de exponer las consecuencias que se deducen de esta dirección plena hacia el futuro, subrayemos el hecho de que en este saber asumir el tiempo a través de su enfrentamiento --en la decisión--, se recupera el sentido profundo del presente como plenitud --"plenitud de los tiempos" decíamos al referirnos al Instante de la Encarnación--, pues el acto en el cual se decide la existencia y se afronta un futuro desconocido está traspasado por la intensidad apasionada que el mismo supone. Toda decisión, en la medida en que tiene su génesis en lo espiritual humano, posee este carácter de contener de alguna manera lo eterno; toda decisión auténtica, en la medida en que concentra intensamente lo imposible, aparece colmada de plenitud y supone una vivencia del presente que Kierkegaard denomina tener "conciencia eterna". No es otra cosa, a nuestro juicio, lo que Kierkegaard quiere decir al mencionar que el sujeto contiene en sí el infinito, y por lo mismo

21. Cf., "El pensar objetivo y subjetivo", I.2.1.

22. Cf., "El acto de la elección existencial:ser o no ser", I.2.2.

se halla en un proceso --lucha, tarea-- de devenir. Como afirma acertadamente Collado en su ensayo sobre la religiosidad en Kierkegaard,

"síntesis no significa que sea un agregado de dos sustancias de propiedades diferentes, significa más bien que el hombre entero es temporal en virtud de lo cual existe todo él en la sucesión de lo temporal y, a la vez, con la conciencia eterna"²³

El hombre, decíamos al transcribir las palabras de Jean Wahl, es un ser respecto al cual los dos extremos deben ser afirmados: posee lo eterno, pero no por ello ha de eliminarse "lo temporal y lo histórico". Ya que estamos analizando por ahora a qué se refiere Kierkegaard al hablar de los dos extremos de la supuesta síntesis, veamos brevemente en qué consiste la historicidad humana, que es finalmente una forma específica de enfocar su ser temporal. A partir de esta cita que hemos extraído del Post Scriptum, podemos remitirnos de nuevo a la idea de la existencia como una tarea, un hacerse a sí mismo en el propio tiempo. Asimismo, a través de esta capacidad que, en cierta manera remite al ideal ético de la autosuficiencia, podemos ver una asunción del tiempo en sentido auténtico. Es por ello que la decisividad, ahora en términos de la capacidad de autodeterminación, es la forma en la que se afronta la temporalidad bajo sus dos dimensiones contradictorias:

"La grandeza del espíritu finito consiste en que lo temporal le sea asignado...en lo temporal se encuentra la dignidad eterna del hombre, que consiste en poder hacer la historia; el elemento divino del hombre que consiste en poder dar por sí solo, si quiere, continuidad a esa historia, pero sólo se obtiene esa continuidad si lo mismo no es la suma de lo que me ha sucedido, sino mi propia obra" (ALTER II, p.127)

El tiempo, al igual que el ser, no es algo que se reciba, sino que, muy por el contrario, es aquello que se conquista continuamente. La posibilidad de lo eterno está dada no en un acto de negación de la propia condición finita y limitada, pues es ésta una transgresión que supondría la vanidad de querer violar el orden del ser creado²⁴. "La grandeza del espíritu finito, dice Kierkegaard, esta dada en que lo temporal le sea asignado", es decir, en que en esta misma inmanencia, realice su obra de autotranscenderse, es decir, la constante "tarea":

"El ser ético adquiere una historia en el tiempo. Esta historia íntima es la historia de una lucha interior en la cual se enfrentan dos fuerzas: el tiempo y la eternidad...lo eterno contiene la capacidad de abrir el tiempo hacia la trascendencia"²⁵

23. Collado, M., Kierkegaard y Unamuno, p.72, Editorial Gredos, Madrid, 1975.

24. Querer negar el tiempo es equivalente a querer evadir la condición finita. Kierkegaard rechazará toda posible acción mística, pues supone una evasión de la condición temporal (CF. ALTER II, p.125 y ss) El tiempo debe afrontarse en el acto de la decisión, y sólo en ello adquiere el hombre su eternidad hic et nunc. El hombre, como hemos dicho es una criatura: su ex-sistencia le fué "dada" y no puede actuar de manera arbitraria con ella.

25. Nizet, Jean, "Le temporalité chez Kierkegaard", Revue Philosophique de Louvain, p.232. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain La Neuve, 1973.

Es claro que, desde el momento en que nos encerramos en el interior de la existencia para develar su subjetividad y las situaciones afectivas que contiene, comenzamos a excluir cualquier posibilidad de determinaciones externas. Kierkegaard no niega que se den determinaciones externas que modifiquen el propio ser de la existencia, es decir, reconocería una historicidad, acaso, que tenga alguna relación con "el otro". Sin embargo, esta historicidad no es de ninguna manera relevante en sus intenciones solipsistas. Si Kierkegaard reconoce un tiempo, se trata de un tiempo interno, como ya hemos tenido oportunidad de subrayar al considerar la manera específica en que hay que reconocer este concepto dentro de su compleja visión del devenir.

"La historia interna, dice en La Alternativa, es la única historia verdadera, que contiene lo único con lo que tiene que ver el principio de la vida histórica, a saber, el tiempo. Pero cuando uno tiene que ver con el tiempo, entonces lo temporal y todo momento, por pequeño que sea, adquiere por este sólo hecho, una inmensa realidad" (ALTER II, p.130)

Pareciera ser como si, a través de la relación entre el suceder temporal y la intensidad de la decisión, pudiéramos al menos entrever la relación entre lo temporal y lo eterno. Lo eterno, para decirlo en otras palabras, se afirma cuando se asume la propia condición temporal.

Vale la pena mencionar que Kierkegaard, de alguna u otra forma, considera una rebelión del tiempo o una negación de la temporalidad cuando la existencia se encuentra en desequilibrio respecto a su ser conflictivo entre lo eterno y el tiempo. Esto sucedería en el momento de no afrontar el tiempo bajo el acto de la decisión. La huida del tiempo o de la condición finita se ve con mayor claridad al tener presente que una forma de plantear los elementos de la síntesis entre lo eterno y el tiempo es a través de la relación finitud-infinitud. Como la primera, se trata de una relación de oposición en la cual ambos opuestos no pueden llegar a una reconciliación, y a partir de la cual se manifiesta una compenetración de opuestos que posibilitan la continua tarea de la autotransformación --la tensión como condición de posibilidad del movimiento-- de la existencia. Huir del tiempo, o bien, negar la propia temporalidad sería, en estos términos "infinetizarse".

Ya hemos visto que en un sentido la temporalidad nos remite a la finitud humana, al hombre bajo la determinación cristiana de ser creado y, por ende, vinculado a su contingencia inherente. Muchas veces, para tornarlo más expresivo, Kierkegaard se refiere al hombre como un ser "terrenal" y, por lo mismo, no debe pretender huir del tiempo. Se trata, en el fondo, de la vana pretensión humana de negar su propia condición, acaso en virtud de que la adquisición de conciencia respecto a la temporalidad es un acto que no cualquiera está dispuesto a "llevar a cuestas" permanentemente. Cuando Kierkegaard habla en estos términos, tiene en mente la visión romántica de la existencia que expresa precisamente esta posibilidad de evasión en el

ideal de vida poética. Ahora bien, toda huida de la finitud implica una radical negación de afrontar la propia temporalidad en el acto de la decisión, es decir, una negación tanto del tiempo como del sentido ético de la existencia. Es esta precisamente la construcción subyacente a la idea de una "existencia poética" o infinita.

Para concluir este tercer capítulo, hemos de oponer finalmente las dos representaciones del tiempo y sus correspondientes conformaciones existenciales. La primera nos llevará a la "vida que es sólo un cuento", a saber la irreal y evanescente existencia estética, consecuencia de un puro fluir temporal carente de decisión. La segunda, la existencia en sentido estricto, nos llevará finalmente al problema de la libertad, entendida bajo el contexto del devenir que ya hemos expuesto.²⁶

3.2.1. CONFORMACION ESTETICA DEL TIEMPO

"Qué paraíso lejano, ligero, en cantador..."

Jean Paul

En esta investigación no podemos extendernos en lo concerniente a la concepción kierkegaardiana de las esferas de la existencia. Un estudio de lo que nuestro autor llama "las esferas de la existencia"²⁷ requeriría un espacio que aquí no podemos abrir. Nos detendremos únicamente en los elementos que Kierkegaard destaca respecto al problema de la decisión en relación al ser temporal o el devenir existencial, tal y como lo hemos caracterizado. Por ello, no nos extenderemos de lleno en su crítica dirigida al romanticismo o en todos los elementos de la esteticidad, pues nuestro interés se centra en marcar el contraste entre dos representaciones del tiempo, vinculadas a dos maneras de ser de la existencia, a saber, la que se caracteriza por la ausencia de decisión y la que se constituye como una eticidad, en función de la misma decisión.

Hemos considerado una decisividad inherente al ser subjetivo del hombre. Esto significa reconocer el estatuto ontológico de la decisión, como la "esencia" misma de la existencia o aquello sin lo cual ésta última no sería existencia. En este sentido, al hablar sobre una posible ausencia de decisión, ¿no estaríamos, acaso en contradicción con lo que señalamos respecto al carácter constitutivo de la decisión?. ¿Podemos pensar, dentro de las premisas de nuestro autor, en una existencia en la cual se de la ausencia de decisión? En efecto, Kierkegaard entiende la existencia como sinónimo de eticidad en virtud de esta acción interna que se realiza en un acto

26. Cf. "El movimiento", 2.1.

27. Cf., nota 2, capítulo III.

primigenio de elección de sí mismo y que orienta permanentemente la mirada hacia el futuro. Aún así, no hay incoherencia en sus palabras, pues cuando piensa en términos de la concepción estética de la "existencia", nunca habla de la existencia strictu sensu, como lo hace al referirse a la esfera de la eticidad. La "existencia", en la estética, se señala con términos como ser etéreo o poético; el ser que, para decirlo brevemente, no existe, en virtud de su nula posibilidad de autodeterminación ética. Por ello, en términos generales, podemos hablar de una concepción de la existencia estética, pero si partimos de la delimitación que Kierkegaard construye para la categoría de existencia, no podemos hablar de una existencia estética. La irrealidad del modo de ser estético es, empero, una consecuencia que se comprende una vez llevado a cabo el análisis preciso de la aparente elección estética y la correspondiente estructuración del tiempo que a ésta le conviene.

En el Concepto de la angustia Kierkegaard hace una caracterización de dos representaciones del tiempo²⁸. A manera de síntesis, podemos decir que esta distinción parte de la idea del Instante, que aparece como un "punto de apoyo" para orientar la existencia hacia el futuro. Bajo la representación que toma como punto de partida esta inmanencia de lo trascendente, el tiempo queda estructurado en un presente, un pasado y un futuro o, más bien, la existencia contiene esta estructuración en su propia subjetividad, dándole preeminencia al tiempo futuro. Mientras tanto, la segunda representación se distingue sobre todo por la ausencia de una determinación trascendente. Nos referíamos entonces a una caracterización del tiempo como un puro fluir temporal o una sucesividad que aparece expresada bajo la idea del incontentible desaparecer. Se trata, en este segundo caso, de un tiempo en el cual los tiempos --tenses-- no tienen relevancia alguna:

"En una sucesión infinita cada momento es enteramente lo mismo que la suma de los momentos...un pasar, ningún momento es realmente presente y por ende, no hay en el tiempo ni presente ni pasado ni futuro"(CA, p.135)

Antes que nada, vale subrayar la idea de la indiferenciación del tiempo en la representación estética: el "momento" estético puede ser cualquier momento: todos y ninguno a la vez, pues al no existir un "instante" con carácter decisivo y orientador respecto a la existencia, no sobresale cualitativamente ningún "punto" en el proceso temporal. Por consecuencia, podemos advertir que Kierkegaard distingue un proceso temporal en el que sobresale el elemento cualitativo --el salto-- de uno homogéneo e indiferenciado.

Ahora bien, retengamos esta representación para darle un contenido concreto al vincularla con la pseudoexistencia estética.

28. Cf., CA, cap.III; para la descripción de las mismas en esta investigación, Cf., "Augenblick y temporalidad", 3.1.4.

Para comprender cabalmente el sentido de una existencia irreal o bien, calificada de "falsa", vale subrayar el sentido que la representación del tiempo como puro fluir guarda para la existencia. Como señala Mark. C. Taylor, bajo esta representación debe verse antes que otra cosa la ausencia de orientación del tiempo a partir de la misma carencia en la decisión:

"...no existe una acción intencional...el tiempo es un perpetuo pasar o una sucesión indiferenciada de momentos inconexos. El tiempo es una serie infinita de ahora que no guardan relación alguna entre sí"²⁹

El primer punto que podemos destacar es esta conformación de "momentos" inconexos, a partir de que no existe un acto auténtico de orientar la existencia con continuidad hacia un absoluto que el "esteta" no conoce.

Al considerar la conformación de la "existencia" correspondiente a la representación del puro fluir temporal, nos encontramos con las bases para hablar de un tiempo que transcurre sin generar ningún tipo de movimiento o devenir real; el esteta, por lo mismo, vive en un eterno presente, una inmediatez. El mero pasar del tiempo no solamente es un proceso sin significación alguna

--como el tiempo de la naturaleza, dice Kierkegaard, en el cual no podemos hablar de una historia-- sino que, bajo un aparente movimiento, se revela una inmovilización en el punto absoluto de un presente indefinido, o bien definido únicamente como el momento instantáneo, efímero y fugaz. Dice Kierkegaard en el Concepto de la angustia:

"...la vida que es en el tiempo y que pertenece sólo al tiempo no tiene ningún presente. A veces suele definirse la vida sensible diciendo que es en el momento y sólo en el momento"(CA, p.137)

Esta caracterización del tiempo es la que pertenece a la existencia cuyos "propósitos" se ciñen, en todo, a la inmediatez del presente. La relación que se establece entre la existencia estética con el tiempo así definido se observa, antes que nada, al comprenderla bajo el efecto de la fugacidad creado a partir de la idea de un tiempo que excluye la dimensión trascendente. Como ya hemos dicho, esta dimensión, que abre el Instante, encuentra su correlato existencial en el acto de la decisión. Por ello, al hablar de "la vida que es en el tiempo y que pertenece solo al tiempo", nos encontramos únicamente con una serie de presentes o momentos que no se hallan bajo ninguna concatenación o no logran integrarse significativamente, pues no hay ningún presente decisivo que ordene hacia adelante la sucesividad temporal.

Ahora bien, si la concepción estética del tiempo visualiza el suceder temporal como fugacidad o ilimitado desaparecer, la perspectiva de la conformación estética de la existencia aparece como una búsqueda de lo efímero, como una vivencia del presente inmediato. Y en el cual, si

29. Taylor, C. Mark, op cit, p.152

cupiere hablar de algún "propósito" o fin, éste no podría surgir sino del deseo de lo inmediato y efímero. Es por ello que Kierkegaard habla de la vida sensible, que pertenece sólo al tiempo. En ella es manifiesta la ausencia de la determinación espiritual; la falta de "seriedad" y la incapacidad de hacer "mi propia historia". La única búsqueda se concentra en la inmediata satisfacción del deseo. Asimismo, la posibilidad estética se traduce como infinitas posibilidades abiertas, lo cual manifiesta una dispersión constante de los fines. Es este, por así decirlo, el único futuro que la estética reconoce. No olvidemos este posible estético, que Kierkegaard distinguirá del posible dado en la existencia ética: sólo bajo este último puede abrirse el campo para la libertad humana.

No existe mayor ejemplificación de esta representación del tiempo y su correlato existencial, que la que Kierkegaard elabora a través de la interpretación del Don Juan de Mozart, en un pequeño ensayo de La Alternativa. Siendo nuestro fin únicamente resaltar la concepción del tiempo que subyace y su relación a la ausencia de decisión, no tomaremos en cuenta sino los elementos que nos son indispensables.

LA FIGURA DE DON JUAN

"la música sólo existe en el momento de su ejecución"

Kierkegaard

Kierkegaard, a partir de esta conformación del tiempo, elabora la concepción de la vida sensible o estética, aquella que se caracteriza por su fugacidad y su frágil y efímera realidad. No habla nunca, al referirse a la vida estética, de un individuo o de un ser existente pues, como ya advertido, el principio de existir o de individuación es ético.

Como es sabido, Kierkegaard tuvo siempre una gran necesidad tanto de la expresión a través de caracteres y gestos dramáticos, como de personificar sus categorías o sus intuiciones respecto a la realidad subjetiva. Una de las personificaciones más logradas respecto a la vida sensible³⁰ --"la vida que pertenece sólo al tiempo"; la vida sensual, carente del espíritu-- se halla bajo su interpretación del Don Juan de Mozart³¹. A partir de resaltar determinadas características de este personaje, Kierkegaard muestra en qué consiste una vida que se realiza plenamente en lo inmediato, sin ninguna perspectiva de devenir o de automovimiento interno.

30. Kierkegaard en su elaboración del Don Juan, destaca tanto el elemento sensual como el pasional. Ambos se constituyen, en sentido simbólico como "el reino de la carne", por oposición al reino del espíritu, el cristianismo. La exaltación de las pasiones y de la sensualidad, la vida misma, se opondrá siempre a la seriedad ético-religiosa, donde las determinaciones son espirituales: el pecado y la culpa, como consecuencias de la decisión.

31. Esta interpretación, en la cual cabe apreciarse la concepción entera de la vida estética, se halla en un pequeño ensayo de La Alternativa I, titulado "El erotismo musical".

Lo inmediato, la única dimensión en la que se desarrolla la vida de Don Juan, surge como un estatismo que sólo en apariencia se muestra como movimiento:

"Lo inmediato...viene a ser como una fuerza, una vida, un movimiento e inquietud y sucesión constantes. Sin embargo, esta inquietud y sucesión continuas no la hacen variar, permanece siempre ella misma" (ALTER I, p.143)

El tiempo de Don Juan se extiende indiferentemente hacia atrás o hacia adelante. En realidad, el único tiempo significativo es el momento instantáneo en el cual concentra toda la intensidad de su pasión, que se mueve sólo por el deseo y nunca por la voluntad³² Es por ello que puede hablarse, estéticamente, de un eterno presente o "ahora", pues la vida que se concentra o que construye del presente un absoluto, eternamente está pasando, como señala Regueiro:

[Don Juan representa]... "la pasión de lo efímero, querer hacer del presente una eternidad"³³

La perspectiva de la transitoriedad del tiempo se traduce, en la vida de Don Juan, como una eterna y apasionada búsqueda de lo efímero, por lo cual, no puede ser sino una vida que se realiza en un constante e ilimitado desaparecer. No hay que comprender empero, bajo los aspectos pasionales de la orientación estética, un vínculo hacia la voluntad, que sólo puede darse en la existencia en sentido estricto. La pasión en el nivel sensual está radicalmente separada de la voluntad real; se trata en realidad de un puro goce esteticista o hedonista.

Ahora bien, Kierkegaard habla, al referirse al Don Juan musical, de una "fuerza" o un ser "etéreo", que contiene en sí la misma inconsistencia de su propia búsqueda apasionada de lo fugaz. De esta suerte, a la conformación de su tiempo transitorio e inconexo, le corresponde su realidad inconsistente o musical:

"sólo porque no es un individuo, sino la vida esencialmente, es absolutamente musical" (ALTER I, p.158)

El único medio que puede expresar la eternidad de Don Juan es la música, dice Kierkegaard en esta obra, pues si bien es cierto que la misma se compone de momentos, ésta no conforma un tiempo orientado hacia un "más allá", sino que existe en la medida en que está transcurriendo únicamente, como la fugaz existencia de todo lo efímero. Que la interpretación que Kierkegaard tenga de la música sea o no la "correcta", es algo que aquí no interesa, pues nuestros fines se concentran en hacer hincapié únicamente en la caracterización contrapuesta a la existencia auténtica. Bajo la calificación de lo musical hemos de observar otra forma en la que Kierkegaard subraya este carácter de la inmediatez, del ser sin contenido y de la pasión vacía de toda seriedad o intensidad ética. Dice Kierkegaard:

32. Cf. "Voluntad ética y devenir", 1.2.3., para la interpretación de la voluntad en Kierkegaard.

33. Regueira J. Blanco, Existencia y verdad, alrededor de Kierkegaard, p.53, Universidad Autónoma del Estado de México, (s/f).

"El amor sensual [de Don Juan]..desaparece sin cesar con el mismo tiempo, y el medio que expresa este desaparecer es precisamente la música, que enuncia lo particular...con la concreción peculiar de la inmediatez" (ALTER I, p.184)

Ahora bien, Don Juan, a fuerza de concentrar toda su energía en "desear y desear" carece de un tiempo presente para proyectar, y definirse respecto al futuro. En este sentido, Don Juan es una fuerza de la naturaleza carente de historia interna y sin la posibilidad abierta hacia el porvenir de construirse una historia; es un impulso ciego o la vida misma, que se halla más abajo de toda posible concreción ética, en la cual comienza el verdadero movimiento cualitativo y se dejan ver las consecuencias de la elección atravesada por la espiritualidad cristiana. Don Juan es la en-carnación misma de la ligereza, de la inconciencia o irreflexión estética, así como alguna vez Abraham³⁴ será el prototipo de la existencia en su más alto nivel, en la cual, por la conciencia cristiana, la vida es carga y sufrimiento radical. Don Juan ejemplifica también la dispersión de la pseudoelección estética.

3.2.2. CONFORMACION ETICO-RELIGIOSA DEL TIEMPO

"La pregunta desesperada acerca de la eternidad y de la inmortalidad del alma, no es otra que la angustia del tiempo"

Franz Meyer

Hemos analizado la forma en que Kierkegaard relaciona el acto de la decisión con la existencia, entendida esta última bajo la determinación temporal. Sin embargo, la significación que el tiempo guarda para el existente en proceso de devenir puede comprenderse únicamente bajo los supuestos de la antropología teológica que Kierkegaard elabora en El concepto de la Angustia, por ello fue importante que interpretáramos previamente los elementos de la síntesis kierkegaardiana, el tiempo y lo eterno. Ahora sabemos que en el nódulo de la existencia se contiene ese conflicto que en ningún momento llega a una feliz armonización. E igualmente, sabemos lo imprescindible que resulta el acto de la decisión ética como condición de la existencia en sentido estricto.

Uno de los más complejos problemas que tenemos que afrontar es ver el papel que juega el ingrediente de lo eterno en este acto que determina a la existencia, pues es aquí finalmente cuando se revela en toda su plenitud el sentido de "lo eterno en el tiempo".

34. Cf., Temor y Temblor, para la caracterización de este personaje bíblico. Kierkegaard interpreta el papel de Abraham como la más elevada realización de la existencia. "El caballero de la fe" viaja hacia el Monte Morija en aislamiento absoluto, con su deber absoluto hacia Dios.

Como intentaremos explicar en este apartado, en la confrontación con el futuro el individuo existente realiza la más significativa experiencia de su trascendencia y del tiempo a través de la angustia³⁵. Es en virtud de esta característica inherente a supropia "espiritualidad" que adquiere conciencia tanto de su precariedad temporal como de su posibilidad de eternidad. La angustia resulta entonces un aspecto necesario para la comprensión de la existencia ético-religiosa.

Antes que otra cosa, subrayemos el carácter constitutivo de la angustia, que se manifiesta como una determinación en virtud de lo espiritual, o bien del elemento de eternidad que el hombre posee en su "síntesis". Es esta la característica más sobresaliente del conflicto irresoluble y en permanente tensión. Y es a la vez aquella característica en la cual Kierkegaard encuentra la "perfección" humana:

"Si el hombre fuese un animal o un ángel no sería nunca presa de angustia. Pero es una síntesis y, por lo tanto, puede angustiarse..." (CA, p.244)

La posibilidad de la angustia es, al menos en Kierkegaard, la manifestación de una incertidumbre que responde a la originaria apertura o indeterminación humana (o bien, si hacemos referencia al hombre como "especie", la angustia se origina en lo que Kierkegaard llamó, bajo el contexto del relato del Génesis, "la inocencia". En este caso, la angustia se define como "el espíritu en ensueño", estado que precede al acto de la elección o al pecado³⁶). Sin embargo, aún cuando tuviera que entenderse únicamente para darle un contenido específico al acto en el que se afronta el futuro, como hemos expuesto subrayando el carácter subjetivo de la vivencia temporal, no es en ese sentido de vivencia de la incertidumbre el único en el que Kierkegaard entiende la angustia. Si esta pertenece "de raíz" a la síntesis humana, es porque el hombre --al menos desde el cristianismo, históricamente hablando-- es un ser espiritual, en cuyo seno confluyen lo eterno y el tiempo: choque que origina esta incertidumbre como situación no sólo afectiva sino constitutiva del hombre:

"...sólo en su ser espiritual, sostiene Kierkegaard, surge la posibilidad de la angustia" (CA, p.66)

Si bien es cierto que hemos insistido, quizá con exageración, en el carácter propio de la condición humana, según las palabras de nuestro autor, no hemos aún formulado la significación de este conflicto dentro del contexto de la existencia entendida como devenir, es decir, condicionado por el acto de la decisión. La angustia, como una determinación del

35. El término "angustia" (*angest*) aparece con una connotación cristiana por primera vez en el N.T. (Cor.1:5). Es, empero, Agustín quien la define como "temor al pecado" (*timor filiiavilis*). Como antecedentes directos de la angustia kierkegaardiana, debemos mencionar a J. Boehme y a F. Schelling. En el primero, "la angustia se asigna al anhelo humano de libertad". Lo mismo podemos decir respecto al segundo, quien relaciona la posibilidad de la libertad con el sentimiento de angustia. Cf., P. Lonning, *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, p.114, Reitzels Copenhagen, 1980.

36. Sobre este punto en particular, véase, El Concepto de la Angustia, capítulo I.

espíritu tiene su razón de ser en la estructura ontológica propia del ser que es "deviniendo" o que constantemente se hace a sí mismo en virtud del salto cualitativo. Esto es, sólo en la medida en que el hombre se afirma como un ser posible, con una apertura indeterminada hacia el futuro, puede, en esa medida, ser objeto de angustia. La angustia, en este sentido es índice de que el hombre puede --y esta posibilidad hay que entenderla como condicionada siempre por la espiritualidad humana-- trascenderse a sí mismo en el constante acto de la elección. En términos del Concepto de la angustia, Kierkegaard afirma que sólo el hombre, a partir de su espiritualidad, tiene "la posibilidad angustiosa de poder".

Hemos de entender bajo la denominación de la angustia³⁷ tanto una relación a la categoría de libertad como una relación al tiempo futuro. Antes de hablar del vínculo entre la angustia y la libertad³⁸, es necesario ahondar en el sentido preciso de la relación entre la angustia y el porvenir, tiempo que, como hemos visto, resulta preeminente en el pensamiento de Kierkegaard:

"lo posible corresponde en todo a lo futuro...es lo futuro para la libertad y lo futuro es lo posible para el tiempo. A ambos responde en la vida individual la angustia. De aquí que un modo de expresarse más exacto y más correcto enlace la angustia con lo futuro" (CA, p.144)

El posible-futuro permite precisar la determinación temporal de la existencia; precisamente aquello que llama "lo futuro [como]lo posible para el tiempo" es el origen de este estado afectivo que tiene lugar en el presente en el que se lleva a cabo la decisión. Más arriba hemos hablado de un estado de incertidumbre propio de toda existencia que se distingue éticamente. En contraste a la orientación hacia el futuro del existente, Kierkegaard habla de un pasado como una realidad permanente que no "activiza" al ser existente. Sólo en la acción constante que se transluce en la propia "tarea" del devenir, es decir, sólo al encarar el tiempo determinado como "lo posible" puede conformarse la existencia de manera auténtica --en esa medida se existe-- por lo cual, podemos ver el papel determinante que la angustia tiene respecto a la estructura temporal.

Louis Doupré, en su ensayo sobre la obra que estamos tratando, afirma que Kierkegaard buscaba un nexo en el que se ligara la angustia con el tiempo. Antes de escribir El concepto de la angustia aparece esta inquietud en uno de sus diarios:

"Resulta absolutamente posible mostrar que un preciso y correcto uso del lenguaje relaciona siempre la angustia y el tiempo futuro"³⁹

37. Que, por cierto, alude a esa concreción que el pensamiento no puede expresar en términos conceptuales (Cf. 1.1.): no hay una definición precisa de la angustia. Una y otra vez, la existencia escapa a la formulación de "el concepto de existencia".

38. Cf. "Angustia: posibilidad y libertad", 3.2.4.

39. Hemos tomado la cita de L. Doupré, en "Of time and eternity", International Kierkegaard Commentary, p.121, Mercer University Press, Georgia, 1985. El autor no precisa la fecha en la que Kierkegaard hace esta anotación en su Diario.

Ahora bien, este nexu lo encuentra en la categorfa de "lo posible como lo futuro". Otra manera de subrayar el carácter de indeterminación de la existencia es a través de la nada como el único objeto que la angustia posee. La nada, bajo la interpretación de Kierkegaard, revela el carácter de ambigüedad de la angustia. Siendo el único objeto que puede tener esta situación afectiva, la nada denota, más que una realidad, la situación de "vértigo" que experimenta el existente antes de cumplirse la elección. El carácter de ambigüedad propio de la angustia y manifiesto por la nada lo define Kierkegaard como una "simpatía antipatética y una antipatía simpatética". Bajo estas no muy esclarecedoras palabras cabe ver finalmente que en el acto mismo de ser posibilidad --o de poder-- se halla la unidad opositoria, el conflicto nunca reconciliado, pues la angustia es a la vez atracción y repulsión, deseo y miedo; todo ello, concentrado en el punto del acto más decisivo de enfrentarse a la posibilidad. Es, finalmente, angustia porque su objeto no es en ningún sentido una realidad tangible o concreta, sino "un complejo de presentimientos", dirá Kierkegaard, al intentar definir la nada, como el objeto propio de lo que se ama y se teme a la vez.

Finalmente, es precisamente este objeto ambiguo, que quizá no anuncia más que una realidad del todo incierta, aquél en el que Kierkegaard deposita su eternidad. He aquí el momento en el que podemos ver la importancia de la representación cristiana del tiempo que hemos expuesto con anterioridad: la plenitud de los tiempos, o bien, el acto singular de la Revelación, como un anuncio que genera una determinada disposición espiritual. Es bien cierto que si Kierkegaard no fuera un autor religioso, la angustia hacia este "posible" se reduciría a ser aquella nada que se revela como el objeto más definible que esta afectividad humana posee. En verdad, no podemos mantener por mucho esta hipótesis que nos hubiera permitido detenernos en una mera incertidumbre. Como señalamos al empezar esta sección, la angustia es una determinación del espíritu, es decir, del ser religare del hombre. El futuro, en virtud de esta posición cristiana, es en donde se halla "la posibilidad de lo eterno": la salvación.

Para precisar esta idea, recordemos la significación del Instante bajo la interpretación que hemos dado: vimos que lo que Kierkegaard buscaba es fundamentar no tanto la distinción entre presente, pasado y futuro, sino más bien, la connotación existencial-cristiana que estos tiempos poseen. Desde una perspectiva cristiana,

"significa más lo futuro que lo presente y lo pasado...[pues]lo eterno significa en primer término lo futuro [que es] lo incógnito en que lo eterno, que es incommensurable con el tiempo..."(CA, p.140)

Por consecuencia, que el tiempo futuro tenga una preeminencia en el pensamiento de nuestro autor no sólo obedece a su formulación del acto de la decisión. Lo futuro es para Kierkegaard "lo incógnito", donde se expresa la posibilidad de la salvación. Resulta ahora sumamente claro por qué Kierkegaard sostiene que es sólo en virtud del Instante, que el tiempo adquiere

semejante significación para el existente. La relación entre el tiempo lineal del cristianismo dirigido hacia adelante y la ordenación necesaria que determina en la existencia aparece claramente expresada en esta frase:

"Si mando marchar a un hombre sin indicarle la dirección ni la meta de su marcha, su camino es también lo que queda detrás de él, lo recorrido"(CA, p.142)

Y en esa misma medida, "su camino" no puede generar angustia, pues la angustia es una característica de la mirada dirigida hacia la posible salvación. Ahora bien, según Kierkegaard:

"...lo futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno se convierte en el individuo en angustia"(CA, p.145)

Bajo la dimensión religiosa Kierkegaard también justifica la angustia, tratándose quizá de la manifestación más honesta de la esperanza:

"la posibilidad de una salvación es una nada que el individuo ama y teme a la vez, pues así se conduce todo el tiempo la posibilidad respecto a la individualidad"(CA, p.83, el subrayado es nuestro)

Queremos hacer hincapié en esta aseveración de "la posibilidad de la salvación", pues, acaso no se trata de una reformulación respecto a la idea de que la existencia es abierta, carente de "esencia" o de un telos inmanente? Al introducir el tema del devenir temporal, hemos precisado que en la medida en que el acento está puesto en la existencia como apertura indeterminada y que excluye toda necesidad, predomina la incertidumbre en la vivencia existencial del tiempo. El papel que juega lo eterno en el pensamiento kierkegaardiano no es el de un fin necesario hacia el cual tiende el existente; es, de nuevo, la posibilidad en su despliegue teológico --por ello, usa Kierkegaard expresiones tales como "lo incógnito"-- Esta idea la podemos fundamentar en la siguiente afirmación:

"lo eterno es para el individuo existente no la eternidad, sino lo futuro"(PS, p.271)⁴⁰

Así pues, podemos concluir que la angustia es una característica propia de la conciencia ético-religiosa que busca trascenderse a sí misma en su permanente devenir contingente y finito. Sin embargo, en este mismo acto aparece finalmente "la posibilidad de lo eterno" o de la salvación, pero sólo como un posible, pues la existencia en devenir no tiene en ningún momento su desarrollo asegurado: es una realidad in-determinada que solo puede angustiarse respecto al tiempo en el que se otorga a sí misma su propio ser.

40. O bien, en la misma obra: "donde la eternidad se relaciona como futuro -futura- para el individuo, ahí se halla la disyunción absoluta. Cuando junto eternidad y devenir, no encuentro reposo, sino llegar a ser en el futuro"(PS, p.272)

3.2.3. EL HOMBRE COMO SER POSIBLE: ANGUSTIA Y LIBERTAD

Aún cuando no ha sido nuestro principal objetivo el problema de la libertad en Kierkegaard, éste se desprende como una consecuencia necesaria del planteamiento de la decisión ética, en el momento en el que la decisión aparece como única posibilidad de autodeterminación --devenir individuo-- y de permanente trascendencia de lo dado. En el segundo capítulo hemos subrayado la exclusión de la necesidad en el concepto del devenir en Kierkegaard. Hemos analizado ahí que el devenir meramente contingente, "sin razón de ser", es una primera aproximación a la comprensión kierkegaardiana de la libertad humana. Afirmábamos también de la existencia como apertura indeterminada o como aquello que carece de esencia o principio que le determine de una manera particular. En este apartado tenemos como finalidad exponer las últimas consecuencias que puedan extraerse tanto de la negación de la necesidad en el campo de la libertad humana, como de la idea de apertura indeterminada, propia del proceso de la existencia. Como veremos, la libertad en Kierkegaard se entiende a partir de la interpretación de algunas categorías metafísicas, como lo posible y lo actual.

La exclusión de la necesidad en el campo de la libertad no es una idea originaria de Kierkegaard, sin embargo, aún cuando él mismo no ahonda teóricamente en ella, es claro que su posición respecto a un devenir contingente, supone una teoría de la libertad basada en la ruptura del mundo de la necesidad y la libertad⁴¹. Esta teoría encuentra su antecedente en Schelling, para quien la auténtica libertad no se puede cimbrar en un orden predeterminado de ideas o valores. Sin embargo, Kierkegaard no retoma el tema de la libertad en Schelling con el fin de defenderlo o abordarlo teóricamente. Su propósito consiste en encontrar elementos que le permitan decir que el hombre, sólo en la medida en que puede determinarse a sí mismo de manera absoluta --el salto--, deviene un ser libre. La necesidad, como veremos al final de este apartado, encuentra su específico lugar en el pensamiento de Kierkegaard, no como una manera de determinación respecto a la acción humana, sino como los límites en los que se encuentra fincada la condición finita del hombre.

Hemos de advertir, antes de entrar en materia que no es nuestro principal interés el estudio del contexto en el que aparece el problema de la libertad en El concepto de la angustia. Como es sabido, Kierkegaard entiende este problema enmarcado por una interpretación del relato bíblico del Génesis. Bajo este contexto, y tomando en cuenta que la elección es una rebeldía

41. Es McCarthy, A., Vincent quien nos ha advertido sobre la influencia que el concepto de libertad de Schelling tiene sobre Kierkegaard. El filósofo alemán, que se refiere al problema de la libertad en términos de lo posible y lo actual, como Kierkegaard lo hará en su momento, excluye la categoría de necesidad dentro del campo de la libertad: "la separación entre libertad y necesidad se constituye como la distinción más importante para Schelling". p.100, "Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall", en International Kierkegaard Commentary, Mercer University Press, Georgia, 1985.

ante Dios, el término de "pecado". sera aquél con el que se señale el acto de la elección. A partir de ello, Kierkegaard hará la distinción entre "pecaminosidad" y "pecado". Ambos términos aluden a esa acción primigenia en la que el hombre adquiere su propia condición de ser caído: el hombre, dice en esta obra, "devino libre y culpable a la vez". Es importante, empero, señalar que existe una distinción entre pecado y pecaminosidad, por la que empezamos a comprender el significado de la elección ética como acción absolutamente individual: mientras que la pecaminosidad haría referencia a un estado propio del hombre caído --la especie humana, como tal, bajo el pecado original, dice Kierkegaard-- el pecado denota únicamente aquella cualidad que cada individuo adquiere por sí mismo en su "salto cualitativo", es decir, en el acto mismo de la elección. De esta manera, la idea de responsabilidad absoluta --o de culpa-- adquiere una importancia fundamental en el pensamiento de nuestro autor. "Nadie se torna culpable mas que por obra de sí mismo", es decir, aun cuando se viva bajo el signo --adánico-- de la pecaminosidad, sólo el individuo puede adquirir este "cambio cualitativo" en virtud de su elección. Los ecos contra la filosofía hegeliana se hallan igualmente presentes a través de la radicalidad de la tesis de la autodeterminación: bajo la interpretación que Kierkegaard tiene del hegelianismo, el hombre concreto y singular queda eximido de su absoluta responsabilidad al hallarse envuelto en el proceso histórico del espíritu⁴². Aun cuando no es nuestro propósito hacer un estudio comparativo entre Hegel y Kierkegaard, no podemos obviar esta relación, pues es a partir de ella que adquiere un significado preciso la manera en que aparece planteado el problema de la libertad. En las Lecciones sobre la filosofía de la Historia, aparece claramente el papel que el individuo juega dentro del proceso histórico, que no es sino el medio en el que se desenvuelve la Razón o el Espíritu. El individuo es libre en la medida en que cumple con el fin universal o sustancial que le corresponde al pertenecer a un determinado pueblo y a una determinada época⁴³. En esa medida posee algo de universal, de racional y de espiritual. El individuo, por sí mismo, no merece ninguna atención, sino sólo por ser el medio de realización de los fines del Espíritu:

"El individuo lo es tanto más verdaderamente, dice Hegel, cuanto más fuertemente esta adherido, por su totalidad, a lo sustancial"⁴⁴

42. Cuando Kierkegaard habla en términos del "devenir culpable por sí mismo" --es decir, libre-- y no por obra de alguna mediación, está pensando concretamente en las Lecciones de la Filosofía de la Historia de Hegel, como nos advierte Jean Wahl en su obra sobre Kierkegaard (op. cit., p.87).

43. "...su libertad [del individuo] consiste, no en elegir, sino en saber el fin universal que le determina, y con ello, rompe su propia espontaneidad y naturalidad". Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, p.63-64, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

44. ibidem, p.86-87.

En este sentido, Hegel considera como "no reales" los fines "particulares y contingentes" de los individuos. Kierkegaard, como hemos visto desde un principio, pone como única realidad al sujeto absolutamente individual, subrayando la importancia que tiene la contingencia y lo irreductible de su subjetividad. Es por ello, la antítesis más radical del pensamiento hegeliano. La "filosofía del espíritu" resulta, a sus ojos, una filosofía de indiferencia respecto a lo finito y lo particular. Ahora bien, al hablar sobre la libertad, resulta claro que Kierkegaard no podía sino ver una negación absoluta de la individualidad y de la importancia que ésta requiere, a través de la visión hegeliana de la historia: ningún individuo es libre, si no realiza sus propios fines, en virtud de su elección. Por ello, "sólo por obra de sí mismo" deviene el individuo libre y culpable a la vez.

Ahora bien, la categoría fundamental para comprender la libertad humana en el pensamiento de Kierkegaard es, como ya hemos mencionado, "la posibilidad". Bajo la influencia de Schelling, según nos advierte A. McCarthy⁴⁵, Kierkegaard interpreta la posibilidad de la libertad como aquello que podría no ser, o bien, que no necesariamente tiene que actualizarse. Hemos mencionado que Kierkegaard interpreta metafísicamente el devenir como una transición entre el no-ser y el ser, o el paso que se da de la potencia al acto. Una vez que nos hallamos en el ámbito de lo humano, esta potencia, este "no-ser" se traduce precisamente como la posibilidad abierta en la que se halla permanentemente el hombre, en la medida en que se realiza --o actualiza-- eligiendo. (En El Concepto de la angustia, al poner el acento en la especie humana, la transición se entiende como el paso de la inocencia a la culpa: del reino de la naturaleza al reino del espíritu.) En esta "situación" aparece de nuevo la angustia, como síntoma del ser posible del hombre, y como único precedente respecto al salto:

"El concepto de la angustia es que, en efecto, en ella la libertad se presenta delante de sí como la posibilidad" (CA, p. 175)

La libertad, o bien, el terreno en el que se da la alternativa entre el bien y el mal, aparece primeramente como una proyección en la angustia, cualidad espiritual que manifiesta, no la libertad humana, sino su mera posibilidad. Kierkegaard es muy claro cuando distingue entre "la posibilidad de la libertad" y la libertad misma efectivizada a través del salto. E incluso, para que no haya confusiones entre ambas, en la Introducción a la obra que estamos tratando, les atribuye diferentes ciencias: mientras que "la posibilidad" --la angustia-- le corresponde únicamente a la psicología --o ciencia del espíritu subjetivo--, la realidad de la libertad es un campo propio de la ética. Lo que nos interesa por el momento es este ámbito de lo posible.

La angustia debe entenderse en relación a la libertad, pues es precisamente en donde se manifiesta la cualidad meramente humana del "poder ser". No existe, en esta posibilidad,

45. *op.cit.*, p.96

ninguna necesidad de actualización. Por ello mismo, Kierkegaard la señala como angustia: éste término denota precisamente la incertidumbre respecto al tiempo por venir, como ya hemos dicho. Kierkegaard menciona que si el hombre no tuviera esa capacidad espiritual de angustiarse, no podría devenir libre, pues ello significaría que todo estaría determinado de antemano⁴⁶. Por otra parte, con el término de "la nada", como objeto de la angustia, se hace igualmente evidente esta indeterminación que Kierkegaard siempre señala con la categoría de lo posible:

"La libertad se pone a sí misma delante de sus propios ojos, en la angustia de la posibilidad o en la nada de la posibilidad"(CA, p.120)

Cuando hablamos de la contingencia, señalábamos que ésta, al menos en términos de Aristóteles, es aquello que "le ocurre a la sustancia y podría no ocurrirle". Este poder ser es precisamente la interpretación que Kierkegaard retoma para dar cabida a la libertad humana. Kierkegaard subraya, al hablar de la libertad no tanto del campo de posibilidades, sino del tener terreno para la propia posibilidad y este terreno tiene cabida sólo en la medida en que puede hablarse de la espiritualidad humana:

"...la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir entre el bien y el mal; la posibilidad consiste en que se puede"(CA, p.77)

De esa suerte, al vincular espíritu y posibilidad, nos damos cuenta que es precisamente en virtud de la trascendencia religiosa, que el hombre tiene la posibilidad de afirmarse como libertad, y a la vez, autotranscenderse constantemente. Kierkegaard afirma que sólo en virtud del salto cabe hablarse de una ética, y no así, en virtud de categorías lógicas que pretendan "imprimir movimiento a la existencia". De esta manera y subrayando la idea de que el devenir culpable es una transición que le atañe a cada uno, Kierkegaard tiene la intención de romper con toda suerte de determinaciones lógicas en el campo de la libertad humana. El salto obedece precisamente a la exigencia de Kierkegaard de encontrar un punto de transición que no tenga como causa ninguna necesidad. Ni la ética ni psicología —la ciencia de "la angustia"— podrán explicar el salto:

"Tiene lugar, pues, la caída. La psicología no puede explicarla, ya que es el salto cualitativo"(CA, 75)

Ahora bien, la necesidad aparece en Kierkegaard cuando caemos en la cuenta de que el hombre, en la medida de su espiritualidad, es un ser posible que necesariamente realiza su esencia en el acto de la elección. El hombre, como sostendrá más tarde Sartre, está condenado a ser libre. Esta idea podemos encontrarla como subyacente a la concepción del "continually striving" que mencionábamos al hacer alusión a la idea de voluntad en Kierkegaard. Sin

46. "En la posibilidad, dice Kierkegaard, todo es posible" (CA, p.178). Es decir, ningún posible tiene que realizarse necesariamente.

embargo, toda elección que se orienta hacia el futuro --todo devenir-- supone necesariamente ese acto originario que se nos plantea existencialmente en términos de "ser o no ser". El hombre, al existir se halla enfrentado a una alternativa primigenia: la elección fundamental consiste en "decidirse ser sí mismo" siendo éticamente responsable.

De esta suerte, nos encontramos de nuevo en el punto de partida que dio origen a nuestro trabajo. Decíamos en un principio que la realidad consiste únicamente en la dialéctica de Hamlet y ello es así desde el acto originario de rebeldía, en el que le fue entregada la libertad al hombre: desde ese momento, vale hablar de existencia y devenir:

"La libertad, he allí lo que el hombre tiene de inmenso y grandioso. La decisión nos es a la vez otorgada e impuesta; es Dios quien nos abandona a la libertad de elegir y nos impone a la vez la necesidad de elegir"⁴⁷

47. "Diario", citado por Wahl, Jean, op. cit., p. 260, Vrin, Paris, 1974.

CONCLUSIONES

El objetivo principal de este último apartado consiste en llevar a cabo tanto en una revaloración como una crítica de las ideas y de los conceptos más sobresalientes que hemos desarrollado en esta investigación. Nuestras conclusiones pueden dividirse en tres partes, correspondientes a los tres capítulos del trabajo.

1. EXISTENCIA Y PENSAMIENTO

Si algo debemos rescatar y revalorar en el pensamiento de Kierkegaard respecto a su polémica contra el racionalismo y, en particular, contra Hegel, es la tesis de que entre la existencia y el concepto de existencia se abre un abismo insalvable en virtud de la irreductibilidad que conviene a la primera. Otra manera de decirlo es que el hombre, en la medida en que recalamos el significado que posee, al otorgarle el calificativo de ser existente, viene a constituirse como el terreno mismo de lo inefable; el límite que el lenguaje, como la expresión más precisa del pensamiento, debe necesariamente reconocer. Veamos brevemente el significado y las consecuencias que arroja esta tesis.

Pensar en términos conceptuales, como lo ha hecho la filosofía, al menos hasta el siglo XIX, supone a la vez elaborar una determinada interpretación de la realidad, que se evidencia a través del alcance y las posibilidades que el mismo lenguaje tiene, pues es este último el medio en el que el pensamiento se expresa. El lenguaje conceptual, a partir del cual es posible erigir un sistema filosófico o una teoría sobre la realidad, refleja, una visión racional --inteligible-- de la realidad, siendo esta última aquello que se adecúa a la forma que exige el concepto. Esta adecuación se realiza al abstraer las propiedades universalizables, por lo cual, el concepto implica siempre características comunes, no cualidades singulares. En este sentido, la filosofía es un discurso --o pensar-- que busca aprehender la realidad en virtud de lo universal. El lenguaje, a través del concepto, se convierte en el principio del cual se parte para interpretar la realidad. Y a la vez, la realidad es aquellos susceptible de ser expresado conceptualmente. Como se sabe, esta relación entre lo conceptual y lo real --entre lógica y ontología-- alcanza su máxima expresión al convertirse, en el pensamiento de Hegel, en una identificación. Para Hegel la realidad es racional, y con ello da un criterio para distinguir lo real de lo no real: el ser del no-ser.

Si pensamos en términos de la Fenomenología del Espíritu, podemos colegir fácilmente esta exigencia conceptual y del discurso que conlleva su ontología. Incluso, la certeza sensible es real en la medida en que reconoce su universalidad en su aparente singularidad irreductible. No existe, claro está, ninguna posibilidad de concepto para esta certeza, sin embargo, existe ya

esa característica esencial al concepto, que reconoce toda la filosofía desde Aristóteles: lo universal.

Esto es significativo si tomamos en cuenta que pensar en términos conceptuales, como decíamos más arriba, supone una determinada interpretación de la realidad —como cualquier otra forma de pensamiento la supone. En la medida en que un concepto abarca un orden general o universal y, a la vez, un orden necesario del ser, no hay cabida para otro tipo de expresión que "hable" o piense sobre lo real y, por lo mismo, no existe otra realidad, más que la realidad reducible a la expresión conceptual. El "individuo" kierkegaardiano, en su formulación más teórica busca señalar aquello que de hecho se da; una contingencia y una singularidad absoluta que no admite ninguna posible mediación conceptual. Es, en pocas palabras, aquello que pretende escapar al concepto. Como hemos visto, Kierkegaard estaría de acuerdo con la tesis de la singularidad inexpresable. Sin embargo, lo inefable hay que mostrarlo, es decir, hay que darle su validez y su reconocimiento como inefable, como aquello de lo cual no es posible hablar. Sin embargo, y he aquí la gran originalidad de su pensamiento, lo inefable, que en términos metafísicos es el mundo del no-ser, de la ilusión o de la apariencia, es precisamente lo único real; tan real que desplaza al ser conceptual y a la realidad objetiva a segundo término. Al igual que en Nietzsche, en Kierkegaard se da una petición de inversión ontológica: lo real no es el ser, el concepto —lo universal— o el logos; lo real es únicamente esa singularidad inefable, ese devenir contingente, ese no-ser que no necesariamente deviene un ser. Toda esta inversión comienza a verse desde la crítica hacia la filosofía de la esencia¹. Kierkegaard busca, a través de un uso indirecto del lenguaje, "atrapar" esa realidad escurridiza e "irreal" que nunca antes había hecho acto de presencia en el discurso filosófico. O, al menos busca señalarla como una dimensión humana que habría que tomar en cuenta. A ello apunta en primer lugar el término existencia: señalar como "existente" lo inefable, para decir con ello que no sólo lo expresable o lo racional es real.

Para Kierkegaard, los conceptos tienen nada o poco que ver con esa realidad que él pretende rescatar. Hemos visto en su análisis que el lenguaje filosófico, trata, en todo caso, de un lenguaje que realiza una interpretación, o una traducción falsa de la realidad: todo concepto supone necesariamente una parcialización. La filosofía como aprehensión conceptual —como interpretación conceptual del mundo— es para Kierkegaard una alternativa demasiado estrecha y limitada para la realidad que busca expresar, es decir, aquello que llama la concreción y la

1. Esta misma exigencia se advierte en Nietzsche, quien rechaza como el "no-ser" la metafísica de la esencia y el ser; Nietzsche, al igual que Kierkegaard —aun cuando dentro de otro contexto y bajo otras necesidades— reconoce como el único ser real y efectivo al devenir, como mundo de la contingencia y la finitud. Mientras tanto, el mundo del ser es una simple ilusión. "Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios, dice en El crepúsculo de los ídolos, fueron momias conceptuales...esos señores idólatras de los conceptos" Cf. Fink Eugen, La filosofía de Nietzsche, p.167 Alianza Editorial, Madrid, 1985.

singularidad irreductible. La existencia, como hemos visto, no responde a un qué, pues en ese momento dejaría de ser tal para convertirse en el concepto de existencia. A través de esta tesis Kierkegaard sostiene que existe un ámbito de lo humano que no alcanza a explicar la filosofía, deseosa de hacer la totalidad de lo real inteligible, o bien, de hallar siempre una traducción de lo interno a lo externo, en términos de Hegel. Paradójicamente, es ésta dimensión de lo interno (dimensión subjetiva) aquella que Kierkegaard busca hacer objeto de su discurso extraconceptual.

Ahora bien, la inefabilidad de la existencia no solamente muestra los límites del pensamiento --a través del lenguaje--, sino que también, y quizá primeramente, una realidad primigenia, originaria y no susceptible de ser mediada por el lenguaje. Este "ser" innominable, objeto de su filosofía, puede desdoblarse tanto en la "situación" de la fe como en la existencia singular y dada. Ambos caminos llevan empero a la revaloración del silencio por encima de la palabra y, en fin, a la revaloración de un mundo interior por sí mismo.

Por ende, Kierkegaard erige, al través de su crítica hacia la filosofía del concepto (del ser, o de la esencia, en términos metafísicos) una crítica hacia el lenguaje filosófico como medio de expresión, y en última instancia, hacia la filosofía misma y su "objeto de estudio", delimitado y condicionado por el lenguaje conceptual.

La filosofía de la existencia que Kierkegaard origina significa, antes que otra cosa, expresar una realidad que, en virtud de su riqueza, no halla cabida a través del lenguaje conceptual tradicional. F. H. Jacobi, quien constituye la gran influencia de Kierkegaard en este aspecto polémico de su pensamiento, ya había visto que la filosofía como conocimiento puede tomarse en una limitación teórica que nos impide una auténtica apropiación de "la vida". Sólo podemos comprender el mundo en la medida en que lo adecuamos a nuestro entendimiento, pero de esta suerte, todo conocer

"...se encierra dentro de las fronteras insuperables del conocer constructivo mediado de la forma conceptual...a esta construcción teórica le subyace a la vez 'la vida', sin que nuestro lenguaje pueda producir otra cosa fuera de conceptos de ella o palabras sobre ella"²

No es otra la conclusión a la que Kierkegaard llega al señalar que, más vale no vertir "los conceptos existenciales" en forma de definición³, pues se trata precisamente de expresar "la vida" o la existencia, en el lenguaje de nuestro autor, como aquello que abre un abismo insalvable frente al mundo del ser, frente a la teoría.

2. Citado por Leyte, A., en "Estudio introductorio", Schelling F., Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana, p.34, Anthropos, Barcelona, 1989.

3. Cf. CA, p.231

De esta suerte, el término existencia tiene como fin denotar lo inefable, pero ¿no cae por lo mismo dentro del ámbito de las categorías y los conceptos filosóficos? ¿En qué medida es posible rescatar a través de este concepto la realidad subjetiva a la que busca hacer alusión? Creemos que, por una parte, resulta válido y justificable la intención de Kierkegaard de "señalar" el mundo del "no ser", devaluado por la metafísica occidental hasta el punto de calificarlo de "la sombra" y la apariencia. Sin embargo, todo ello tiene que llevarse a cabo a través del lenguaje, ¿hay forma de que éste exprese una realidad que por sí misma pretende poner los límites al propio lenguaje? Esta es una de las grandes paradojas que se nos abren al considerar la existencia como lo inefable en Kierkegaard.

* * *

Ahora bien, la inefabilidad de la existencia no podemos verla simplemente como una crítica al lenguaje de la filosofía. Es cierto que en su génesis, lleva la existencia este significado, pero, por el mismo contenido que fundamenta la crítica hacia la filosofía del concepto, arroja consecuencias que rebasan con mucho el marco del planteamiento al que nos hemos referido.

La postura de la existencia como singularidad irreductible, lleva necesariamente hacia un solipsismo radical, hacia un aislamiento del "individuo existente" o, para decirlo en términos hegelianos, hacia el reconocimiento ontológico de la conciencia subjetiva pura. Kierkegaard valora explícitamente todo aquello que signifique aislamiento, soledad, irreductibilidad, etc. Reconocer la realidad de Kierkegaard como válida, equivale entonces a reconocer que es justificable, sean cuales sean los fines que a ello nos lleve, un mundo absolutamente interior, en el cual no existe sino "la relación de uno consigo mismo", como puede verse a través del análisis de la subjetividad que hemos expuesto en nuestro primer capítulo.

Que de la interioridad inefable se deduce necesariamente la idea del hombre como ser aislado, podemos verlo fácilmente sin salir ni siquiera del supuesto de la existencia como la negación de lo conceptual. Hemos de advertir el significado último de la tesis que dice que lo inefable es irreductible a ser comunicado o expresado a través del lenguaje. El mismo Hegel, a quien Kierkegaard se dirige constantemente en su polémica de la existencia, cae en la cuenta de que hablar es la primera forma de ser con el otro, de reconocerse a sí mismo a través de otra conciencia:

"En el lenguaje la singularidad que es para sí de la conciencia de sí entra como tal en la existencia, de manera que esta singularidad es para los otros. En el lenguaje se puede decir: Yo es este yo, pero es también Yo universal"⁴

4. Citado por Hyppolite, Jean, en "Lo inefable", p.17, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.

Ahora bien, como hemos dicho el "yo" de Kierkegaard es aquello que se niega a una mediación que lo convierta en un "yo" universal, por ello, remite no solamente a lo singular sino al interior como lo no exteriorizable o comunicable.

El discurso, el diálogo, en fin, la palabra, manifiesta no solamente el pensamiento como susceptible de ser exteriorizado u objetivado, sino que es a través de ello que el propio yo se realiza en su aspecto universal. La comunidad comienza en el nivel de la comunicación. En este sentido, el sujeto se encierra en sí mismo para saberse a sí mismo, no a través de la realidad del "otro" --la comunicación--, sino a través de la adquisicónde un saber de sí en el que no hay un punto de referencia externo.

Sin embargo, la incomunicación, como fundamento del aislamiento subjetivo, resulta ser absolutamente justificado y válido por las premisas de su pensamiento. Al menos, es lo que cabe ser interpretado al decir de la tesis de que "lo interior es superior a lo exterior"; ello, no sólo en un sentido verbal, sino en un sentido ontológico: la subjetividad es más real que la objetividad y, finalmente, más valiosa que la masse, el mundo social. La valoración del mundo interior, es algo que puede notarse desde los primeros escritos de Kierkegaard. Al advertir las motivaciones elementales de su reflexión, podemos ver la importancia y la significación que el mundo interior tenía a sus ojos.

La reflexión que hace de la ironía en uno de sus primeros escritos, nos clarifica el sentido de su búsqueda tanto en el nivel del lenguaje como en el nivel ontológico: la ironía alude a una cualidad humana que manifiesta, a través del discurso indirecto, la existencia del mundo interior⁵, y que hace justificable que éste se vierta al exterior de manera indirecta, pues en sí mismo resulta ser inefable. En Kierkegaard es la ironía la manifestación de un mundo que se encierra en sí mismo de manera justificada:

"Este movimiento de la ironía está fundado también, como cualquier otro, en la superioridad de la subjetividad sobre la realidad (II, p. 128)

Ahora bien, la existencia como sinónimo de aislamiento, es precisamente, en el pensamiento de Kierkegaard, aquello que recibe la más alta valoración. En la "situación" de la fe, el contenido más alto y más pleno de la realización humana, aparece altamente valorado tanto el silencio --la incomunicación-- como la soledad --Abraham, en su camino sin compañía hacia el MonteMorija. Kierkegaard justifica y fundamenta la idea del aislamiento humano como aquello que validamente se halla "por encima de lo general", lo social. [Abraham, al realizar su gran sacrificio --como un acto de fe-- "no dijo nada ni a Sara ni a Eliezer; por otra parte, ¿quién podría comprenderle?" (II, p.26)]. La fe, supone "despojarse de cualquier carácter general" e

5. Cf., El concepto de ironía (1841). En esta obra Kierkegaard expone por primera vez su tesis de que "lo interior es superior a lo exterior". Lo interior es, además, de una riqueza infinita que sólo puede expresarse a través de un uso indirecto del lenguaje, como podría serlo la ironía.

ingresar en lo individual. Supone caminar sin compañía alguna al Monte Morija. De esta suerte aislamiento e incomunicación se relacionan íntimamente para dar origen a la categoría de "el Individuo", que no es sino uno de los aspectos deducibles de la noción de existencia. Así como comunidad, lenguaje y saber tienen una relación que supone el "establecer vínculos", lo contrario se muestra en la ironía y la fe, aún cuando ambas pertenezcan a distintas "esferas de la existencia". Es decir, el no-saber es a la vez el no-ser en comunidad, la negación por antonomasia del hombre como ser social. A ello conduce también la existencia de Kierkegaard.

Paradójicamente, se sigue que la ex-sistencia no es "lo puesto" o lo que se manifiesta, sino más bien "lo que gusta de ocultarse", a tal grado que resulta ser la negación de toda posible relación con un "otro". Sin embargo, Kierkegaard, a través de su postulación esencial de la inefabilidad, da cabida a la valoración del aislamiento radical del sujeto humano. La ironía, el silencio obligado de Abraham, la Paradoja Absoluta, el camino solitario al Monte Morija, el salto sin antecedentes, todo ello cabe dentro de los límites de lo inefable, que tan bien sabe explotar Kierkegaard con su lenguaje oscuro y enigmático. Todo ello, es por lo mismo reflejo de lo que Kierkegaard llama un "incommensurable fundado en derecho"; un interior infinito, justificable en virtud del lugar privilegiado que debe tener esta dimensión.

Kierkegaard erige todo su discurso como una justificación del enclaustramiento del individuo sobre sí mismo. No sólo en el plano religioso, a través de la interpretación de la fe, sino en el ético --donde se reconoce el carácter interior de la elección-- y en el estético --como lo manifiesta su comprensión de la ironía. Ahora bien, habría que preguntarse en qué medida sejustifica este "interior oculto", como gustaba decir Kierkegaard al hablar sobre su radical subjetividad.

La pregunta por el hombre es una de las cuestiones que más le ha preocupado a la filosofía. Kierkegaard negaría, de entrada, una respuesta a cualquier qué es..., pues supone elaborar un discurso conceptual. Sin embargo, como pudimos verlo en nuestro tercer capítulo, Kierkegaard no escapa a la definición de lo humano. Su respuesta, que es la que interesa por el momento, es: el hombre es "el individuo" --que contiene, la subjetividad e interioridad "superior a lo externo". La pregunta nuestra, entonces, sería la siguiente: ¿es éste individuo que Kierkegaard nos presenta, aquello que debe ser valorado por encima de cualquier otra calificación de lo humano? La pregunta por el hombre es una pregunta ideológica y así nos lo manifiesta claramente Kierkegaard. Veamos los pros y los contras del individualismo que estamos exponiendo.

Por una parte, creemos que todo sumergimiento de la conciencia en sí misma significa un "olvido del otro" y es el otro la única conciencia que puede constituirse como posibilidad de un saber de nosotros mismos. Como muy bien lo notó Hegel, hablar de lo inefable es lo mismo

que hablar de solipsismo, de conciencias subjetivas y aisladas incapaces de comunicarse o de realizarse en comunidad. "El mundo es el espejo en el que volvemos a encontramos" dice Hyppolite al hablar sobre el camino que la conciencia hegeliana tiene que realizar para llegar de nuevo, enriquecida por la experiencia --objetivación-- a sí misma. El conocimiento de sí sólo es posible a través del conocimiento del otro, del mundo, etc. Para Hegel, no solamente la certeza sensible, en su creencia de que su singularidad es de una riqueza inequívoca, resulta en ello ilusoria --y su riqueza resulta la mayor pobreza y falta de concreción posible⁶--, sino que lo es igualmente "el alma bella", que rechaza el reconocimiento universal para refugiarse en su subjetividad, en su silencio y en su incomunicación⁷. Sin embargo, es a través del propio Hegel dónde encontramos el fundamento para sostener la validez del individuo kierkegaardiano. Un ejemplo de la conciencia que se refugia en su subjetividad y que se encierra en un saber sin referencias externas estaría dado por la conciencia de Fausto, como una singularidad que decide "una vuelta hacia atrás", un querer situarse "más acá del discurso": renunciar a pensar en favor de retornar a la vida misma. Ahora bien, esta formulación nos permite pensar que el retraimiento, y la filosofía que hace de ello su objeto de reflexión, son actitudes de desilusión necesariamente⁸; desilusión en la palabra, en la comunicación con los otros, en el discurso, en la razón. Fausto juega también en el pensamiento de Kierkegaard un importante papel⁹. Kierkegaard advierte la nostalgia --como signo de desilusión-- de este personaje por un retorno a la inmediatez, capaz de otorgarle una felicidad que el saber no puede darle. Se trata de una búsqueda de la vida [lo estético, en Kierkegaard] que implica necesariamente apartarse de los lazos sociales, en donde hasta el conocimiento mismo es visto como fundado por las instituciones humanas. Ahora bien, si las instituciones, el conocimiento y la realidad social constituyen la falsedad y la hipocresía, ¿por qué no sería válida la exigencia de un retorno? Este "retorno" aparece en Kierkegaard no como apertura, sino como encerramiento, pero a la vez, constituye el develamiento del mundo interior como válido por sí mismo. Y lo es, en la medida en que otorguemos crédito no a lo humano, sino a la concreción irreductible que Kierkegaard rescata. El solipsismo de nuestro autor se justifica y debe ser valorado, pues si algo debe definir al hombre es que éste no existe,

6. Cf., Hegel, Fenomenología del espíritu, "La certeza sensible", FCE, México, 1985.

7. "El Alma bella", es aquella que se sabe y se escucha sólo interiormente, y de esta forma tiene un "saber inmediato de Dios". Sin embargo, no tiene existencia... pues lo objetivo no logra llegar a ser un negativo del sí mismo real... le falta la fuerza de la enajenación [darse exteriormente, objetivarse], la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad... un alma bella desventurada" Hegel, ibid., p.384.

8. Para Hegel, la conciencia fáustica, es "una conciencia cansada de la universalidad del saber y de la carga de la mediación, que pretende volverse integralmente hacia el goce inefable" Hyppolite, Jean, op.cit., p.24

9. Cf., Collins, James, El pensamiento de Kierkegaard, p.70-76 FCE, México, 1953.

se trata de una abstracción vacía. El hombre es lo singular y el mundo cualitativo e interior que Kierkegaard nos "señaló" con su discurso extraconceptual.

2. DEVENIR Y EXISTENCIA

Nos hemos concentrado, quizá de una manera exagerada, en la intención de Kierkegaard de separar el mundo de la esencia del mundo de la existencia. La existencia nos apareció como "lo único real", calificativo en el que se traslucen los ecos de su crítica hacia Hegel. Lo único real, es, por su parte, ese acto que Kierkegaard clasifica como lo ético de la existencia: la elección.

Hemos intentado señalar la fundamental importancia que tiene esta categoría para darle contenido al término existencia. En realidad, se trata de una equivalencia que Kierkegaard piensa de varias formas y resaltando varios aspectos. Siempre, empero, se llega a la conclusión de que existir es decidir. Por otra parte, la interpretación que lleva a cabo respecto a la actualitas de la especulación tomista, le permite introducir de una manera peculiar la idea de movimiento en su discurso. La existencia connota un proceso temporal que alcanza, en su conjugación con la elección, el otro punto de su reflexión que habría que tomar en cuenta. De esta suerte, tiempo y decisión se relacionan para dar contenido a la categoría del devenir en su pensamiento. Kierkegaard lleva a cabo primero un planteamiento metafísico respecto al devenir: con base en una explicación del movimiento que retoma elementos aristotélicos, pretende crear las bases para erigir una nueva concepción de la libertad humana, y del papel de la decisión en ello. Todo esto cristaliza, como lo hemos visto en unaserie de ideas que tienen que comprenderse desde determinados elementos dogmáticos y teológicos y, a la vez, dentro de su interpretación cristiana del tiempo, lo espiritual, y la decisión.

Ahora bien, veamos por el momento el significado de la separación --en términos metafísicos-- entre el mundo del ser y el mundo del devenir. La consecuencia extrema a la que se llega necesariamente al separar el mundo del ser del mundo del devenir de una manera tan tajante significa la aceptación de un irracionalismo dentro del concepto mismo de la existencia como devenir. Hemos expuesto a qué alude la idea de ser, por oposición a la idea de devenir. Se trata de una reformulación del binomio esencia-existencia, en la cual, si se separan tajantemente, no hay posibilidad de explicar o hacer inteligible el cambio. Esta extrema reacción de Kierkegaard tiene su razón de ser --como la mayoría de sus alternativas-- en su oposición a la dialéctica hegeliana. El elemento de la negación, que imprime al proceso del

cambio una necesidad lógica, y es, a la vez, el motor del movimiento¹⁰, Kierkegaard lo ve como una "intromisión" del ser en el devenir, de la lógica --que él reconoce solo en un status formal-- en la ontología. No existe, es cierto, una argumentación seria y fundamentada para erigir su crítica. Kierkegaard polemiza desde las exigencias que le planteaba su idea extrema de la existencia. En este contexto, la identificación hegeliana entre ambas dimensiones que, a la vez, permite hablar de la realidad como de aquello que se caracteriza por su propia racionalidad significa hacer uso de la categoría de necesidad en el proceso del cambio, lo cual, a los ojos del filósofo de la elección resulta ser la negación mas brutal de la libertad humana. Para Kierkegaard el término de necesidad encierra la idea de destino y de fatalidad, lo cual resulta evidente en su contraposición entre "libertad espiritual", propia del mundo cristiano, y el destino, propio de la filosofía pagana y de "los paganos dentro del cristianismo" (Hegel).

Ahora bien, si eliminamos del todo la necesidad en aquello que Kierkegaard entiende como el paso de la potencia al acto o del no-ser al ser, debemos necesariamente buscar una alternativa de explicación del cambio. En efecto, Kierkegaard tiene una propuesta, que es la negación de cualquier posible reconocimiento de explicación del proceso. Kierkegaard buscaba una "causalidad" de la voluntad incausada; un in-determinismo radical. Es por ello que su pensamiento cabe verse como el surgir de un irracionalismo. Ahora bien, resulta interesante ver que este in-determinismo o negación de una causalidad en la esfera ética de la libertad, aparece bajo la ilusoria forma de una auto-determinación; de una elección absoluta que el existente --y es aquí cuando Kierkegaard habla de "individuo"-- lleva a cabo "con la absoluta responsabilidad que este acto supone". La ilusión se devela al poner atención en "el salto", que es la evidencia misma del irracionalismo --e indeterminismo-- kierkegaardiano.

Hemos visto que el salto surge como alternativa respecto a la mediación dialéctica hegeliana. Kierkegaard veía esta posibilidad de movimiento como una simple intromisión de una categoría lógica --un principio del pensamiento o del ser que es igual a sí mismo-- en el mundo del cambio. Por ello, el salto marca la ruptura entre el pensamiento y la realidad; entre el ser y el devenir, pues se trata de un elemento que no tiene ninguna razón de ser: ningún concepto sirve para explicar el salto. No olvidemos el carácter súbito del salto: "lo súbito, dice Kierkegaard, no conoce ley... toda individualidad tiene algo de súbito". Es decir, toda individualidad, en la medida en que busca poseer algo de irreductible, no admite un proceso gradual del cambio, y por lo mismo, un proceso inteligible del cambio. El "cambio cualitativo" es un tajante rompimiento que no admite la pregunta del por qué. Por ello, Kierkegaard sólo entiende la decisión en sentido drástico, como aquello que surge de manera súbita. No reconocer una ley o un sentido que haga posible una explicación del cambio --y en el sentido de la elección esto

10. Cf., Hegel, Enciclopedia, par.79-81, Juan Pablos Editor, México, 1974.

significa noreconocer el por qué de una determinada elección-- implica negar toda posibilidad de hacer inteligible el dinamismo propio de la existencia, el devenir. En este sentido, no podemos ni siquiera pensar, al menos desde estas premisas, en una posible autodeterminación, aún cuando esas sean las intenciones de Kierkegaard al negar una categoría lógica como principio matriz del devenir. Si no hay una razón del salto, se da un acto incausado, en realidad, una "creación" del ser de sí mismo.

Otra manera de subrayar el irracionalismo de Kierkegaard es haciendo hincapié en la significación de la contingencia en el mundo del devenir. Hablar del devenir como de un proceso contingente le lleva, por un lado, a una determinada concepción de la libertad humana, y por otro, hacia esa idea original de su pensamiento, que es la incertidumbre constitutiva de lo humano --que, tras la introducción de la trascendencia religiosa, se toma en la angustia. Esto resulta así desde que tomamos en cuenta que Kierkegaard interpreta de una manera muy original ese "posible" aristotélico, con el cual el filósofo de la antigüedad introduce el movimiento en el ser --a través de la equiparación entre materia y forma con acto-potencia. Entender la orientación de la posibilidad en Kierkegaard significa advertir la precedencia y la influencia Schelling, el filósofo romántico de la libertad que separa el mundo del concepto del mundo del devenir.

Este último deja en Kierkegaard la semilla del "podría ser", lo cual abarca el campo del "podría no ser". De esta manera rebuscada buscan romper estos filósofos con la inexorabilidad felfz y reconciliatoria del devenir dialéctico en Hegel. Por ello, la categoría metafísica de la contingencia se convierte en el elemento que permite este rompimiento con la esfera de lo necesario. Pero a la vez, hablar de contingencia: el no-ser, la temporalidad, y el mundo devaluado en la historia de la metafísica occidental, significa negar la posibilidad de hacer inteligible el proceso del devenir.

Hemos resaltado esta idea con el fin de señalar que, si bien es cierto que Kierkegaard cae en un irracionalismo extremo, esto lo es como consecuencia de su oposición al extremo racionalismohegeliano. "La incertidumbre", pocas veces reconocida como una de las categorías más originales de Kierkegaard, es la evidencia de que la existencia es apertura, indeterminación, o posibilidad. Las certezas epistémicas resultan inútiles en la vida misma, y las verdades absolutas son pretensiones ilusorias de quien busca escapar a las propias limitaciones impuestas por la condición humana. Ser en devenir es un ser que Hegel, ciertamente, había reconocido como propio del hombre, sin embargo, en la medida en que el hombre no valía por sí mismo --y, por ello, el "individuo" es el "no-ser"-- se trataba del devenir de un principio especulativo.

Al enfocar el movimiento a partir de la idea de existencia, el devenir tórnase en una simple apertura, tan irreductible al ser ex post facto, como lo es la existencia al concepto.

Antes de pasar a desarrollar las últimas consecuencias del devenir kierkegaardiano (conclusiones al capítulo III) veamos brevemente cuál es el significado de la temporalidad; de la comprensión de la existencia como un proceso que se da en el tiempo. (Por el momento, sin considerar la connotación religiosa.)

Hemos mencionado que a Kierkegaard le molestaba la idea hegeliana en la cual los individuos no son los verdaderos sujetos del cambio, sino, más bien, los medios de realización de un principio especulativo. La elección kierkegaardiana, que surge como una original categoría en la historia de la filosofía, responde y se entiende ante la interpretación que Kierkegaard hizo del pensamiento hegeliano, sobre todo, si tomamos en cuenta la exposición de La filosofía de la historia de Hegel, donde los individuos se hallan envueltos en el devenir del espíritu, en el cual aparecen, por lo mismo como medios de realización de los fines de éste. Como correctamente señala Georg Lukacs en su ensayo sobre Kierkegaard:

"[Kierkegaard] sólo ve la necesidad objetiva del curso de la historia expuesto por Hegel, independiente de la conciencia individual y de la voluntad del individuo, y contra ello protesta"¹¹

Al momento de enfocar el dinamismo propio de la existencia, Kierkegaard parte del mismo principio que subyace en todas sus formulaciones: el interior. En este sentido, si bien es cierto que se trata de una filosofía que le otorga un lugar preeminente al movimiento y al devenir --contingente-- no podemos dejar de advertir que su temporalidad nunca puede verse como un devenir histórico, pues se halla, al igual que su subjetividad, fuera de contacto con la realidad objetiva. La temporalidad interna de Kierkegaard funda un hombre a-histórico, carente de la dimensión externa o, finalmente, desprendido de la dimensión social. Al igual que desaparece el mundo externo frente al mundo interior; frente al transcurrir interno, el mundo histórico desaparece. El tiempo interno de Kierkegaard está menguado: le falta una referencia externa de medida. Por ello, la noción de existencia, aún cuando valora altamente el dinamismo, no puede vincularse a una historicidad. En Kierkegaard no podemos ver un desarrollo del pensamiento del devenir que explota el sentido histórico del cambio.

Sin embargo, resulta del todo original hablar de una estructura temporal de la existencia, es decir, reconocer un status ontológico del propio tiempo, pues es éste en el pensamiento de Kierkegaard, el "ser" de la existencia. El tiempo de Kierkegaard, siendo puramente interior, hace alusión a una vivencia del tiempo --como consecuencia de la subjetividad en este terreno-- que se origina en ese acto absoluto que él llama la decisión existencial. La temporalidad, como vivencia y como la estructura interior de lo humano es, por lo demás, otra versión de la existencia desencarnada: somos únicamente en el tiempo y bajo esta "verdad" habría que

11. Cf., Lukacs, Georg, El asalto a la razón, p.214, Editorial Grijalbo, México, 1982.

aceptarnos, o más bien, asumírnos. La Inseguridad sobre la que hemos llamado la atención adquiere profundidad bajo la perspectiva de la temporalidad, finalmente para decirnos que no hay ideales o certezas inamovibles que nos den una "feliz seguridad".

Finalmente, podemos decir que el segundo capítulo tiene un sentido muy preciso en este trabajo: analizar los componentes metafísicos del pensamiento de Kierkegaard, con el fin de comprender cabalmente lo que desemboca en una antropología teológica, en una ética y un criterio de valoración consecuente con el planteamiento metafísico. Todo ello, constituye el desarrollo del tercer capítulo.

3. EXISTENCIA Y TEMPORALIDAD

Antes que nada, vale subrayar que en este capítulo el problema de la existencia lo hemos relacionado a la concepción antropológica de Kierkegaard. Esto obedece a que llegamos a advertir que, si bien es cierto que el tema de la existencia es ante todo la polémica que hemos desarrollado, es igualmente un planteamiento positivo en el cual sobresalen determinadas exigencias religiosas que Kierkegaard plantea. Ahora bien, no podíamos hablar de las últimas consecuencias que su idea de devenir --como relación entre el tiempo y la decisión-- conlleva, sin tomar en cuenta la fundamentación que Kierkegaard realiza basándose en determinadas premisas teológicas. Esto nos ha llevado necesariamente a hablar de la idea del hombre en Kierkegaard, pero sólo para volver, empero, a recoger las consecuencias del planteamiento del estudio del devenir que realizamos en el capítulo anterior.

Dentro del contexto de la trascendencia religiosa, sobresale la idea de lo espiritual como el calificativo que permite acercarnos al cristianismo de Kierkegaard. Es esta una noción que se desdobra en distintos niveles: lo espiritual abre, por un lado, la posibilidad de que el hombre contenga en sí mismo "lo eterno", lo cual significa definirlo a éste como un ser "religado de raíz"; una criatura, para decirlo en otras palabras, que no puede traspasar los límites de su condición finita, creada.

Por otro lado, Kierkegaard dice que "el hombre es una síntesis entre lo eterno y el tiempo", entre la finitud y la infinitud, o bien, entre lo divino y humano. A través del develamiento de lo que "El Instante" significa, primero, en su sentido original dogmático --la Parusía-- y luego, bajo la interpretación de Kierkegaard, hemos visto que la síntesis en la cual se funda la condición humana, es sólo aparente: se trata de un conflicto esencial que permite visualizar la existencia humana como una realidad tensa entre dos dimensiones irreconciliables: entre lo eterno, como dimensión que pone lo espiritual humano, y el tiempo, como representación de la finitud humana.

Resulta necesario hacer hincapié en que, si bien es cierto que el lenguaje de Kierkegaard resulta del todo enigmático y, por lo mismo, difícil de interpretar, al momento de dirigir su atención hacia la esfera religiosa de lo humano, hallamos sus tesis más originales. La existencia fundada en la dimensión trascendente se transfigura de manera absoluta. Es decir, tanto el tiempo como la decisión, que solo habíamos visto en términos metafísicos, adquieren un nuevo significado, pues nuevos conceptos iluminan a ambos elementos.

Todo el planteamiento religioso puede verse como una simetría perfecta de correspondencias, en donde el Instante se hallaría en la cúspide para darle un contenido peculiar a la totalidad de las categorías. En relación al tiempo, el Instante, como dijimos, funda la temporalidad, es decir, los tiempos --~~tenses~~-- que se distinguen por el necesario "punto de apoyo" histórico. Al haber una ausencia de este apoyo, el tiempo carece de su dimensión trascendente y surge sólo como la representación de un constante fluir homogéneo.

Ahora bien, este punto de apoyo, o Instante, tórnase, al hablar de la existencia humana, en el singular acto de la decisión, por lo cual ambas representaciones coinciden con dos distintas formas de ser de la existencia: la una, que conforma el tiempo ético-religiosamente y se halla orientada hacia el futuro; y la otra, que no puede conformar su propio tiempo, pues sólo hay una ausencia de decisión. De esta suerte, el planteamiento religioso nos ha permitido ver que Kierkegaard abre un espacio para la valoración de la existencia en términos de autenticidad e inautenticidad.

La "existencia" estética resulta tan irreal como lo es el sujeto que no elige. Quizá resulte demasiado extraño este planteamiento. Sin embargo, podemos ver en ello un ejemplo del papel condicionante que la elección tiene para la existencia. Kierkegaard habla, al hacer hincapié en la estética, de una pseudorealidad o de un ser etéreo y poético, "que surge para desaparecer con el propio tiempo".

Dentro de esta caracterización podemos entrever consecuencias que van mucho más allá del planteamiento de esta representación del tiempo correspondiente a la ausencia de elección ético-religiosa. La no elección es a su vez la "ausencia de lo espiritual", y esto significa la afirmación de la vida misma. La vida, al no hallarse determinada por el espíritu --cristiano-- aparece como la levedad del ser; como la ligereza que puede darse únicamente cuando no hay una carga --responsabilidad o culpa-- que tiene su génesis en la elección ética y espiritual. Quizá no resulte del todo evidente que los valores de Kierkegaard podrían entenderse como una negación de la vida misma, del deseo y del goce. Hemos dicho más arriba que Kierkegaard, tras su desilusión pretendía un "retorno" a la vida o lo primigenio, sin embargo, bajo el contexto de su interpretación de lo cristiano, la existencia no es, por cierto, la vida, sino la negación de ésta. La "falta de espíritu", como llama Kierkegaard a la vida no traspasada por el cristianismo y su carga, aparece como un acto poético, como aquello

colmado de goce y despreocupación --si hay "elección" en el sentido estético, lo es para el momento inmediato, por ello, el querer es desco. La intención de vivir en la "irrealidad poética" significa querer negar la posibilidad de "darse una historia" y de orientar la existencia hacia el futuro. Se trata, para Kierkegaard, de negar, a partir de sus valores religiosos, la vivencia del tiempo como de un absoluto presente, en la cual no cabe ninguna posibilidad de trascendencia, pues no hay elección.

Al exponer, finalmente la conformación ético-religiosa de la existencia, hemos hallado una categoría fundamental, en la cual confluyen todas las reflexiones de Kierkegaard, a saber, la angustia. Tórnase la angustia en un elemento constitutivo de la espiritualidad humana pero, sobre todo, y sólo por ello nos ha interesado, es en esta categoría afectiva donde podemos recoger finalmente "el posible" kierkegaardiano; la contingencia que nos había aparecido en términos de aquello que lo mismo podría darse como no darse --actualización. La angustia es la última consecuencia de la idea de existencia como un proceso abierto e indeterminado. Ya en el primer capítulo explicamos que la existencia como actualitas es un proceso temporal que elimina todo telos inmanente al propio proceso. Hemos visto cómo ello se convierte en la posibilidad de hablar de una insecuritas constitutiva de la existencia, pues no hay un saber en el tiempo de la existencia, sino "un futuro como lo posible". Finalmente, la angustia es la transfiguración religiosa de esta incertidumbre subjetiva: sólo por su ser espiritual puede el hombre ser presa de angustia, dice Kierkegaard, y en este poder ser le va tanto la posibilidad de su libertad como --dentro de sus premisas teológicas-- la posibilidad de la "salvación". Los fines posibles son menos relevantes que la misma idea de posibilidad abierta. Kierkegaard habla, en El concepto de la angustia de la nada como el único objeto que la angustia posee. La "nada" no es ni más ni menos que eso: la única manera de expresar esa indeterminación que empuja al existente a llevar ese acto en el que todo ha de resolverse: la decisión, el salto.

Finalmente, no olvidemos el ideal de autosuficiencia que Kierkegaard suscribe al construir esta teoría del devenir. Devenir significa --si alguna vez hemos de otorgarle a este término algún complemento predicativo-- "devenir libre y culpable a la vez".

Es decir, sólo en la medida en que el individuo se determina a sí mismo --elige "libremente"-- sólo en esa medida, decimos, puede realizarse ética y existencialmente. Kierkegaard erige una ética de la interioridad, como ya hemos tenido ocasión de subrayar. En ese sentido, el acento está puesto necesariamente en la intención, y en función ello hay que entender igualmente la idea de responsabilidad absoluta. La existencia pretende ser, éticamente hablando, autodeterminación, aún cuando el salto, como hemos visto en las conclusiones al segundo capítulo, nos impide esta interpretación.

Ahora bien, es este quizá un ideal de libertad demasiado poético, sin embargo, resulta, por lo mismo, justificable pretender su efectivización. Su ideal de libertad, en cierta manera, supone

una realización que tiene lugar en la interioridad, pues no hay barreras —más que las de la finitud propia de la condición humana— para ejercer este devenir libre "por sí mismo". En este sentido, subraya lo que exige a todo hegeliano: la absoluta responsabilidad en el acto interior de la elección. Por otra parte, en el "eterno" religioso de Kierkegaard no hay realmente más que una posibilidad de salvación, por ello, es un eterno interior al hombre que sólo puede afirmarse eligiendo permanentemente. Es esta la última connotación que podemos deducir de nuestro análisis de la existencia.

* * *

Aún cuando se trata de un pensador profundamente religioso y que por lo mismo, podría tener la certeza inamovible de Dios, Kierkegaard se revela como la evidencia de un pensamiento de crisis: de rompimiento con interpretaciones anteriores del hombre y del mundo. La inseguridad, la incertidumbre y la angustia, que vienen a ser la consecuencia que se desprende al poner la realidad del sujeto como una posibilidad contingente, son precisamente aquellos índices que nos permiten ver que existe una des-ilusión en los poderes magníficos de la razón. Es cierto que las tendencias positivistas de la filosofía y el gran desarrollo de las ciencias en el siglo XIX constituyen a la vez las motivaciones más profundas de los pensadores que se desilusionan ante lo real. Estos no encuentran ninguna satisfacción ante el desarrollo del pensamiento racional y conceptual. Kierkegaard nos deja ver su pensamiento de crisis en todos los aspectos que considera. Quizá subyace un gesto esencial, por debajo de cualquiera de estos complejos pliegues; quizá debamos hablar de la obsesión de "desencarnar" lo real; negar el ser que es para afirmar, de una u otra manera, el ser que no es (el devenir). Por ello, de alguna manera, podemos decir que el hombre contemporáneo comienza a ser representado ya en esta filosofía que, al menos, guarda la esperanza de la posibilidad.

"El hombre moderno, dice Eliade, podría descubrirse en ese miedo, en esa vacilación o ese cansancio ante cualquier gesto sin arquetipo"¹²

Ese gesto sin arquetipo es la base para comprender la filosofía de Kierkegaard.

12. Eliade Mircea, El mito del eterno retorno, p.143. Editorial Alianza, México, 1982.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor, Kierkegaard, construcción de lo estético, Monte Avila Editores, 1969.
- Bense, Max, Hegel y Kierkegaard, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1967.
- Bollnow, O.F., Filosofía de la existencia, Revista de Occidente, Madrid, 1954.
- Bobbio, Norberto, El existencialismo, FCE, México, 1949.
- Chiodi, Pietro, El pensamiento existencialista, UTEHA, México, 1962.
- Collado, M., Kierkegaard y Unamuno, Editorial Gredos, Madrid, 1975.
- Collins, James, El pensamiento de Kierkegaard, FCE, México, 1953.
- Copleston, Frederick, Historia de la filosofía, v.7, Editorial Ariel, México, 1983.
- Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, Roy Publishers, New York (s/f).
- D'Hondt, Jacques, Hegel, textes et débats, Le livre de Poche, Paris, 1984
- Dunning N., Stephen, Kierkegaard's Dialectic of Inwardness, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Evans C., Stephen, Kierkegaard's "Fragments" and "Post Script", Humanities Press, N.Y., 1986.
- García Bacca, J.D., Existencialismo, Xalapa, México, 1962
- González, Juliana, Ética y Libertad, UNAM, México, 1989.
- Grene, Marjorie, El sentimiento trágico de la existencia, Editorial Aguilar, Madrid, 1955.
- Hegel, G.F.W., Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Juan Pablos Editor, México, 1974.
- , Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Alianza Universidad, Madrid, 1985.
- , Fenomenología del espíritu, FCE, México, 1985
- Henriksen, Aage, Kierkegaard Studies in Scandinavia, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1951.
- Hyppolite Jean, "Lo inefable", en Lógica y Existencia, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.
- Jolivet, Regis, Las doctrinas existencialistas, Gredos, Madrid, 1949.
- Kierkegaard, Soeren, El Concepto de Angustia, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
- , Estudios Estéticos I y II, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.
- , Ética y estética en la formación de la personalidad, Editorial Nova, Buenos Aires, (s./f.)

- , Kierkegaard's Concluding Unscientific PostScript, Princeton University Press, Princeton, 1941.
- , Miettes Philosophiques, Gallimard, Paris, 1935.
- , Mi punto de vista, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- , Temor y Temblor, Editorial Losada, Buenos Aires, 1947.
- , Tratado de la desesperación, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, (s/f).
- Kojeve, Alexandre, La dialéctica de lo real y la idea de muerte en Hegel, La Pleyade, Buenos Aires (s./f.)
- Loewith, Karl, De Hegel a Nietzsche, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Maheu, René, Kierkegaard vivo, Alianza Editorial, Madrid, 1966.
- Marcuse, Herbert, Razón y Revolución, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Mondolfo, Rodolfo, Heráclito, fragmentos y textos de su inter pretación, editorial siglo XXI, México, 1983.
- Nicol, Eduardo, Historicismo y Existencialismo, FCE, México, 1950.
- Nizet, Jean, "La temporalité chez Soren Kierkegaard", en Revue Philosophique de Louvain, V-7, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain la Neuve, 1973.
- Perkins, Robert, International Kierkegaard Commentary: the Concept of Anxiety, Mercer University Press, Georgia, 1985.
- Preston, Cole, J., "The Function of Choice in Human Existence", en The Journal of Religion, Divinity School of the University of Chicago, XLV, 1, 1965.
- Puech, Charles, "Tiempo, historia y mito en el cristianismo", en En torno a la Gnosis, Taurus, Madrid, 1982.
- Regueira J., Blanco, Existencia y verdad, alrededor de Kierkegaard, Universidad Autónoma del Estado de México (s/f).
- Roussel, André, Philosophie, notions et textes, Fernand Nathan, Paris, 1973.
- San Agustín, Confesiones, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Slaate, Howard A., Time, Existence and Destiny, Peter Lang Publishing, New York, 1988.
- Swenson, David, Something about Kierkegaard, Mercer University Press, Minneapolis, 1945.
- Taylor C., Mark, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- Thulstrup, Niels, Commentary on Kierkegaard's Unscientific PostScript, Princeton University Press, New Jersey 1984.
- , Some of Kierkegaard's Main Categories, C.A. Reitzels, Copenhagen, 1988.
- , Concepts and Alternatives in Kierkegaard, C.A. Reitzels, Copenhagen, 1980.

- , Theological Concepts in Kierkegaard, C.A. Reitzels Copenhagen, 1980.
- Urdanibia, Xavier, Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Valls, Plana R., La dialéctica, Mortesino Editor, Barcelona, 1981.
- Wahl, Jean, Etudes Kierkegaardiennes, Vrin, Paris, 1974.
- , Tratado de metafísica, FCE, México, 1986.
- Xirau, Ramón, El tiempo vivido, siglo XXI, México, 1981.

OBRAS DE SOEREN KIERKEGAARD POR ORDEN CRONOLOGICO

- 1838 De los papeles póstumos de alguien que todavía vive (Af en endu Levendes Papirer).
- 1841 El concepto de ironía con referencia constante a Sócrates (Om begrebet Ironi). Tesis de Magister en Teología.
- 1843 La Alternativa (Enten Eller). Conjunto de ensayos bajo el pseudónimo de Victor Eremita, que se divide en dos partes: "Papeles de A" y "Papeles de B".
- 1843 Diario de un seductor (Forfereres Dagbog).
- 1843 La repetición (Gjentagelsen). Escrito bajo el pseudónimo de Constantin Constantius.
- 1843 Temor y temblor (Frygt og Bøven) Escrito bajo el pseudónimo de Johannes de Silentio.
Desde el año de 1843 va publicando, paralelamente a su obra pseudónima, los Discursos Edificantes (Opbyggelige Taler), que aparecen bajo su nombre.
- 1844 El concepto de la angustia (Om Begrebet Angest) Escrito bajo el pseudónimo de Vivilius Haufniensis.
- 1844 Miagias Filosóficas (Philosophiske Smuler) Escrito bajo el pseudónimo de Johannes Climacus.
- 1845 Etapas en el camino de la vida (Stadier paa Livets Vej) Escrito bajo el pseudónimo de Frater Taciturnus.
La primera fase del pensamiento de Kierkegaard comprende las obras que aparecieron entre 1843 y 1845, y a las cuales él mismo designó como su "obra estética".
- 1846 Post Scriptum no científico a las Miagias Filosóficas (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler) Escrita bajo el pseudónimo de Johannes Climacus.

A partir de esta fecha, la mayoría de las obras son de carácter religioso y cristiano.

- 1847 Las obras de amor (Kjaerlighedens Gjeringer).
1848 El punto de vista sobre mi obra (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed).
1848 Discursos Cristianos (Christelige Taler)
1849 Considerad los lirios del campo (Lilien paa Marken).
1849 El evangelio de los sufrimientos (Lidel sernes Evangelium).
1849 La enfermedad mortal (Sygdommen til Doden).
1850 Ejercitación del cristianismo (Indovelse i Christendom).
1851 Para el exámen de sí mismo (To taler ved Aftergangen om Fredagen).
1852 Juzgad a vosotros mismos (Dommer Selv).
1855 El Instante (Ojeblikket).
OBRA POSTUMA Diarios (Papirer)