



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA ANGUSTIA COMO FUNDAMENTO DE LA EXISTENCIA (SÖREN KIERKEGAARD COMO PARADIGMA)

T E S I S



QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA:

GUSTAVO JIMENEZ GALVAN

U. N. A. M.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Jefatura de la División del Sistema Universidad Abierta

ASESOR: MTRO CRECENCIANO GRAVE TIRADO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS CIUDAD UNIVERSITARIA

265916

1998

TESIS CON



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CAPITULADO

	Págs.
INTRODUCCION.....	2
CAPITULO PRIMERO. LA ANGUSTIA COMO SUPUESTO DE LA EXISTENCIA.....	9
CAPITULO SEGUNDO. LA DESESPERACION EN EL INDIVIDUO.....	41
CAPITULO TERCERO. TEMOR Y TEMBLOR COMO SUPUESTOS DE LA FE.....	68
CAPITULO CUARTO. EL CABALLERO DE LA FE.....	80
CAPITULO QUINTO. LA RENUNCIA A LA PRINCESA.....	91
CAPITULO SEXTO. SÓREN KIERKEGAARD COMO PARADIGMA.....	97
CONCLUSIONES.....	103
BIBLIOGRAFIA.....	107

INTRODUCCION

Resulta común creer que hablar acerca de Sören Kierkegaard significa hacerlo sobre temas religiosos. Si bien esto es cierto, también lo es que su obra tiene una dirección y un sentido de contenido filosófico.

¿Cómo hacer entonces para que una obra religiosa pueda ser vista también como una obra filosófica? O mejor aún, ¿cómo lograr que la parte religiosa se pueda desarrollar y relacionar con la parte filosófica? De hecho, el mismo Kierkegaard lo hace; sólo que él le da preponderancia al aspecto religioso sobre el filosófico cuando sostiene que el verdadero individuo es el que llega a ser cristiano. Por nuestra parte, creemos que las ideas de este pensador pueden ser aplicadas al ser humano que puede llegar, no a ser cristiano necesariamente, sino sólo a ser individuo, sin que forzosamente tenga que abrazar determinada religión, pues si así tuviera que ser, entonces quedarían fuera de su concepto de “individuo” todos aquellos que no fueran cristianos. Debemos aclarar que en ningún momento sostenemos que Kierkegaard está equivocado en sus puntos de vista, pues a decir verdad, pensamos que en gran parte de su obra está en lo correcto. Sin embargo, nuestro trabajo consiste primeramente, en aplicar sus argumentos desde un punto de vista más filosófico que religioso, sin olvidar y hacer a un lado el aspecto religioso que es muy importante para poder entender cabalmente la obra kierkegaardiana. Segundo, al contrario de lo que se maneja por otros autores (como Nicola Abbagnano en su Diccionario de Filosofía) de que en Kierkegaard, la existencia es la raíz de la angustia, en este trabajo sostenemos y tratamos de demostrar de que es la angustia (de manera conjunta con la desesperación) el supuesto o condición para que se dé la existencia y no al contrario. Insistimos en esto, no soslayamos la cuestión teológica de la filosófica, pues a nuestro modo de ver, es casi imposible separarlas. Además, si el mismo Kierkegaard no lo hace, es razón suficiente para no sentirnos autorizados para llevar a cabo tal separación.

Por otra parte, Kierkegaard, en su obra teológico-filosófica maneja los términos “angustia”, “desesperación”, “existencia”, “individuo”, “la nada”, “posibilidad”, “dialéctica”, “libertad”, “verdad”, “destino”. ¿Cómo los entiende y aplica a la realidad, tanto teológica como filosóficamente? ¿Los toma y aplica de manera separada y primero uno y posteriormente el otro respectivamente? ¿Cuál es la aportación y la especificidad de Kierkegaard respecto de tales términos? ¿Son sólo términos o algunos de ellos son incluso categorías? ¿Cuál es específicamente

la visión kierkegaardiana respecto de los que son categorías? ¿Las aborda sólo teológicamente o también de manera filosófica? Bien. A reserva de que en el curso del presente trabajo se desarrolle de manera adecuada la respuesta a cada una de las interrogantes anteriormente planteadas, en esta introducción, en forma somera, diremos que aunque tales conceptos ya han sido considerados por algunos filósofos, Kierkegaard los retoma pero no para decir lo mismo y aplicarlos como lo hicieron aquellos pensadores. Kierkegaard les da una aplicación original e incluso diversa, tal como es el caso del concepto “dialéctica”, el cual no utiliza como la síntesis de dos tesis contrarias (o de los opuestos), sino como la conservación de esos opuestos sin la reunión en una síntesis. O también y principalmente, las categorías de “angustia, desesperación y existencia”, las cuales son diferentes y fundamentales en la obra kierkegaardiana y que en el presente trabajo tratamos de aplicarlas como él lo hace.

Así, la idea básica que se maneja en el presente trabajo es acerca de la existencia humana y no de la existencia en general, de todas las cosas que existen. Y cuando lo hacemos, argumentamos que la existencia en el ser humano ha perdido su sentido verdadero, auténtico, particular, autónomo e independiente. Lo mismo se puede argumentar entonces respecto del ser humano, el cual no es auténtico, particular ni autónomo e independiente por sumergirse en lo general o en lo universal, perdiéndose por ende en el número. ¿Esto trae consecuencias? Por supuesto. Consecuencias tales como la apatía y la indiferencia hacia el ser humano y por lo tanto, hacia el dolor y sufrimiento de ese mismo ser humano puesto que no se ve como tal sino como un número más. Creemos que es un total rechazo del ser humano a sí mismo y hacia los demás, debido a que actualmente el sujeto, si acaso se desespera y cae en la angustia (o cree hacerlo), lo hace únicamente de cosas mundanas y no de situaciones espirituales, olvidándose de esta manera que, si bien es cierto que vive en el mundo, también lo es que posee una espiritualidad de la que no debe desposeerse. ¿Respecto de qué debe desesperarse y angustiarse entonces? De que no es auténtico, de que no es el yo que quisiera o debiera ser, de negarse la posibilidad de ser y de negársela a los demás sujetos, de su finitud y de su relación con lo infinito, de ser realmente libre y permitirlo ser a los demás seres humanos. En todo caso, si se desesperara y angustiara de lo que debe hacerlo, ¿qué consigue con ello? Posiblemente todo lo anterior, pero, principalmente, convertirse en individuo. De esto es principalmente de lo que se trata en este trabajo, de que el sujeto (perdido en el número) debe desesperarse, angustiarse, y con ambas, existir como individuo. Para Sören Kierkegaard, convertirse en individuo cristiano; para nosotros, en individuo auténtico. ¿Qué significa esto último? Llegar a ser sí mismo, en particular respecto de lo general y colocarse por encima del

número, de la masa. Para Kierkegaard, ser el único ante Dios; para nosotros, ser el único ante sí mismo. Para Kierkegaard, percatarse del pecado y de que con éste se contrapone a Dios; para nosotros, que se dé cuenta de que ha faltado a su calidad de ser humano y la humanidad por consecuencia. O al contrario, de que vea que los demás seres que le rodean también son seres humanos igual que él y de que pueden ser también individuos y no un número más. No mirarse como una masa sino como la humanidad.

¿Cómo se lleva a cabo lo anterior? El “cómo” es lo que se trata de mostrar a través de las siguientes páginas. Pero se muestra como el problema que quiso resolver Sören Kierkegaard; problema del cual él está plenamente consciente y que manifiesta abiertamente en sus obras psicológico-literarias, poético-religiosas y filosóficas, tales como El concepto de la angustia, De la desesperación o la enfermedad mortal y Temor y temblor principalmente, y que apuntaló con otros de sus escritos como Mi punto de vista y Diario de un seductor, y que, en su Diario íntimo revela de manera sincera y valiente. Es decir, al analizar las tres primeras obras que se mencionan -y que son precisamente en las que descansa nuestra tesis- se encontró como problema latente lo que Sören Kierkegaard reclama desesperadamente a los sujetos de su tiempo, a saber, la carencia de originalidad, la falta de autenticidad, de autonomía, de religiosidad, de humanidad, pero sobre todo, de espiritualidad en el ser humano; sí, es cierto, son problemas de nuestro tiempo. El ser humano no se peca de su individualidad y por lo tanto está perdido en la generalidad, lo que trae como consecuencia los problemas señalados. ¿Qué es lo que dice Kierkegaard respecto de lo anterior? ¿Qué es lo que decimos nosotros y qué proponemos con base en Kierkegaard? Lo siguiente.

El trabajo se divide en seis capítulos. El primero se intitula “La angustia como supuesto de la existencia”, para lo cual se analiza el libro El concepto de la angustia, abordando el problema de la angustia, siendo esta última la que se propone en la presente tesis como el fundamento y presupuesto de la existencia. Es decir, la angustia se considera como la base de la existencia, la cual es la determinación de la individualidad. Se dijo líneas arriba que el sujeto se pierde en la universalidad, en la generalidad. Luego, no es un individuo sino sólo un número más. En tal situación, no tiene conciencia de lo que es o de lo que puede llegar a ser realmente; y si no tiene plena conciencia de lo que es, entonces no se cuestiona ni reflexiona sobre sí mismo. Y al no hacerlo, entonces ese sujeto no se angustia porque no existe como individuo, sólo como lo general. Sin embargo, en algún momento se da cuenta de que es algo que no quiere ser o de que no es lo que quiere ser en realidad. Con esto, se origina en ese sujeto un proceso que se inicia con la

desesperación. Se da luego como consecuencia la angustia, comenzando el sujeto a individualizarse, otorgándose él mismo la existencia, es decir, su existencia, pero debido a la desesperación y a la angustia como proceso. Da el salto cualitativo a la existencia, pero ya como individuo. Sale de la universalidad y se coloca en la individualidad. Con ese salto cualitativo se abre entonces la posibilidad de la libertad en lo futuro, pero sólo cuando el individuo sabe que hay algo con lo que debe relacionarse y sobre todo enfrentar, a saber, su destino, el cual une la necesidad con la causalidad; necesidad de no evadir su enfrentamiento y causalidad de lo que tiene que emanar de ese enfrentamiento. Al hacerlo, al enfrentarse, el individuo puede dar testimonio de lo que es capaz de hacer: llegar a ser libre. Pero con su libertad debe producir el acto de la verdad, porque la verdad se dice actuando como sostiene Kierkegaard, consistiendo tal verdad en estar libre de supersticiones y de incredulidades.

En el segundo capítulo: “La desesperación en el individuo”, se analiza el tratado De la desesperación o de la enfermedad mortal, en el cual se encuentran cuestionamientos verdaderamente interesantes acerca de por qué el sujeto desespera, hasta el grado de no poder morir de una enfermedad que paradójicamente es mortal. Se relaciona con el primer capítulo porque se trata a la desesperación como la enfermedad del espíritu, como un conflicto del yo consigo mismo, lo que produce la angustia. Se desarrolla de la siguiente manera. Si efectivamente el individuo desea ser libre y ser único ante los demás, pero sobre todo, ante él mismo, debe estar consciente de que existen tres estadios: el estético, el ético y el religioso. Y, cuando por fin dé el salto cualitativo hacia el estado religioso, se dará cuenta de que existe una relación más profunda que incluso con él mismo existe, a saber, la relación con Dios como lo afirma Kierkegaard. Pero ésta es una relación por completo espiritual, por lo que debe preguntarse si verdaderamente es o no cristiano, y, si lo es, entonces si tiene fe o está falto de ella. Si resulta lo segundo, entonces cae en la desesperación por esa falta de fe y se enferma espiritualmente de una enfermedad de la cual no puede morir físicamente, siendo por tanto la enfermedad mortal. Cuando cae en cuenta de que es también espíritu y de que establece una relación con Dios, la desesperación se convierte en una categoría propia del individuo y del espíritu, es decir, respecto de lo eterno en el ser humano. Con la desesperación se persigue entonces al “yo” auténtico que descubre que puede ser libre, comprender su destino, enfrentarlo y saber así, qué es lo que Dios reclama de él en la relación espiritual.

Esta es la razón por lo que la desesperación es una enfermedad dialéctica, porque convierte al “yo” en una síntesis de lo temporal y de lo eterno, de lo finito y de lo infinito, de lo psíquico y de lo corpóreo, unidos en el espíritu, pero sin que desaparezcan los opuestos. De esta manera, el “yo” del individuo progresa espiritualmente.

En el tercer capítulo que se denomina “Temor y temblor como supuestos de la fe”, se analiza precisamente la obra de Kierkegaard conocida como Temor y temblor, y con ella se pretende continuar con el problema del sujeto perdido en lo general, que se da cuenta de que entra en relación con Dios, pero que no tiene fe porque no es verdaderamente cristiano sino que sólo vive en la cristiandad, lo que lo sume en la desesperación y en la angustia. Pero estas dos últimas son benéficas y no perjudiciales porque ayudan y obligan al sujeto a convertirse en caballero de la fe, recuperar aquello que se creía perdido humanamente hablando. Por supuesto, todo ello encaminado a otorgarse su propia existencia. Sin embargo, es en este estadio religioso donde ese individuo - particular y único- accede a la existencia, sí, pero ante Dios y por la palabra de Este. Lo anterior implica colocarse en el estado en que el sujeto cree y por lo tanto tiene fe, cuando se coloca y se encuentra en el umbral de lo divino según Kierkegaard.

Pero lo anterior implica que se pierde, que se deja a la razón de lado y se cambia por algo más íntimo e interior, tal como es la fe. En la visión kierkegaardiana, la fe es la que puede ayudar y permite al individuo tener esperanzas respecto de lo que resulta imposible, de lo absurdo para la razón, porque lo absurdo se presenta así para la razón pero no para la fe. El absurdo consiste en que humanamente hablando algo ya no es posible, pero en la fe sí lo es, lo que conduce a la creencia, la cual reside en que para Dios todo es posible. Por supuesto, se habla de un existente o individuo verdaderamente creyente que siempre debe abrirse una posibilidad para lo absurdo o imposible para el ser humano y su razón. De esta manera, la victoria de la fe o la creencia en la posibilidad depende de que cada individuo quiera abrirle paso a esa posibilidad, es decir, de que tenga fe. Un individuo creyente es el que se convierte en el caballero de la fe, siendo aquel que vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación que no tiene límites; aquel que experimentó el dolor de haber renunciado a todo aquello que más ama en la vida para seguirle a El.

Sin embargo, es en este punto donde argumentamos que no necesariamente el sujeto tiene que convertirse en cristiano para llegar a ser individuo, puesto que así se les negaría la oportunidad a todos los que no fueran cristianos. Aclaremos, de ninguna manera queremos dar a entender que

Sören Kierkegaard está equivocado en sus concepciones cristianas, dado que sería muy bueno que todos los sujetos creyeran en alguien o en algo y se convirtieran en caballeros de la fe. Entonces, ¿en qué otro ser podría creerse sin que fuera Cristo y tener fe en él? En el individuo mismo..., el individuo se puede tener fe a sí mismo. ¿En qué otras cosas podría tener fe el individuo y convertirse en caballero de la fe? En sus creencias, en sus ideas, en la libertad..., en la humanidad. Claro. Se puede argumentar en contra que entonces esta última fe no descansa en el absurdo, puesto que el ser humano, por muy individuo que sea, no puede llevar a cabo cosas imposibles. Esto en realidad es cierto. ¿Qué hacer ante esta imposibilidad? Hacerle caso a Kierkegaard y abrirse una posibilidad. ¿Respecto a qué? A dar el salto cualitativo al estado religioso y tener fe en Cristo, dado que para El todo es posible.

En el cuarto capítulo: “El caballero de la fe”, se explica de manera más detallada en qué consiste ser el caballero de la fe y cuáles son sus responsabilidades para con él mismo, para con los demás individuos, pero, principalmente para con Dios. Es decir, cuando el individuo, después de que cayó en la desesperación, que enfermó espiritualmente, de la angustia que padeció por ello, de que sanó cuando entró en relación con Dios y que se convirtió en verdadero cristiano y creyente, que como consecuencia tuvo fe en el absurdo, y que entró a su existencia que se dio él mismo, entonces, perdió para ganar. Perdió toda forma mundana de interés y ganó para volver a ser sí mismo. El caballero de la fe es por supuesto el particular que se colocó por encima de lo general. Pero lo hizo por sí mismo, sin la ayuda de otro individuo. Sólo es posible llegar a serlo gracias al esfuerzo de sí mismo, pero siempre como individuo.

En el quinto capítulo que se llama “La renuncia a la princesa”, se maneja una etapa verdadera de la vida de el caballero de la fe..., Sören Kierkegaard. Es decir, es una etapa de su vida en la que es intérprete de su obra teológico-filosófica. No se trata de un simple episodio amoroso por el que Kierkegaard y Regina pasan a la posteridad por el hecho de no contraer matrimonio. Se trata de todo un conjunto de convicciones psicológicas, estéticas, éticas, filosóficas, pero principalmente religiosas; de un compromiso de matrimonio roto por Kierkegaard, por contraer otro compromiso de índole teológica, más profundo y poderoso.

Por último, en el sexto capítulo denominado “Sören Kierkegaard como paradigma”, se explica por qué el nombre del capítulo. A grandes rasgos se muestra como este pensador demostró que sí es posible llegar a ser existente, ser el individuo y así renunciar a lo general y a lo universal; colocarse

por encima de estas últimas, pero no desconociéndolas sino enseñándoles lo que se puede llegar a ser, es decir, ser individuos, conocer la verdad y ser libres como consecuencia de ello. Por lo anterior, cuando se habla de la existencia de Kierkegaard se hace al mismo tiempo de su desesperación y de su angustia, las cuales le condujeron precisamente a su existencia, pero siendo un existente de calidad tanto humana como espiritual.

Capítulo primero.

LA ANGUSTIA COMO SUPUESTO DE LA EXISTENCIA

La angustia como lo necesario para la existencia.

La angustia como supuesto de la existencia (retrocediendo en la dirección de su origen).

Se ha convertido en una costumbre que la inmensa mayoría de los seres humanos aprendan a través de otros sujetos o de los libros que algunos ponen en sus manos o que, en el mejor de los casos, ellos mismos escogen, sin darse cuenta de que hay una obra muy útil y aún mejor para aprender, una obra sublime, a saber, la vida misma. Con esta última cada individuo debe crear su particular concepto de la vida, de su propia vida, pero por él mismo, sin ayuda, como siendo una tarea ineludible y, principalmente, no basarse sólo en los textos de la escuela.¹ La diferencia entre el sujeto que hace esto último y el que no es capaz de ello, consiste en que el primero toma parte en la vida por su relación con la angustia² que le producirá conocer a aquélla y que desencadenará en él la desesperación³ mortal, mientras que el segundo, aunque viva cien años, no participará de la vida, a pesar de su relación primitiva con ella.

La interrogante que se presenta es, ¿cómo es posible relacionarse con ella? Y, aunque Karl Jasper diría que “Kierkegaard se dirige exclusivamente al individuo, y a éste no le muestra el camino que debe recorrer, no le da ningún consejo”⁴, se debe admitir que en parte es cierto. Kierkegaard sí se dirige al individuo, pero también le muestra el camino y le da consejos..., ¿cómo? Con su misma obra y su propia existencia. Es decir, la obra de Kierkegaard no contiene sólo sus pensamientos

¹ James Collins. El Pensamiento de Kierkegaard. México, FCE, 1876 p. 38.

² Para Kierkegaard, la angustia representa la actitud que adopta el ser humano en el mundo, pero como la angustia no se refiere a nada preciso, es entonces únicamente la posibilidad de que se dé algo, ya que ese sujeto vive en un mundo de posibilidades que continuamente le proyectan hacia el futuro, pero sin ninguna garantía de que efectivamene se den tales posibilidades y sin que sean placenteras o infelices. Por tanto, la angustia kierkegaardiana resulta ser parte esencial de la espiritualidad que es propia del ser humano. Nicola Abbagnano. Diccionario de Filosofía. México, FCE 1987, p. 73

³ Por lo que se refiere a la desesperación, Kierkegaard la identifica como la “enfermedad mortal”, propia del espíritu que no permite al ser humano ser él mismo. Resulta ser la desesperación la “muerte del yo”, la negación de la posibilidad del yo en la tentativa de hacerlo auténtico o de destruirlo cuando no se quiere ser ese “yo”. Ibidem. p. 308

⁴ Sartre y otros. Kierkegaard Vivo. Madrid, Alianza Editorial. UNESCO 1966; en “Karl Jaspers: Kierkegaard hoy”, p. 71

sino también las etapas de su vida como existente⁵. Y aquí, donde precisamos “de su vida”, queremos decir con ello que la vida de Sören Kierkegaard es igual a su existencia. Pero no como un modo de ser de hecho o de estar en cierto lugar como una planta o un objeto, sino como el propio Kierkegaard señala, como su realidad singular, modo de ser fundamental de un individuo en su relación con el mundo, con él mismo y con Dios. Es un pensador que luchó con todo su corazón para lograr que la gente -y en particular el individuo- pensara por sí misma, usara así de su juicio independientemente y, obrara sí, pero después de una selección deliberada.⁶

El ser humano desarrolla su propia vida, dado que es él quien la vive. Llegó a ser por obra de él. La vida del ser humano es su obra y ésta es como la desarrolle, es decir, como la regule por sí mismo. Así, sus hechos, actos y conductas serán los argumentos con los que justifique su vida, puesto que esta justificación significa el derecho a usar o a disponer de algo; en este caso, ese algo es su vida, sobre la cual tiene el derecho y también el deber de usar y disponer, pero él mismo y no otro. Es por ello que, con estos argumentos se sentirá satisfecho o en cambio, nacerá en él un desesperado sentimiento de culpa⁷ por la indignación que le produce el vacío existencial de su vida. Es decir, creemos que en este último caso, el ser humano no vivió como un ser existente, siendo un individuo aparte de la especie como su modo de ser fundamental, sino que tal sujeto fue sacrificado a la especie -tal vez por él mismo o por otros- y existió, sí, pero dentro de la especie y sólo para ésta, no para él. En otras palabras, su existencia no se dio en el sentido y con la dirección que debió ser o que él hubiese querido que fuera, pues sólo “vivió” como se le presentaba la ocasión o como lo hacían vivir otros sujetos.

Y ésta es precisamente la diferencia entre la existencia que postula Sören Kierkegaard y la existencia empírica. La primera, según este pensador, consiste en la relación del ser humano con el mundo, con él mismo y con Dios, no siendo una relación necesaria, inmutable e imperecedera, sino

⁵ En cuanto a la existencia, Kierkegaard nos dice que ésta es vista a través de la posibilidad, pero correspondiendo a la realidad singular, es decir, como singularidad sólo de la existencia humana. No es la existencia del “ser o no ser” pues ésta se puede aplicar tanto a los animales como a las cosas. La singularidad de la existencia humana es el modo de ser fundamental del hombre, pero en su triple aspecto de relación con el mundo, consigo mismo y con Dios. Nicola Abbagnano. Opus cit. p. 488

⁶ James Collins. Opus cit. p. 44

⁷ Entiéndase “culpa” como un modo de ser del ser humano pero en cuanto a su existencia, es decir, como la colocación del individuo (que se siente culpable) en las situaciones límites de la existencia humana (y no general); es decir, entre aquellas situaciones de las que el sujeto no puede huir aunque quisiera.

que tal existencia está inmersa en la posibilidad⁸, la cual no siempre se da pues puede perderse; no posee garantía alguna de que se dé realmente. De esta manera, corresponde al ser humano dar lugar a esa posibilidad, y cuando lo haga, cuando se consiga su existencia, será un individuo existente. En cambio, la segunda es una existencia dada, no conseguida, privada de posibilidades. Se le niega al ser humano ser del modo que él quisiera y según sus posibilidades; sólo se le dice “existe así...” como un algo más entre otras cosas.

¿Qué trae como consecuencia lo anterior? Vemos que ese ser humano se convierte así en un alma desesperada que no puede prescindir enteramente de la angustia para decir de la existencia lo que hay en ella de desesperante. Es la angustia en un alma desesperada, la angustia en la existencia; es decir, la angustia en su significado filosófico, como la actitud del ser humano en el mundo. Kierkegaard nos hace ver que el sujeto falto de espiritualidad no conoce la angustia -conoce del miedo-; es el sujeto que existe dentro y para la especie. En tanto, el individuo -como sujeto reflexivo de su propia condición humana- se percata de esa falta de espiritualidad y desespera; piensa que su posibilidad para lograr ser individuo se ve amenazada por la especie y entonces, entra en conflicto consigo mismo y con la especie, pero al mismo tiempo se relaciona con su espiritualidad, iniciándose así la angustia. Esta es precisamente la especificidad de la angustia en Sören Kierkegaard, en donde a la existencia se le concibe como la raíz de la angustia. Sin embargo, nosotros creemos que es a la inversa, es decir, que es la angustia la raíz de la existencia.

Es necesario advertir que cuando hablamos de una existencia general, lo hacemos refiriéndonos a aquella que se aplica a todas las cosas que existen sin diferenciarse y al ser humano en cuanto especie. En cambio, cuando hablamos de la existencia de un individuo lo hacemos en el sentido de que no es la misma ni es idéntica en otro individuo ni mucho menos a la de la especie, dado que no todos los sujetos padecen de la misma desesperación ni angustia y menos aun comparten la misma existencia, puesto que éstas son completamente personales. Es entonces una existencia individual..., la del individuo.

La determinación esencial de la angustia humana es que el hombre es el individuo y no la especie entera. Es cierto, participa uno de la otra y viceversa, es a la vez él mismo y la especie, no porque el individuo pertenezca a la especie sino porque el individuo es quien la representa, por ello no

⁸ Para Kierkegaard, la posibilidad no resulta necesaria por el hecho de realizarse, pues sigue siendo posibilidad. Es una posibilidad indeterminada por el hecho de que puede darse o no; sin embargo, con ella justifica las nociones de angustia y de desesperación.

significa que sean uno, no al menos para la filosofía de la existencia. La determinación esencial de la existencia humana es que: el hombre es el individuo y aunque participa de la especie, no es la especie. Es por ello que, cualquier característica aplicable a todos los hombres queda sin valor en cuanto se trata de la existencia esencialmente individual⁹. ¿Por qué? ¿Qué significa esto último? Pensamos que cada individuo debe constituirse por sí mismo, partiendo para ello de la naturaleza común del ser humano, a saber, ser especie, pero para constituirse en este hombre, en este individuo. En especie, el ser humano es indistinto, como un número más. En cuanto ese ser humano se individualiza da lugar en él a la existencia misma que viene a determinar su ser, es decir, su modo de ser de ese individuo. Así, la existencia individual no se reduce a que el individuo quiera ser original ni algo irrepetible; tampoco a que sea algo voluntario, sino más correctamente, ser auténtico consigo mismo.

Creemos así que la existencia no puede ser una sola y numérica, puesto que entonces no sería existencia sino sólo una vida masiva y el individuo quedaría perdido en esa masa y dejaría de ser individuo. Así, para que realmente sea un “individuo” fuera de la especie y ésta sea indiferente al individuo, debe haber un rechazo sin paliativos del hombre que se vive como “género”, es decir, como una pieza más en el orden establecido¹⁰. Insistimos, es ilógico que la angustia de la especie no involucre la del individuo o que la de este último no participe de la angustia de la especie, pero no significa que la angustia de la especie sea la del individuo y viceversa, al menos no en su totalidad. Es, por ejemplo, como cuando un ser humano se angustia ante tanta mortandad infantil causada por hambre, por sed, por frío, por enfermedades penosas, pero principalmente causada por los gobiernos tiránicos y malvados y los grandes comerciantes de la vida y de la muerte de esos pequeños seres indefensos que no tienen más culpa que la de existir como “algo” y no como “alguien”. Así, ese ser humano se pregunta cuando tiene en sus manos las imágenes fotográficas de esos esqueletos sufrientes..., ¿Por qué son así las cosas? ¿Acaso yo he participado dando lugar a ello? Si no he dado lugar a ello, ¿qué he hecho entonces para evitarlo? ¿Son suficientes y útiles las lágrimas que he vertido cuando veo esas imágenes o sólo son una farsa para obtener un premio por mi bondad? Así, ese sujeto participa de la angustia de la especie cuando sabe que aquellos pequeños y él, son todos juntos seres humanos (si es sincero consigo mismo).

⁹ Javier Urdanibia (Coord). Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer, Barcelona. Anthropos. 1990; Javier Urdanibia en “Dos Antihegelianos. De Estética y Ascética”. p. 17

¹⁰ Ibidem. p. 19

¿Es esta la angustia que postula Kierkegaard? ¿Sería entonces una angustia psicológica, moral o ética? Debemos responder enfáticamente que esa angustia no es moral ni ética, pues debemos recordar en este punto que la angustia a la que nos referimos en este trabajo es aquella que contiene una dirección filosófica, es decir, como la actitud del ser humano frente a una situación en el mundo. Y en este sentido, sí es la angustia que postula Kierkegaard. En otras palabras, el individuo no es un ser olvidado ni aislado del mundo; no tiene la intención de volverse un ermitaño; tampoco se convierte en santo ni en juez para calificar algo de bueno o malo. Es sí, un ser humano que se percata de que es esto último: ser humano, junto a otros de su misma cualidad...¿en el mundo! Por lo que su angustia radica precisamente en su actitud frente a esos acontecimiento en el mundo donde es individuo.

De esta manera, podemos argumentar, siguiendo a Kierkegaard, que mediante la angustia del ser humano vino la angustia a la especie puesto que, es el hombre quien la produce y es él mismo quien la padece; y así, también, mediante la existencia del individuo vino la existencia a la especie, pues es el ser humano quien existe y quien deja de existir en cuanto individuo, sin que la especie entera desaparezca. Por ello, cuando el ser humano, el hombre, se convierte en individuo, la angustia de la especie no empieza entonces con la de él ni la de éste con la de la especie.

Debemos dejar bien claro que *la angustia del individuo es un estado determinado, y la angustia es la determinación de la existencia del individuo y no a la inversa; luego, el individuo es la determinación del mismo, siendo la individualidad una cualidad*. Así, la existencia designa en Kierkegaard la realidad concreta del hombre, pero no la del hombre en general sino la de cada individuo¹¹.

¿Por qué y cómo lo anterior? Pensamos que es de la siguiente manera. El hombre no se percata primeramente sino de su existencia como especie. En este plano, para el hombre no hay peligro de nada ni riesgo alguno que correr; hace, dice y piensa lo que le dice la especie. No hay angustia sino miedo. ¿A qué? A quedar fuera de la especie. Se sacrifica él mismo al número. No hay por tanto una existencia reflexiva, sólo numérica, material, no espiritual. Así, el hombre no se valora como ser humano ni como individuo. Sin embargo, ese sujeto un buen día se percata de que sólo existe materialmente y esto le inquieta. Empieza a reflexionar y se da cuenta de que se siente perdido en

¹¹ Eusebi Colomer. El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Barcelona, Ed. Herder, 1990, Tomo III, p. 52

la masa. Se angustia por ello y pone todas sus fuerzas en ser individuo, es decir, ahora existir como único y auténticamente. ¿Cómo puede transitar de ser especie a individuo? En otras palabras. ¿cómo puede pasar de una existencia material a su existencia individual? Precisamente cuando empieza a reflexionar sobre todo esto y se angustia. Esta última inicia con la catarsis ontológica que le produce el sacudimiento en su ser íntimo colocándose como un sujeto frente a la especie, como un solitario frente al número; le desafía a dejar de existir como masa y a empezar a existir como individuo. ¿Quién le da esa posibilidad y la libertad de elegir dejar de ser número y convertirse en ser humano? ¡El mismo! El es quien se ofrece la libertad de elegir o lo uno o lo otro, y, también él mismo se ubica ante su propia posibilidad de ser lo que ahora quiere ser: individuo. Pero, insistimos en ello, todo inicia con la angustia, dándose con ésta la existencia del individuo y no así, la existencia y después la angustia.

Y se da primeramente la angustia porque ésta no es precisamente la existencia individual; es la que puede llegar a producirla. Creemos que la angustia implica la posibilidad de ser, pero que también puede no ser. Cuando el sujeto se convierte en individuo existente (es decir, se otorga su propia existencia) es cuando desaparece la angustia. En otras palabras, el individuo elimina la angustia en cuanto convierte a la posibilidad en realidad, cuando da lugar a su existencia individual, auténtica.

Sin embargo, se presenta con Kierkegaard la siguiente problemática: ¿se puede hablar de la existencia de la angustia o de la angustia de la existencia? ¿La existencia vino al individuo por medio de la angustia o, al contrario, la angustia a través de la existencia? Creemos que sí se puede hablar de la existencia de la angustia, pero como una categoría del espíritu, no general. También se puede hablar de la angustia de la existencia, pero como propia del individuo que se otorga su existencia a partir de su angustia. También pensamos que efectivamente la existencia se dio en el individuo por medio de su angustia, pero claro, estamos hablando de la existencia individual. De ahí, la importancia del individuo y su individualidad, y de la angustia como productora de ambas.

Y es precisamente la angustia del individuo lo que lo hace esencialmente distinto de otro; lo que hace que su existencia sea diferente de la de los demás. Por ello, la angustia no se transmite de generación en generación; no es una continuidad ni es general para la especie¹². El hombre angustiado es uno, por lo tanto, individuo. Si el individuo no tuviera su propia existencia generada

¹² No la angustia subjetiva, la del individuo, aunque sí la objetiva, como se verá líneas abajo.

a través de su original angustia, entonces no sería el individuo sino una vacua repetición y como consecuencia un número más en la especie. Así, Kierkegaard afirma:

*"...recorre la historia de la especie tranquilamente su camino y en éste no entra ningún individuo en el mismo lugar que otro, mientras que todo individuo empieza de nuevo y, sin embargo, existe ya en el mismo momento en que debe entrar en la Historia"*¹³

Insistimos en que no hay que olvidar lo anterior y no confundir entonces entre el pensar y el existir predeterminados y el pensar y existir auténticos; es decir, entre el pensar que la existencia del hombre está ya predeterminada y existir cumpliendo dicha predeterminación puesto que, como especie, tal vez sea esa la predeterminación: existir en número, pero como individuo no es posible, ya que la posibilidad de pensar y existir auténticamente se la brinda el individuo mediante la angustia. Y así, el pensar está inmerso en la angustia cuando se reflexiona sobre el punto anterior y, como consecuencia, el existir individual que surge de ambos, es decir, del pensar y de la angustia que resultan de esa reflexión¹⁴.

Ahora, cabe preguntarnos, ¿qué es lo que motiva la caída en la angustia por parte del individuo? Sören Kierkegaard contestaría: ¡La desesperación! Y con la desesperación se hace despertar la existencia auténtica, siendo dicha existencia la determinación de la individualidad. Por ello, en la tranquilidad que produce estar en y ser la especie, el ser humano no está determinado como individuo, puesto que en ese momento se identifica con la naturalidad de la masa. No conoce la diferencia entre la existencia particular y la no existencia, por lo que no sabe de la angustia y de la desesperación de la angustia que se presenta cuando se deja de ser especie para empezar a ser individuo. Y empieza a ser individuo cuando se peca que existe tanto el bien como el mal, y que por ende, todas las ilusiones y las fantasías que le fueron creadas y que incluso él mismo se inventó, no existen. La no existencia de éstas le produce entonces la desesperación y la angustia con esta última. Pero mientras no se peca de lo anterior, no habrá desesperación ni angustia, sino sólo tranquilidad.

¿Qué sucede cuando sólo hay esta última? ¿No hay desesperación ni angustia, entonces qué hay? Pensamos que cuando sólo hay tranquilidad, es cierto, no hay desesperación ni angustia, pero sólo

¹³ Sören Kierkegaard. El Concepto de la Angustia. México, Espasa-Calpe. 1988 p. 36

¹⁴ Este pensar auténtico surge precisamente de la reflexión cuando el ser humano toma en consideración sus mismas operaciones mentales y espirituales; cuando es capaz de entender todo lo que le sucede y que percibe inmediatamente por sí mismo.

al principio. Es decir, cuando hay reposo y no así agitación ni conflicto existenciales pues no hay nada de que preocuparse ni enfrentarse cuando somos especie (y no nos percatamos de que existen los contrarios tales como el bien y el mal, la vida la muerte, etc.), entonces resulta la nada. Pero es esta nada la que precisamente empieza a producir el misterio respecto de qué cosa es la vida, iniciándose entonces la angustia. Y así, cuando el hombre perdido en el número se da cuenta de su tranquilidad y de su reposo y que con éstos no ocurre nada, entonces se percata de que ésta es su realidad y de que es nada. En otras palabras, la realidad del hombre general es la nada¹⁵. Es la nada porque como individuo no ha esculpido su propio yo; otros lo han esculpido. Es decir, ha sido la especie quien lo formó y le otorgó un número colocándolo en fila. Por tal razón, la nada (y la desesperación que se da conjuntamente) es engendradora de la angustia. Y con ésta, el hombre empieza a desmoronarse como especie y edificarse como individuo. En otras palabras, la angustia es la edificadora del yo. *La angustia -insistimos- es la generadora de la existencia individual*

Debemos hacer notar que la angustia también se presenta en la posibilidad de la realidad de ser individuo; esta posibilidad es la libertad de elección que sólo se muestra, pero mientras solamente se muestra no produce angustia; en otras palabras, el sujeto tiene la posibilidad de elegir si es o no individuo. La angustia se presenta cuando ese sujeto, en su libertad de elección, echa mano de ella. Así, es la angustia que se da en la posibilidad de elegir ser individuo y de existir como tal. Por ello, en la inocencia de pertenecer y permanecer en el número no se da la angustia, pues el sujeto cree estar a salvo en medio de la gran masa. La angustia se inicia cuando el sujeto precisamente se brinda la posibilidad de elección entre permanecer en la masa o, abandonarla y ser un individuo. Va así perdiendo su inocencia. ¿Cómo y en qué momento la pierde? Cuando cae en la cuenta de que la existencia es una categoría que se refiere al individuo libre. Entonces, existir significa realizarse a sí mismo a través de la libre elección entre alternativas, pero principalmente por el propio compromiso de existir por parte del individuo. Existir al modo kierkegaardiano, por lo tanto, significa llegar a ser, cada vez más, un individuo, un yo en sí mismo, y, cada vez menos, un simple miembro del grupo¹⁶.

¹⁵ Es cierto, la nada es un viejo angustiante filosófico. ¿Cuál es la aportación o especificidad de Sören Kierkegaard? Para este pensador resulta ser la nada en cuanto a las posibilidades, la negación de esas posibilidades que se ciernen ante la inocencia de la conciencia, cuando el espíritu proyecta su propia realidad que es nada todavía. Es diferente a la nada absoluta de M. Heidegger que se refiere a la negación radical de la totalidad de lo existente. Nicola Abbagnano. Opus cit. p. 834

¹⁶ Frederick Copleston. *Historia de la Filosofía*. México, Ed. Ariel. 1991. Vol. VII de Fichte a Nietzsche. p. 263

Sin embargo, se percibe en la obra de Kierkegaard que la angustia convierte entonces al ser humano en melancólico, en el sentido de que no está seguro de querer ser un individuo en su dirección completa y verdadera. Esta inseguridad (y la presencia de la misma) perturba constantemente la relación que debe haber entre el sujeto y su individualidad y, él mismo y su lugar dentro de la masa. Por lo anterior, parecería así que Kierkegaard era enemigo del número, de las masas (incluso del ser social se diría) y que abogaba en cambio por el egoísmo en cuanto a preocuparse sólo por uno mismo. Creemos que no es así. En realidad, Kierkegaard confiesa que sus ataques iban, sí, dirigidos a las masas, pero no para incitarlas a hacer algo como multitud sino para seleccionar hombres, uno a uno, sólo que ahora como individuos¹⁷, para convertirlos en seres existentes particulares.

Cabe preguntarnos, ¿qué sucede entonces? Pensamos que la realidad de la posibilidad de poder ser individuo se proyecta así en la angustia, cuando ésta representa la nada. Es la elección de ser o dejar de ser: de ser para la masa o ser el individuo, o, dejar de ser número o dejar de ser individuo (cuando ya es). No es tanto cuestión de saber sino de elegir. En la misma elección, el sujeto ya no es superfluo; en la posibilidad que se da antes de la elección, ese sujeto pierde su superficialidad y postura de indiferencia ante la vida, ante todos sus sucesos, acontecimientos, fenómenos, injusticias y pesares. Y cuando se decide a ser individuo, entonces, ese sujeto es él mismo y el principal representante de la especie. Esta última se empequeñece así ante el individuo y, aunque en silencio, le reconoce su superioridad. ¿Por qué...? Porque -creemos- no cualquiera se anima a existir plenamente, no cualquier sujeto tiene la valentía de angustiarse y desesperarse conscientemente.

¿Significará entonces que la angustia es un estado psicológico del sujeto? ¿Cómo resuelve Kierkegaard este problema? Por nuestra parte, creemos que en Kierkegaard la angustia no es en ningún caso un desajuste o imperfección del sujeto que lo llevó a ser individuo, puesto que, en cuanto dejó de ser un número para convertirse en individuo, surgió en ese mismo momento su autenticidad, y por lo tanto, en cuanto más sea un individuo, tanto más auténtica y profunda es su angustia, y, por supuesto, su existencia individual. Vemos así que las ideas de opción y de decisión tienen una importancia de primer orden en la filosofía kierkegaardiana. Y aunque esta decisión sea siempre un riesgo, el individuo -es decir, el existente- se sentirá rodeado de incertidumbre, ese es el riesgo. Pero él y únicamente él lo decidirá¹⁸. Es importante señalar entonces lo siguiente: la

¹⁷ James Collins. Opus cit. p. 44

¹⁸ Jean Wahl. Historia del Existencialismo. Buenos Aires, Ed. La Pléyade. 1971 p. 11

angustia que trae consigo la existencia del individuo, tiene realidad cuando ese mismo sujeto pone la existencia, es decir, cuando corre el riesgo y decide individualizarse de la especie.

No obstante, el nuevo problema que percibimos es: ¿la angustia sólo se da de esta forma? Pensamos que no. Creemos que la angustia se da de dos formas, a saber, la primera cuando es el medio o el vehículo por la cual se da la existencia. La segunda cuando la angustia viene con la misma existencia y se da con ésta¹⁹. Lo común a ambas es que se presentan con el salto cualitativo. Es decir, siempre que el individuo voluntariamente deje de ser especie y se convierta en individuo. Kierkegaard siempre estuvo seguro y cierto de lo anterior, es decir, de que las distancias entre las esferas de la existencia o etapas en el camino de la vida, se cubren a través del salto cualitativo, o sea, la decisión libre y adoptada por el que se animó a ser individuo, y no así, a través de un paso gradual de una a otra, o por la transformación ineludible de una en la que le sigue.

Es necesario hacer entonces la distinción entre la angustia objetiva y la subjetiva, que consiste básicamente en que se habla de la primera cuando se refiere al mundo, a la existencia del mundo o de la especie. La segunda en cambio pertenece a la existencia del individuo que se perca de que es esto último..., un individuo.

Así, la angustia objetiva se ve reflejada en la existencia de la especie (o del mundo), pero aplicada concretamente a la generación; no obstante, la especie (o el mundo) no pone la existencia por sí misma ni da el salto cualitativo; lo que sucede es que el hombre existe para la especie, y así, ésta está integrada por un “número” elevado de hombres, por lo que entonces la especie tiene una existencia cuantitativa y no cualitativa. Cabe recordar que es el individuo quien representa a la especie y no a la inversa, poniendo la existencia para él, y como consecuencia, para la especie. El problema radica en que la existencia es posibilidad constante, significando esto último llegar a ser, sí, pero no de una manera cuantitativa sino cualitativa. En otras palabras, la existencia kierkegaardiana no tiene como objeto lo universal, la especie, sino lo individual. El agudo

¹⁹ En el primer caso, como ya ha quedado señalado, la angustia es la generadora de la existencia auténtica del individuo. En el segundo supuesto, la angustia viene con la misma existencia auténtica y se da con ésta, porque no es suficiente dejar de ser la especie y convertirse en individuo, sino que, cuando el sujeto se convierte en individuo (en individuo existente), la angustia que viene con esta existencia es la de la posibilidad que se otorga el individuo de seguir siéndolo, ya que el hecho de ser individuo no garantiza que sea para siempre, pues constantemente se corre el riesgo de dejar de serlo sino se está a la expectativa, velando continua y tenazmente por nuestra autenticidad.

problema que podemos observar, es que como especie el ser humano no evoluciona ni trasciende como espíritu²⁰.

Observamos así que la angustia objetiva adquiere por tanto una significación colectiva, para toda la creación y de generación en generación. Sin embargo, cuando se habla de la “generación”, se habla necesariamente de la descendencia; y al hacerlo, se debe remontar al primer sujeto que dio lugar a esa descendencia y a las generaciones posteriores, es decir, a la especie, dado que, tanto el primer sujeto como el último están dentro de la historia de la humanidad, iniciándose esta historia con el primer sujeto. Nos preguntamos entonces, ¿quién es ese primer sujeto? Kierkegaard responde: ¡Adán! Pero podemos percatarnos de que con Adán no sólo se inicia la especie, sino también el pecado original. Kierkegaard responde que esto último es cierto, sólo que Adán pone el pecado para él mismo y también para las generaciones. Sin embargo, lo anterior no quiere decir que necesariamente y por tal razón todo sujeto cometa el pecado de Adán, puesto que cada quien pone su propio pecado. Así, en Kierkegaard se puede hablar de la pecaminosidad de Adán y de cada sujeto que ponga su propio pecado. De esta manera, la existencia del pecado en el individuo es una angustia, originándose esta última como consecuencia del pecado original. Esta angustia es la objetiva, la cual “*es el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en el mundo entero*”²¹.

Observamos entonces que lo anterior es el contenido de la angustia objetiva, es decir, la del mundo, la de la especie, la de la generación, la de la masa, en donde el hombre se pierde y en casi todas las situaciones nace y muere en ese mundo, o sea, como especie. Ante esto sólo cabe decir que toda existencia que tiene como programa el ser “como los demás” sujetos lo son, desafortunadamente es una existencia malgastada²². Además, al grave problema de la existencia cuantitativa -en número- se suma el de la dirección de la angustia, de la existencia y de la relación que se da entre ellas, a saber, que la existencia no puede comprenderse nunca del todo a sí misma. ¿Por qué? Porque al individuo no le es permitido adoptar la posición del contemplador, de aquel sujeto que sólo mira y,

²⁰ A diferencia de Hegel y la mayoría de los filósofos, Sören Kierkegaard no acepta la concepción de la dialéctica como síntesis de los opuestos, sino como una relación entre los opuestos que no reduce ni mucho menos anula la oposición; tampoco determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis, sino que permanece tal relación en la oposición misma. Nicola Abbagnano. Opus cit. p. 321. Así, el ser humano evoluciona de especie a individuo, existiendo ambos, incluso como los opuestos, pero sin reconciliarse en una síntesis.

²¹ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 57

²² Pietro Chiodi. El Pensamiento Existencialista. México, UTEHA. 1962 p. 50

en número, mira hacia atrás; así, existe hacia atrás como las generaciones pasadas; no, esto no le es permitido. El principio es que hay que existir hacia adelante ²³.

Lo anterior no quiere decir sino que se pierde la sensibilidad de la existencia, de la verdadera existencia, la individual, por lo que ésta se degrada hasta llegar o permanecer siempre en una auténtica dependencia. Es decir, como sujeto, como número, como universal, como masa, no se puede sino existir más que siendo un ser por completo dependiente de la especie y siempre mirando hacia atrás a las generaciones precedentes.

Cabe preguntarnos ahora, ¿cuál es la angustia subjetiva, cómo surge y en dónde se encuentra? La angustia subjetiva está en el individuo; es la angustia que surge en el individuo como consecuencia de su existencia. Es una angustia reflexiva; angustia existente en la existencia del individuo. Se puede hablar así entonces del individuo posterior; posterior a la especie, sublevándolo ante la misma y como consecuencia, superior a todo pensamiento colectivo, convirtiéndose entonces en un ejemplar ante la especie y siendo libre por ende. Por lo tanto, al ser individuo, al tener plena conciencia de su existencia y de la angustia en esta última, y de que es superior y libre respecto a la especie, es cuando la angustia se presenta entonces como el vértigo²⁴. ¿De qué? De la libertad²⁵ precisamente. Kierkegaard insiste ya en este punto, es decir, sobre la angustia como revelación de lo que es posible y que tienta al individuo, comparando así a la angustia con el vértigo. Y es que en realidad, la libertad produce vértigo. ¿Qué cabe decir a favor de esto? ¿Qué vale el riesgo! Porque la libertad es algo verdaderamente individual; por ello, el individuo angustiado debe estar consciente de que está obligado a renunciar a todo apoyo externo así como a toda creencia prestada y por tanto ajena, para con base en ello asumir el riesgo entero, total, de la existencia verdaderamente individual, de la única vida interior, y así..., hasta lo absoluto de la subjetividad²⁶.

²³ Eusebi Colomer. Opus cit. p. 54

²⁴ Vértigo significa la crisis existencial que se da en el sujeto cuando deviene individuo, obligándolo a permanecer atento y decidir entre las atracciones de la especie y las llamadas de su auténtico yo, ya que ambas se presentan como posibilidades. Posibilidades que coinciden y que el sujeto debe de escoger entre lo uno o lo otro. Ante esta coincidencia de posibilidades, se presenta la angustia como vértigo.

²⁵ Creemos que la libertad kierkegaardiana consiste en que está inmersa en esa situación existencial de decisión entre una cosa u otra. Es la decisión del sujeto para autodeterminarse individuo, es decir, como el "yo auténtico". Resulta ser la autoproyección del hombre en el mundo, pero fuera de la especie. Por ello, la decisión, la posibilidad de ser libre produce vértigo.

²⁶ Sartre y otros. Opus cit. p. 10

La angustia subjetiva se da cuando el individuo reflexiona sobre su propia existencia, haciéndolo por tauto sobre su angustia. Pero esta angustia es parte de ese recorrido de la libertad, por el mundo de la sensibilidad²⁷.

Pero anteriormente se dijo que la nada es objeto de la angustia, entonces, ¿el individuo reflexiona sobre la nada? No es así. Si es cierto que la nada es objeto de la angustia, ello no significa que sea algo inexistente; por el contrario, se va tornando cada vez más en algo esa nada, precisamente por ser objeto de algo existente como lo es la angustia. Así, en la angustia esa nada es la base de cada cosa que es; lo grave es que puede derrumbarse en cualquier instante y venirse abajo todo²⁸, incluso la libertad.

Insistimos, no es una nada con la que el individuo no tiene relación alguna; es la nada que tiene relevancia y relación con el desconocimiento por parte del individuo respecto de sí mismo, de la verdadera libertad. Así, la nada se refleja en el individuo y éste en aquélla con verdadera reciprocidad, predisponiéndose el individuo a la nada y ésta a la libertad cuando el individuo se vuelve consciente de que existe. Pero sólo cuando se vuelve consciente de esto último, porque de otra manera, todo cuanto logre saber será en vano si se ignora a sí mismo, si no sabe lo que es sufrir y gozar. Así, es importante tener en cuenta que, en la angustia no es algo particular lo que se está amenazando sino la totalidad del individuo, su misma existencia que se manifiesta de esta manera como expuesta a la nada. Esto es porque la angustia es una categoría del espíritu, pero del espíritu inmediato, del espíritu que aún no es real, sino que únicamente sueña, que proyecta su propia realidad, una realidad que es nada todavía²⁹.

Por supuesto, todo esto es exclusivamente para la libertad, y lo es porque el sujeto se decidió a dar el salto cualitativo, poniendo su existencia en ello. Claro está que esto último convierte al individuo en culpable respecto de producir la angustia en él mismo. Empero, al hacerlo -el individuo- se constituye como ente superior, y con el salto cualitativo se coloca por encima de los demás e incluso de él mismo, dado que se remonta por encima de la nada ya que ahora sabe qué cosa es esa nada. La cuestión importante en este punto, es el triunfo de la conciencia del salto cualitativo y de

²⁷ Luis Guerrero Martínez. Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana. México, Universidad Panamericana. 1993. p. 80

²⁸ Jean Wahl. Opus cit. p. 22

²⁹ Eusebi Colomer. Opus cit. p. 69

la decisión de darlo, siendo entonces aquél el factor que hace olvidar la pertenencia al número y ahora, sólo como algo que se recuerda viene a la mente.

¿Qué se presenta ahora? La dualidad de lo psíquico y lo corpóreo. Pero debemos señalar que en Kierkegaard no se da como lo contrario uno de otro sino como la síntesis, síntesis de lo psíquico y de lo corpóreo pero puesta por el espíritu; y como el espíritu resulta ser lo eterno, entonces por eso existe tan sólo cuando pone esa síntesis, siempre y cuando ponga la otra, la síntesis de lo eterno y lo temporal. En otras palabras, lo psíquico que es el alma entra en relación con lo corpóreo que es el cuerpo, pero esa relación tiene una existencia ideal; esta relación es el espíritu³⁰, quien constituye la relación, la unión entre el cuerpo y el alma.

Observamos que se habla nuevamente de la posibilidad; pero, esta última resulta ser lo que puede darse en lo futuro. Es decir, la posibilidad corresponde a lo que viene y no a lo que se está, dado que lo que ya está, no es posible sino real, actual. Pero, la interrogante que nos planteamos es, ¿para qué se da la posibilidad en lo futuro? O en otras palabras... ¿qué se busca en lo futuro que sea posible? ¡La libertad! La libertad es lo posible en lo futuro. Se pone la posibilidad como la posibilidad en lo futuro y respecto de la libertad. Se habla así de la libertad como posibilidad en lo futuro, y éste se presenta como la posibilidad para la posibilidad de la libertad. Incluso, podríamos decir que la posibilidad de la posibilidad de cualquier cosa o estado, es el mismo individuo. Así, de lo argumentado por el filósofo danés, se puede inferir que la misma existencia es para el hombre posibilidad; y aún más, que las decisiones que toma son aquellas que forman y transforman de manera efectiva a el ser de cada individuo. Esto significa que hacerse a sí mismo es la tarea propia del hombre en su existencia³¹.

Por ello, pensamos que la angustia resulta ser aquello que se da antes de la existencia del individuo, pero se da como el estado filosófico que produce la angustia. La angustia precede así a la existencia. Se hallan vinculadas una de la otra, aunque esto no significa que la angustia explique a la existencia sino que sólo la produce, ya que aquélla no puede explicar el salto cualitativo del cual surge la existencia. Sucede entonces que la angustia aparece como interiorización del ser; dicho

³⁰ En Kierkegaard, el espíritu -a través de la reflexión- pone al cuerpo frente al alma, descubriendo y comprendiendo sus posibilidades, su papel como opuestos, sus determinaciones, lo que hace que así se inicie, por iniciativa propia del sujeto, su constitución de sí mismo.

³¹ Eduardo Nicol. Historicismo y Existencialismo. México, FCE. 1989. p. 208

con otras palabras: el ser carece de interioridad antes de la angustia³². Habiendo angustia se da la interioridad, y sólo entonces, gracias a la angustia el ser se coloca en donde pertenece, en el interior del individuo. Esto es la dialéctica kierkegaardiana producida por el salto cualitativo³³. Como consecuencia, la nueva categoría del salto constituye el verdadero quicio de su dialéctica cualitativa³⁴ y nunca cuantitativa.

Y así, cuando se habla de la angustia como productora de la existencia, se habla de un estadio psíquico y no corpóreo, pudiendo hablarse de la libertad como posibilidad. Pero ante esta posibilidad, puede que el sujeto aún no se atreva a dar el salto cualitativo que le permita alcanzar esa libertad. Por ejemplo, cuando se le presenta la posibilidad de la muerte, se coloca en un extremo de la síntesis de lo temporal y lo eterno, cuando sabe que él (lo temporal) va a morir pero su espíritu (lo eterno) no. Se presenta así la angustia en ese individuo al saber que va a morir corporalmente, pero que va a continuar existiendo como espíritu. Aún más, al conocer que estará presente como espíritu cuando muera como cuerpo.

Aunque también puede darse la falta de espíritu. Por ejemplo, cuando se identifica al paganismo con la pecaminosidad; es decir, el paganismo es sinónimo del pecado, por lo que no se tiene conciencia de éste de una manera profunda. Es mera superficialidad. Por lo que, en este caso, la angustia no se presenta pues el sujeto es demasiado feliz, satisfecho de sí mismo, espiritualmente no entiende nada puesto que no toma nada como problema. No obstante, la angustia está al acecho. *“No hay, pues, en la falta de espíritu angustia, pues ésta se encuentra excluida de ella, como se encuentra el espíritu, pero la angustia está ahí, está a la espera.”*³⁵.

Nos preguntamos entonces, ¿cuál es la consecuencia? Que al no poder darse la angustia en el espíritu, este último se estanca y se queda en la nada. Lo que hace el sujeto ante la falta de espíritu es intentar salir de ese estancamiento y refugiarse en el paganismo, ya que necesita de algo para suplir la falta de espíritu. ¿Qué es lo que se da entonces? Se presenta ahora la ausencia de espíritu ante aquello que lo suple. Y como sostiene Kierkegaard: *“El paganismo es, por tanto, si se quiere, ausencia del espíritu y muy distinto de la falta de espíritu. Y además es, por cierto, sumamente*

³² Sartre y otros. Opus cit. p. 37

³³ Con la expresión “el salto cualitativo”, Kierkegaard indica el “paso cualitativo” que es el paso brusco y sin mediación de una categoría a otra o de una forma de vida a la otra, o incluso, de un estado a otro. Pero siempre mediante la posibilidad y la libertad de elección a través de la reflexión. Nicola Abbagnano. Opus cit. p. 1030.

³⁴ Eusebi Colomer. Opus cit. p. 79

³⁵ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 95

preferible. La falta de espíritu es un estancamiento del espíritu ³⁶. En el paganismo se puede encontrar, como sensibilidad a la no creencia, la posibilidad de relación de la no creencia con el espíritu. Y, precisamente, esa relación se convierte así en la posibilidad, y esta última en la posibilidad de que se presente la angustia.

Con lo anterior se nos presenta una nueva interrogante. A saber, si ante la falta de espíritu no se puede dar la angustia, y en cambio, en la ausencia de espíritu sí cabe la posibilidad, es decir, en el paganismo cabe esa posibilidad al darse la relación, ¿cómo es posible esa relación que da lugar a la posibilidad? Creemos que es posible cuando el individuo se enfrenta a su destino, ya que éste está íntimamente relacionado con el individuo aunque le venga de manera extrínseca, es decir, le venga del exterior a su interioridad individual. Así, no puede negarse ni dudarse de que existe una relación entre el destino y el individuo, o mejor aún, entre el individuo y su destino. Y aunque el destino no es algo espiritual, sí se puede relacionar con el espíritu, y al hacerlo, la relación que se establece sí es espiritual. Y, ¿por qué precisamente el destino? Porque el destino resulta ser la unidad de la necesidad y de la causalidad en el individuo. Necesidad de relacionarse, de enfrentarse, de ser individuo. Causalidad por ser el espíritu que se relaciona, por ser el sujeto material que se relaciona con y en el mundo como individuo, causalidad por poder llegar a ser individuo. Y en esa nueva relación de necesidad-causalidad se da la nueva posibilidad de la angustia; es decir, el destino es el resultado de la relación primera y ésta da lugar a la nueva relación y se presenta todo ello como la posibilidad de la angustia. Se podría incluso sostener, aunque osadamente, que el destino es un productor de la angustia.

Pero no cualquiera decide enfrentarse al destino ni mucho menos a su destino. Incluso, son muy pocos los que se animan a hacerlo, pero el que lo hace sale de lo habitual, de lo general para ubicarse en lo individual. Así, el individuo que se anima a enfrentarse a su destino descubre un sentido en lo que lleva a cabo, o, en lo que creó. Ve además un sentido en poder y querer vivir algo o incluso en amar a alguien, pero aún más..., en la muerte. Y también a veces descubre un sentido en situaciones desesperadas con las que se enfrenta. Pero lo importante en todo ello, es la actitud y el talante con que ese individuo sale al encuentro de un destino que es inevitable e inmutable³⁷.

³⁶ Ibidem. p. 94

³⁷ Viktor E. Frankl Ante el Vacío Existencial. Barcelona, Ed. Herder. 1994. p. 34

Respecto de lo anterior, Kierkegaard identifica a este individuo con el gemo, es decir, aquel que es grande por enfrentarse a su destino. Y, tan sólo por enfrentarse a su destino deja de ser número y se convierte en individuo. Tiene fe, no tanto en triunfar ante el destino sino en enfrentarse a este último, que ya es demasiado. Pensamos que al individuo no le importa tanto el triunfar o el caer en ese enfrentamiento, sino el enfrentamiento mismo, que es lo que realmente vale. En ese enfrentamiento está la fe, su fe. Por eso, siguiendo a Kierkegaard se afirma, es grande ese sujeto por su fe, al enfrentarse él mismo a su destino, por lo que, si triunfa o cae, lo hace por sí mismo; y así, por enfrentarse a su destino, triunfa o cae por obra del destino, es decir, de su destino. *“...así, la personalidad más rica no es nada antes de haberse elegido a sí misma y la personalidad más pobre que pueda imaginarse lo es todo cuando se ha elegido a sí misma; pues la grandeza no consiste en esto o aquello, sino que se encuentra en el hecho de ser uno mismo, y todo hombre puede serlo, si lo quiere”*³⁸.

La pregunta que hacemos es, ¿cabe la angustia dentro de este enfrentamiento? Sí, así es. Luego, ¿cómo se presenta? Pensamos que es en la relación individuo-enfrentamiento-destino. El enfrentamiento es la base de esa relación entre ambos. Es cuando el sujeto se individualiza y empieza a existir como tal; es entonces cuando se inicia, se presenta la angustia. Sólo que en esta relación, el sujeto que se anima a individualizarse debe tener cuidado de no tomar el enfrentamiento devotamente, como si fuera una misión casi religiosa, buscando con ese enfrentamiento la salvación del pecado y/o la reconciliación con algo o con alguien, ya que si así fuera, la relación tendría un trasfondo de ambigüedad. O dicho con mayor propiedad, el fundamento de la relación entre el individuo y su destino ya no sería el enfrentamiento en sí, sino la ambigüedad entre la salvación del pecado o la reconciliación. Y, ¿por qué no buscar la salvación ni la reconciliación en esa relación, haciendo a un lado el enfrentamiento en sí? Porque debe quedar claro, creemos que con el enfrentamiento del sujeto con su destino se busca la individualidad de ese sujeto, lo que no implica de ninguna manera la salvación de nada ni la reconciliación con algo o con alguien, dado que en realidad apenas empezarían las verdaderas exigencias del individuo. Además, si el individuo buscare su salvación en este enfrentamiento, el enfrentamiento ya no vale por sí mismo sino sólo como un medio para alcanzar otro cosa. Y además, si se busca la salvación, se busca incluso, más que esta última, la liberación de la culpa. Y aún más, cuando se tiene sentimiento de culpa viene ésta necesariamente aparejada al arrepentimiento.

³⁸ Cit. por Eusebi Colomer en: “O Esto o Aquello” (S. Kierkegaard), Opus cit. p. 21

Y así, cuando se libera el sujeto de la culpa, de su culpa, entonces ya no hay angustia, se libera de la angustia, pero queda ahora en su lugar el arrepentimiento. Esto no es válido. El sujeto se engaña a sí mismo, siendo esto último también angustioso. Luego, ¿de qué se libera, de qué se salva? En cuanto a la reconciliación como base de la relación, también se utiliza al enfrentamiento como vehículo para alcanzarle, por lo que ya no es el enfrentamiento lo que vale, sino lo que se busca, que en este caso es la reconciliación. Pero se busca la reconciliación con alguien a quien se perdió. Luego, existe también la culpa y el arrepentimiento. De esta forma vemos que sucede entonces lo mismo que con la salvación.

Por ello, sostenemos que es angustioso el mismo enfrentamiento, ya sea porque se lleve a cabo por enfrentarse al destino, o porque se busca la liberación de la culpa o la reconciliación. Aún más, si se buscare la liberación de la culpa con ese enfrentamiento, éste sería doblemente angustioso, dado que la misma culpa es ya angustiosa. ¿Por qué esto último? Porque la culpa es un estado que se extiende y que abarca todo lo que descansa sobre la existencia. Por ello, y porque todo gira sobre la existencia, y la culpa abraza a la misma existencia, entonces la culpa gira y abraza todo aquello que se relaciona con la existencia. De ahí el sentido profundo tanto de la existencia como de la culpa que se cierne sobre esta última. También por ello, nadie puede comprender cabalmente, en su totalidad, el sentido de la existencia y de que sienta culpa de no comprender ese sentido de la existencia. Esta es la culpa que quiere liberar el sujeto cuando lleva a cabo el enfrentamiento con su destino, que sabemos ahora, es la liberación de la culpa cuando le sea posible -como individuo- comprender la existencia, su existencia.

Ahora, si estamos diciendo que el sujeto siente y tiene culpa por no comprender su existencia, y de que el enfrentamiento es con el deseo de liberarse de algo -que ahora sabemos que ese “algo” es la culpa-, entonces ¿qué significa esa liberación? Kierkegaard afirma que lo contrario de la libertad es la culpa³⁹; luego, siguiendo a este pensador, lo contrario de la culpa es la libertad. Así, la liberación del sujeto por medio del enfrentamiento con su destino es la liberación de la culpa; y, además, al darse la liberación de la culpa, se da entonces la libertad de la culpa, o en otras palabras, si no hay libertad entonces hay culpa. Y al haber libertad en el individuo y no culpa, entonces ya no teme a su destino. Y no teme a su destino dado que ya se ha enfrentado a él y volverá a hacerlo cuantas veces sea necesario. Pero obviamente, de esto se percató el individuo cuando se volvió hacia su interior y descubrió que su libertad estaba empañada por la culpa, su culpa. Luego, para ser libre

³⁹ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 107

tiene necesariamente que liberarse de su culpa, por lo que el enfrentamiento puede darse incluso en varias etapas, primero con su destino, luego con su culpa, y aún más, consigo mismo, ¿para qué? Para obtener su libertad. Observamos así que en esto radica el enfrentamiento del que quiere ser individuo..., en no temerle a su destino ni a sí mismo. ¿Esto es fácil y común? ¡Por supuesto que no! Se necesita mucho valor y mucha entereza. Por ello, en este sentido podemos decir que el enfrentamiento es la autotranscendencia humana, expresión que describe el hecho de que en todo momento el ser apunta, por encima de sí mismo, hacia algo que no es él mismo, hacia algo o hacia un sentido que hay que cumplir, o incluso, hacia otro ser humano, a cuyo encuentro se dirige uno con verdadero amor⁴⁰.

Aunque debemos decir que la libertad ya alcanzada no significa que se es libre para ser el dueño del mundo y para conquistarlo, sino que para el individuo existente -es decir, que comprende su existencia- la libertad viene a significar principalmente que se percate el individuo de que es libre, libre de la culpa, libre del miedo a su destino, libre de su temor a ser libre, pero, sobre todo, de que sea consciente de que existe la libertad y de que puede darse hoy y siempre. ¿Se puede decir entonces que la libertad es riesgosa y peligrosa cuando se le confunde? Sí, así es. ¿Por qué? Porque existe una especie de remolino que hace difícil encontrar el equilibrio adecuado; ese remolino es la angustia que aflora, surge justo en el momento de la liberación de lo finito, es decir, que coincide con la libertad. Es debido a esto que la libertad siente angustia frente a sí misma, frente a su determinación y desprendimiento de eso finito. No puede detenerse y corre el peligro de encerrarse a ciegas en eso que es finito. Como consecuencia, pierde su horizonte, se ata y deja de ser libre⁴¹. ¿Si esto sucede con la libertad misma, que no sucederá con el sujeto?

Sin embargo, podemos observar que en lo anterior se corre el riesgo de confundirse, pues no es extraño que el individuo crea ser libre cuando solamente ha logrado ser fuerte. Es decir, se confunde a la fuerza con la libertad. Cree que siendo fuerte se es libre. ¿Cómo y por qué opera esta confusión? Creemos que es porque el individuo, al principio, se siente culpable de no ser libre y sólo le preocupa ser esto último. Por lo tanto, como en este momento la libertad es sólo una posibilidad y la culpa una realidad, entonces, la realidad pone a la posibilidad como lo posible, es decir, la culpa pone a la libertad como lo posible. Pero a su vez, percibimos que también la libertad como posibilidad pone a la culpa como la realidad. Es decir, lo que es real y está presente es la

⁴⁰ Viktor E. Frankl. Opus cit. p. 17

⁴¹ E. Coreth y otros. La Filosofía del siglo XIX, en "La filosofía de la existencia de Sören Kierkegaard" Barcelona, Ed. Herder. 1987 p. 132

culpa y no así la libertad. De esta manera el individuo se siente culpable de no ser libre. Por lo tanto, la libertad como posibilidad pone continuamente a la culpa de manera real y la pone por sí misma y no por otro medio.

¿En dónde podemos encontrar a la angustia? La angustia se presenta en toda esta relación, en donde la misma libertad teme a la culpa cuando la pone por sí misma; teme ser culpable y a reconocerse como tal. Y cuando está presente la culpa de modo tal, es cuando la libertad se torna en arrepentimiento por el hecho de ser culpable.

Concluimos en este sentido: la relación que se establece entre la libertad y la culpa es de angustia, porque la culpa siempre está más presente que la libertad, e incluso, cuando está la culpa no hay libertad sino arrepentimiento. La libertad es sólo una posibilidad que, para dejar de serlo y concretizarse, el individuo necesita enfrentarse con su destino y despojarse de la culpa.

Nos preguntamos así, ¿qué necesita el individuo para lograr poner en el sitio de la culpa a la libertad? Pensamos que siendo la libertad sólo una posibilidad, significa ello que la culpa es lo real como ya se ha dicho; y cuando el individuo se percató de un modo consciente de lo anterior, es cuando más profundamente se descubre la necesidad de la relación individuo-enfrentamiento-destino, lo que hace que el individuo sea también consciente de que es un individuo con necesidad de enfrentarse a su destino, dado que la naturaleza real del ser humano como individuo, depende de manera exclusiva de esa relación hombre-destino. Pero, ¿qué es lo que dice un pensador como Kierkegaard al respecto? Con su visión teológica Kierkegaard argumenta: la relación individuo-destino resulta ser la relación individuo-Dios (e incluso, se estaría hablando ya del pecado). Podemos así hablar de que el individuo se ubica en una frustración existencial, es decir, bajo un abismal complejo por la falta de sentido de las cosas y de los hechos, acompañado a su vez de un sentimiento de vacío..., de vacío existencial⁴², e incluso teológico según Kierkegaard.

Puesta la culpa entonces, no como posibilidad sino como una realidad, entra en una nueva relación de la cual surge la distinción entre la realidad (injustificada como creencia) y la fe. Vemos que la nueva relación que se establece entonces es entre la culpa y la angustia misma. Así, la realidad (injustificada como creencia) puesta a su vez por la culpa, va a ser negada por la angustia que produce en el individuo. Es decir, la misma angustia producida en el individuo por la culpa que fue

⁴² Viktor E. Frankl. Opus cit. p. 9

puesta en lugar de la libertad, va a negar a esa culpa y con ella a su realidad injustificada como creencia. En otras palabras, siendo la culpa algo real, lo que produce necesariamente es también real, pero es una realidad injustificada porque no tiene una razón justa para existir; sin embargo, el sujeto al poner a la culpa en lugar de la libertad, cree falsamente en que esa realidad de la culpa es más poderosa que la misma libertad que desea; por lo que, al darse cuenta de que quiere ser libre se da cuenta también de que la culpa que está en lugar de la libertad que anhela, no deja surgir a esta última. Creyendo en esto último, es cuando se presenta la angustia como el estado que aprisiona al individuo, cuando, aun sin quererlo, se establece la relación culpa-angustia, en la cual solamente uno de esos dos elementos de la nueva relación tiene que prevalecer. Y por supuesto, uno de esos elementos tiene que negar al otro, debiendo ser en este caso la angustia a la culpa y a su realidad injustificada.

Obviamente, una vez que es puesta la culpa, necesariamente trae en sí su consecuencia, a saber, una injustificada creencia de que la culpa debe prevalecer sobre la libertad, siendo por tanto la realidad de la culpa, la misma consecuencia extraña a la libertad. Es entonces, precisamente, cuando el individuo, molesto y culpable de esa prevalencia de una sobre la otra, estará en presencia de la angustia. Esta consecuencia extraña a la libertad es tan evidente en el individuo que, al anunciarse necesariamente atraerá a la angustia de una modo inevitable, iniciándose la relación culpa-angustia de que ya hemos hablado. Sólo que ahora se habla de que la angustia se vislumbra como el nuevo estado en y del individuo, pero hasta ahora, sólo como posibilidad. Por ello, este posible nuevo estado, va a buscar eliminar no sólo a la culpa, sino a toda su realidad, e incluso, a su realidad injustificada.

La duda que se presenta es: ¿por qué la angustia se vislumbra como el nuevo estado, como la posibilidad del nuevo estado? Porque -como afirma Kierkegaard- el estado significa siempre la última aproximación psicológica al estado siguiente. Así, la angustia está en su lugar, esperando como la posibilidad de ser el nuevo estado en el individuo⁴³. Sólo que la culpa no es posibilidad sino que es real, siendo así también su realidad injustificada. Y cuando el individuo se angustia, es porque se volvió plenamente consciente de aquello. Y cuando el individuo se vuelve consciente de la culpa y por ello se angustia, entonces hace su aparición de manera inevitable y concatenada el arrepentimiento, alejándose más y más la libertad. Lo desesperante del asunto es que siempre que haya culpa habrá arrepentimiento, y cuando haya este último, no habrá libertad, dado que la

⁴³ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 114

libertad no sigue a la culpa, y sí en cambio, la culpa siempre es seguida por el arrepentimiento; cada que surge y crece la culpa, surge y asciende en esa proporción el arrepentimiento, dado que la que tiende a negar a la culpa es la angustia y a destruirla la libertad, pero el arrepentimiento no tiende a abolirla ya que se aboliría a sí mismo. En cambio, la culpa crece y el arrepentimiento le sigue paso a paso en sus consecuencias, ya que están íntimamente relacionados, sólo que la culpa siempre va primero y el arrepentimiento después. Esto último es esencial en la angustia como el nuevo estado en el individuo.

Nos preguntamos entonces, ¿cuáles son las consecuencias de que se habla respecto de la culpa que producen el arrepentimiento? Como líneas arriba hemos mencionado, sería la propia fuerza del individuo que, confundido cree que es la libertad; otra sería la ira que le produce la misma fuerza. Y en tanto que el individuo es más consciente de que su fuerza no le hace libre y se ocasiona con ello la ira, se siente culpable; el arrepentimiento será tan profundo como su misma fuerza e ira juntas. Nuevamente se siente culpable de ello y se coloca en el estado de la angustia. Se arrepiente pero la angustia crece, ya que el individuo se percató de que por muy grande que sea su arrepentimiento, éste no le produce la libertad, dado que mientras más grande sea su arrepentimiento, mayor aún será su culpa que le produce a este último. Y, como en la medida en que se arrepiente crece en mayor proporción su culpa, al no poder despojarse de ésta, entonces automáticamente crece su ira. Al crecer la ira viene la angustia y absorbe al arrepentimiento, y es entonces cuando la angustia es la encargada de negar a la culpa, cosa que el arrepentimiento no puede hacer.

Cabe percatarnos de algo: al crecer la culpa crece la angustia que haya de negarla. ¿Qué hacer ante este aparente círculo vicioso? Siguiendo a Kierkegaard pensamos lo siguiente: el individuo debe armarse caballero para poder salvarse. ¿Cómo armarse y salvarse de qué? Armarse caballero con la fe y ser caballero de la fe, para salvarse de la culpa y de sus consecuencias, del arrepentimiento y, asimismo, de la propia angustia, aunque a esta última no se le elimine por completo. Así, la fe puede salvarle de la creencia de considerar a la angustia como una nueva culpa, es decir, de estar ahora angustiado y no tanto arrepentido. Tiene ahora culpa de estar angustiado y como consecuencia de ello, está angustiado por ser culpable. El arrepentirse de ambas cosas no salva al individuo. Lo que hace es encerrarlo aún más en su prisión de la negación de la libertad. La fe, por tanto, es la posibilidad de no angustiarse ante la angustia e incluso, de eliminarse uno mismo del estado de la angustia. Así, adelantando un poco, se puede afirmar que la angustia y la

desesperación aislan. Nunca está el hombre más solo que cuando se angustia. La angustia y la desesperación se manifiestan así en su función positiva como camino hacia la fe⁴⁴.

Pero en este punto hay que aclarar lo siguiente. A saber, la fe no se relaciona precisamente con lo bueno o con lo malo, sino más bien con lo imposible a la razón (en Kierkegaard), es decir, el absurdo. Luego, no tiene que ver necesariamente con la ética, pues es esta última la que tiene que ver con la culpa y el arrepentimiento. Por ello, el individuo que se percata de su culpa y que luego se arrepiente, actúa más apegado a la eticidad que a la religiosidad y, siendo que la ética no exige sino la más alta idealidad de lo que es el bien, entonces, cuando no lo alcanza el individuo y se queda en la culpa, como consecuencia de ello se arrepiente, únicamente se arrepiente. El problema es que la ética no puede contentarse con el arrepentimiento como respuesta.

Kierkegaard en este aspecto nos hace una observación. Lo grave de todo lo anterior, es que el individuo vive en la culpa y por ello vive en la angustia, pero siendo esta última la angustia del mal, a diferencia de la angustia del bien⁴⁵. ¿Por qué? Creemos que es porque cuando el individuo está viviendo en la culpa y concatenadamente en el arrepentimiento, y se angustia por ello, sabiendo que vivir en la culpa y arrepentirse no es lo indicado, entonces, se angustia de lo que sabe está mal. Luego, el individuo vive en la angustia del mal. Y sabe que vive en la angustia del mal porque quisiera dejar de vivir en la culpa y dejar de arrepentirse. En otras palabras, ese individuo quisiera dejar atrás todo lo anterior para poder ser libre, pero no podrá hacerlo nunca mientras viva en la culpa y en el arrepentimiento y les sirva. En esto radica la angustia del mal. En cambio, para Kierkegaard, la angustia del bien se presenta cuando el individuo consciente de todo lo anterior y de lo que significa vivir en la culpa, de arrastrar siempre consigo al arrepentimiento, de vivir plenamente en la angustia, no quiera, no desee salir de este último estado porque le produce satisfacción y el dejarlo angustia. Entonces, ese individuo se coloca conscientemente en lo demoniaco según Kierkegaard. Esto último significa que ese individuo se angustia también, pero no por vivir en ese estado, sino porque no quiere dejarlo. En otras palabras, se angustia sí, pero ahora del bien, es decir, de no querer dejar tal estado de angustia. Así, como sostiene Kierkegaard, lo demoniaco es una relación forzosa con el bien, mientras que la servidumbre es una relación forzosa con el mal⁴⁶.

⁴⁴ Eusebi colomer. Opus cit. p. 74

⁴⁵ Sóren Kierkegaard. Opus cit. p. 118

⁴⁶ Idem.

Obviamente, nos percatamos que no se puede hablar de un estado de inocencia en el individuo que se angustia del bien, sino que se debe hablar de lo demoniaco. Pero, ¿por qué se pone tanta énfasis en lo demoniaco? Porque lo demoniaco resulta ser otro posible estado en el individuo, y, cuando deja la posibilidad a un lado para dar paso a la realidad, entonces lo demoniaco -como estado real y concreto que ya es- deja surgir continuamente a la culpa y al arrepentimiento, los alimenta en el individuo que, consciente de ello, no quiere salir de ese estado, sino antes bien permanecer en él. Esto es opuesto a la inocencia. O en otras palabras, lo demoniaco es la negación de la inocencia y viceversa, la inocencia es una posibilidad opuesta a lo demoniaco, pero, puesta por el salto cualitativo del estadio estético al ético.

Y como ya se ha sostenido, lo demoniaco es la angustia del bien. Luego, en tal estado no está puesta la libertad como tal, ni siquiera como posibilidad, sino que en su lugar está puesta la esclavitud (en lo demoniaco). La libertad entonces está puesta como la esclavitud, y siendo ambas cosas tan contradictorias, entonces, en el estado demoniaco debe prevalecer una de ellas. No es difícil saber cuál de ellas es la que se pierde en esta nueva relación que surge en el estado demoniaco, a saber, la relación esclavitud-libertad. Luego, si la posibilidad de la libertad no se da, menos aun la libertad misma, ya que se pone en su lugar a la esclavitud, y no precisamente como posibilidad sino como realidad. Así, como sostiene Kierkegaard, lo demoniaco es lo determinante para la esclavitud; en cambio, lo determinante para la libertad es la inocencia. *“En la inocencia no estaba puesta la libertad como libertad; su posibilidad era, en la individualidad, angustia. En lo demoniaco está la relación invertida La libertad está puesta como esclavitud, pues está perdida la libertad.”*⁴⁷. Y si conscientemente el individuo pone y se coloca en la esclavitud, entonces se angustia del bien que consistiría en dejar este estado de la esclavitud. Como consecuencia de ello, la libertad yace en el fondo del individuo, sumergida por la esclavitud. Por supuesto, todo esto es angustioso. La angustia se presenta en el mismo instante en que el individuo se coloca en la esclavitud y de que sabe que existe la libertad. Está ahí, presente en la relación esclavitud-libertad.

Pero, ¿por qué lo demoniaco tiene que ver con la esclavitud? Creemos que es porque lo demoniaco quiere encerrarse en esa esclavitud y no salir de ahí. Sería contradictorio que lo demoniaco quisiera salir de la esclavitud, pues esto significaría que quiere ser libre y le estaría dando la posibilidad a la libertad de ser puesta, pero ya se vio que no es así. Por ello, lo demoniaco quiere estar encerrado en la esclavitud. Lo demoniaco existe en la esclavitud y la esclavitud existe por lo demoniaco. Y en

⁴⁷ Ibidem. p. 122

este contacto de lo demoniaco con la esclavitud se presenta la angustia. ¿Por qué esto último? Pensamos que es porque lo demoniaco resulta ser a la vez que lo reservado en el interior del individuo, también lo revelado aunque de manera involuntaria. Lo reservado significa que el individuo no desea que su interioridad demoniaca salga a la luz, por lo que lo mantiene callado, en silencio. Lo revelado implica que, de manera involuntaria, contra su propia voluntad, el individuo deja ver su postración ante la esclavitud.

Y es precisamente en este punto, cuando el individuo parece traicionarse a sí mismo, a su interioridad demoniaca y a su esclavitud, dando oportunidad a la libertad de aparecer. Sin duda alguna, esto también es angustioso, sólo que es la angustia del bien. En otras palabras, lo demoniaco es lo reservado y lo revelado involuntariamente, por lo que resulta ser lo demoniaco la angustia del bien, de la posibilidad de ser libre. ¡Vaya angustia tan terrible! Es verdaderamente angustioso que el individuo demoniaco se encierre a sí mismo en su esclavitud; el individuo es esclavo de sí mismo, es prisionero de sí mismo. Aún más, la esclavitud que lo encierra es prisionera de sí misma. Este es uno de los sentidos más profundos de la existencia que señala Kierkegaard. Verdaderamente angustioso. Y sin embargo, cabe decir lo siguiente: únicamente la actitud del individuo y el talante le permiten dar testimonio de algo de lo que sólo él es capaz de hacer, a saber, de transformar y remodelar el sufrimiento a nivel humano, pero..., para convertirlo en un servicio⁴⁸. ¿De quién? Del mismo individuo y de todo aquel al que pueda ayudar.

Pero hay que resaltar que en este pensador, lo demoniaco es un estado que surge súbitamente en el individuo en relación de éste con el tiempo. Es decir, cuando el individuo reflexiona sobre su angustia del bien, sobre lo demoniaco y la esclavitud en que está sumergido, y todo lo anterior es lo reservado para sí, entonces, súbitamente, como el golpe de un martillo, le viene a la mente el reflexionar sobre el tiempo en que estará sumergido en ese estado y, cuando también de manera súbita, reflexiona sobre su contenido. ¿Cuánto tiempo querrá estar el individuo sumergido en lo demoniaco? ¿Cuánto podrá estarlo? ¿En qué tiempo tendrá que dejarlo? ¿Siempre le estará reservado y, sin poder evitarlo, revelado? Súbitamente le golpean estas inquietantes interrogantes, por lo que lo súbito viene a ser un predicado más de lo demoniaco y otro aspecto de la angustia del bien.

⁴⁸ Viktor E. Frankl. Opus cit. p. 34

Pero vemos que lo anterior implica lo siguiente. Si lo demoníaco se manifiesta mediante la reserva y ésta significa lo oculto, lo callado a los demás; y si lo súbito se refiere al tiempo en que reflexiona el individuo en cuanto a su estado demoníaco; y aún más, si el tiempo es la continuidad, entonces, como resultado de todo ello, resulta ser que lo súbito es un movimiento de avance de lo demoníaco y de la angustia del bien. Lo interesante que observamos de lo anterior es que lo súbito, al resultar ser un movimiento de avance, lo hace sí, pero de una manera reservada (propio de lo demoníaco), y el movimiento de avance reservado consiste en que el individuo se conduce de manera negativa con el resto de la humanidad y con la vida humana. ¿Cómo es esto? Cerrándose de manera continua y cada vez más fuerte a la comunicación y a la convivencia con los demás individuos.

Sin embargo, encontramos aquí una gran contradicción, a saber, este continuo cerrarse del individuo resulta ser una manifestación de la continuidad; pero, lo continuo no es lo súbito, sino que lo súbito es por el contrario, la negación de la continuidad. ¿Por qué es así? Porque lo súbito, en cuanto al tiempo, viene siendo lo que se da de golpe en el individuo, en cambio, la continuidad resulta ser en cuanto al tiempo, lo precedente y lo subsecuente a la vez.

De esta manera llega la continuidad en el individuo y viene a significar una manifestación de la salvación del individuo, en cuanto que existe algo que en ese momento la libertad no puede penetrar ni traspasar, pero que necesariamente tiene que hacerlo. ¿Qué es ese algo? Vemos que ese algo resulta ser la esclavitud en la que se colocó el individuo demoníaco; así aparece la esclavitud en el individuo, súbitamente, y por ello, lo súbito tiene un movimiento de avance, avance de la esclavitud, avance de la angustia del bien en esa esclavitud. Pero, con la continuidad lo súbito se debilita, es decir, cuando el individuo entra en comunicación con los demás se da la continuidad, y entonces, se empieza a angustiar, pero ahora con la angustia del mal al considerar que con esa relación de él con los demás individuos le hará salir de la esclavitud y de lo demoníaco para entrar a la libertad de la culpa y del arrepentimiento. Como consecuencia de ello, la continuidad corresponde a la angustia del mal; por ende, lo súbito resulta ser la debilidad del individuo frente a la continuidad. O en otras palabras, en la angustia del mal lo súbito es la manifestación de la debilidad del individuo.

Visto desde este punto de vista, según Kierkegaard, lo demoníaco viene a ser lo vacío y lo aburrido. Es decir, el contenido de lo demoníaco y la esclavitud es lo vacío y lo aburrido. ¡Y esto es sumamente contradictorio y angustioso...! Nos preguntamos: ¿Cómo es que el individuo quiere

permanecer en lo vacío y en lo aburrido?! ¡No es posible! Resulta absurdo decir entonces que también en lo demoníaco existe algo de continuidad que elimina a la subitanidad, a saber, la continuidad de lo vacío y de lo aburrido, o como diría el propio Kierkegaard, “*A lo súbito le corresponde también una especie de continuidad, la inmortalidad del aburrimiento, una continuidad en la nada*”⁴⁹.

Psicológicamente hablando, entonces, lo demoníaco y su esclavitud es un estado en el individuo. Éticamente es lo negativo, dado que en ese estado surge la compasión que siente el individuo por sí mismo, cuando quiere ser libre y no puede, o cuando no lo quiere pero tampoco puede mantenerse por completo en lo demoníaco. La esclavitud es siempre más profunda que la libertad. Por ello, se presenta también el estado psicológico de la compasión en el individuo que es esclavo. Esto en verdad es grave, dado que el individuo se coloca voluntariamente en ese nuevo estado y se sumerge, se protege y se cultiva en él, de lo que resulta que la actitud de ese individuo se convierte en egoísmo puro, siendo que ese egoísmo crece en el seno de la misma compasión voluntaria del sujeto. Obviamente, lejos de beneficiar esa compasión, se vuelve un gran obstáculo por el propio egoísmo. ¿Por qué es así? Porque el sujeto autocompasivo o que se compadece a sí mismo, se vale de ella para no reflexionar sobre el problema de la autenticidad y la libertad. Para eso sirve la compasión, para olvidarse de lo verdadero y de lo verdaderamente importante. Debido a esto último, Kierkegaard -como creyó que a él le sucedió- le diría y pediría a ese sujeto que tuviera el valor de prescindir del consuelo y la seguridad que dan el seguir los caminos comunes y corrientes de la vida, con la finalidad de poder servir a los fines positivos de la providencia..., las órdenes son ahora, “*Ve más allá*”⁵⁰. Así, Kierkegaard denuncia el vacío que está oculto bajo la existencia ordinaria, denuncia que echa por tierra todas las ideas que sólo fueron recibidas así como todos los conformismos⁵¹, ideas que deben ser creadas (y no recibidas) en la mente del individuo, por él mismo y poder así liberarse de las ataduras de esos conformismos.

Situación diferente del individuo que padece, ya que este último es capaz de comprender la verdadera causa por la que padece. Lo importante de esto es que ese individuo que es capaz de comprender la verdadera causa por la que padece, con ello, hace que la vida la parezca de nuevo plena de sentido; aún más, él mismo se inmuniza contra el conformismo y el totalitarismo que son

⁴⁹ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 131

⁵⁰ James Collins. Opus cit. p. 25

⁵¹ Sartre y otros. Opus cit. p. 13

ambas secuelas graves del vacío existencial⁵². Es decir, está bien consciente de su causa y por ello la comprende en su sentido estricto y lucha por esa causa buscando una explicación de la misma, el por qué de esa situación que padece; que comprende y que busca una explicación él mismo individuo, haciendo a un lado para ello, la cobardía que lo sumiría en el llanto compasivo y en la flaqueza de espíritu. Sólo entonces es cuando la compasión podría tener un sentido, cuando el que compadece es el mismo que padece y que comprende cabalmente la causa por la que padece y siente compasión por estar sumido en ese estado y trata de salirse de él. Tiene que cumplir con ello el individuo. Así, la posibilidad de cumplir ese sentido es en cada caso única, por lo que la personalidad tiene que realizarse también singular⁵³; es decir, por el individuo que padece y por nadie más..., nadie puede hacerlo por otro, ya que la compasión se convertiría entonces en una verdadera lástima hacia el individuo. Kierkegaard diría que esa causa de padecimiento se debe transfigurar en una causa de fortificación, causa que se exige a sí misma ser causa de la nueva causa; es una obligación y necesidad casi religiosas de la existencia, a saber, la causa de la libertad.

Nos preguntamos así, ¿cuál es el contenido de lo anterior? Pensamos que la causa por la que padece el individuo y de lo cual se compadece es la causa de la libertad. Por eso padece tanto el individuo, porque queriendo ser libre no puede serlo, o porque pudiendo serlo no quiere. Pero cuando padece esta causa que es la libertad, es una libertad específicamente por algo; luego, ese algo de la libertad, el contenido de esta libertad es despojarse tanto de la superstición como de la incredulidad, hijas ambas de la esclavitud que lo encierra y que no le deja ser libre. En otras palabras, el despojarse tanto de la superstición como de la incredulidad, significa que se alcanza el contenido de la misma, luego, el contenido de esa libertad es la verdad. Esto es porque la verdad siempre representa lo contrario a la superstición y a la incredulidad. Si el individuo realmente desea ser libre es porque también desea producir la verdad. Es decir, al ser la verdad el acto de la libertad, y al ser la libertad la productora de aquélla, entonces el individuo que es libre produce el acto de la verdad, y al producir la verdad, necesariamente crea su libertad y es libre. Libre de la superstición y de la incredulidad; libre y por lo tanto no esclavo. Por eso expresa Sören Kierkegaard que: *“la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando”*⁵⁴.

Pero, ¿cómo produce el individuo la verdad actuando? Cuando reflexiona. Y cuando lo hace se da el esquema de la intimidad. ¿Por qué? Porque la intimidad resulta ser un entender y comprender el

⁵² Viktor E. Frankl. Opus cit. p. 32

⁵³ Ibidem. p. 33.

⁵⁴ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 136

contenido de esa reflexión; porque la libertad es íntima; porque la verdad como acto de la libertad es también íntima. En pocas palabras, la intimidad es subjetiva, propia del individuo que la produce y que, incluso, la llega a padecer. Y es subjetiva porque es el mismo individuo quien la ha de entender y no otros, dado que él es quien la produce y está obligado por tanto a entender lo que produce. Pero no pensemos que sólo es un “entender” el contenido de la reflexión y la verdad y la libertad, no. Es un entender ese mismo “entender”, puesto que, por ejemplo: una cosa es entender el contenido de la libertad y otra muy diferente cómo es esa libertad para el individuo. cómo apunta para éste. En la verdad, una cosa es entender la verdad que se produce y se expresa y otra, que el individuo se entiende en ese contenido. Es decir, no sólo es entender lo que es la libertad o la verdad, sino verse, ubicarse el individuo en ambas. Eso significa la intimidad y el entender esa intimidad.

Pero la intimidad no se agota es ese “entender”, no. La intimidad viene a ser, por ser “intimidad”, un acto del individuo y sobre del mismo; y cuando éste lleva a cabo ese acto, entonces, el individuo toma conciencia de sí mismo, es decir, toma conciencia del yo. Esto hace que el individuo que toma conciencia del yo, sea un sujeto que aprendió y no olvidó cómo ser un individuo, un único, pues de otra forma, sería un sujeto pragmático, es decir, un sujeto encajado, estereotipado, en fin, un sujeto que se ha olvidado ya de cómo ser un individuo⁵⁵.

De lo que resulta que, cuando no hay la intimidad, como consecuencia, no hay un acto de la misma, o sea, no existe una conciencia del individuo sobre sí mismo, sobre el “yo”. Y al no haber una conciencia del yo, por ende, no hay reflexión, no hay libertad ni verdad, y sí hay en cambio, la esclavitud, en otras palabras lo demoníaco. Observamos así que nuevamente se presenta la angustia cuando el individuo exterioriza la adquisición de lo demoníaco con la falta de la intimidad y todo lo que ella implica. Pero esto no significa que no deba presentarse la angustia, al contrario..., ¡debe presentarse la angustia! Pero no la angustia de la adquisición de la falta de intimidad, no; sino la angustia de la posibilidad de la libertad y de la verdad. Por ello, la intimidad es muy necesaria, dado que, cuando con ella se da la conciencia del yo, entonces el individuo siente esa conciencia como realmente suya, como algo que le es muy propio y que por ello le pertenece. Pero lo que también le pertenece al individuo es darse cuenta de la existencia y de la dificultad que implica la misma, del interés infinito que debe poner en la misma quien desee existir; en otras palabras, la

⁵⁵ Marjorie Grene, El Sentimiento Trágico de la Existencia. Madrid, Ed. Aguilar. 1952. p. 58

pertenencia de la existencia otorga pensamiento, tiempo y espacio al pensador que existe⁵⁶ y que existe porque piensa y piensa debido a que existe. Y así, el existente es, pues, un hombre que, en lugar de perderse en inútiles especulaciones, toma a su cargo de manera consciente lo único que le importa, es decir, su propia existencia⁵⁷.

Así, cuando el individuo se identifica con lo que le pertenece y le considera como realmente suyo, entonces surge el sentimiento en el sentido de propiedad. Es una relación muy “íntima” entre la conciencia del yo y el sentimiento de la propiedad de ese yo. Luego, de esta relación surge el espíritu como unidad de la conciencia del yo con el sentimiento del yo, en esta relación que es educativa. Así, esa relación entre la conciencia del yo y el sentimiento de propiedad tiene una dirección, un sentido. Sí, pero ese sentido no sólo debe buscarse sino encontrarse, y en esa búsqueda le guía la conciencia al individuo; esa conciencia significa la capacidad de rastrear el sentido único y singular que se encuentra oculto en cada situación del individuo⁵⁸. Pero el espíritu del individuo perece ante la falta de intimidad; es, por decirlo así, algo que puede darse o no, y, esto último es un absurdo. Luego, al haber intimidad surge el espíritu. Al no haberla, el espíritu no desaparece, sino que está en lo profundo de la esclavitud, no siendo libre.

Esta es la angustia que se presenta y que debe estar presente en el individuo. A saber, la angustia de la posibilidad. ¿De qué? De la posibilidad de la libertad, de la verdad, de la intimidad, de la reflexión, de la existencia misma del yo. Significa entonces trascender la universalidad en beneficio de la individualidad, pues de otra manera, el unirse o fundarse uno mismo en lo universal, sea el estado o el pensamiento universal, implica el rechazo a la responsabilidad personal y a la existencia auténtica⁵⁹.

Así, el individuo que se ha angustiado de la posibilidad de todo ello, ha aprendido lo que verdaderamente debe aprender, lo más alto, lo máspreciado. Es decir, quien ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender, angustiarse en la posibilidad de la libertad y en la negación de la esclavitud. Angustiarse en la posibilidad de la intimidad y salirse de lo demoniaco. Y cuando se angustie en la posibilidad de la libertad y la

⁵⁶ F. Canals Vidal. Textos de los Grandes Filósofos. Edad Contemporánea. “Kierkegaard”. Barcelona, Ed. Herder. 1990 p. 34

⁵⁷ Eusebi Colomer. Opus cit. p. 53

⁵⁸ Viktor E. Frankl. Opus cit. p. 31

⁵⁹ Frederick Copleston. Opus cit.. Vol. VII p. 263

intimidad, entonces podrá descubrir cualquier falacia en la verdad objetiva. en la verdad de los demás, y por tanto, erradicar esas cosas finitas para él. Y así, puede deducirse que, en la mayor medida en que se angustie el individuo, será mayor como espíritu.

Como puede verse entonces, esta angustia que sí debe presentarse es necesaria y educativa para el individuo que así se angustia. Sin embargo, por lógica, el individuo que es educado por esta angustia es al mismo tiempo educado por la posibilidad de que se dé esa angustia y con ella la posibilidad de la libertad. Lo relevante de esta educación es que el individuo es educado sí, pero con arreglo a su infinitud. Infinitud que pone al descubierto las cosas finitas de que debe despojarse. Pero cabe advertir que, es educativa tal angustia solamente cuando va unida de la fe. Es decir, el individuo debe tener fe y unirla a la posibilidad.

Así, esta última será la indicada para descubrir y poner de manifiesto a las cosas finitas y, entonces, se está hablando de la finitud, obligando con ello al individuo a vencerlas, y por tanto, a despojarse de ellas, pero siempre con la ayuda de la fe; fe que fue puesta con anticipación por la infinitud del individuo. Por ello, la fe resulta ser -como argumenta Kierkegaard- la certeza interior que anticipa la infinitud.

Pero en este tránsito de la finitud a la infinitud, el individuo mismo, como siempre ha estado inmerso en la infinitud, puede acaso engañarse y por lo tanto a la posibilidad, lo que trae como consecuencia que, si afirmara que tiene fe, ésta resultará incierta, falsa, débil, al igual que su infinitud. Todo ello por causa de su finitud. Pero, ¿qué significa engañar? *“Significa que no se debe empezar directamente con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión de otro hombre como buena”*⁶⁰. Esto es lo penoso para el individuo, que acepte algo ajeno como bueno y quiera adoptarlo para él. Por supuesto que también hay angustia, pero ahora ésta es una especie de empleada servil, sin voluntad, dispuesta a conducir a lo finito a donde quiera. Debe ser lo contrario. Debe la angustia educar en la fe al individuo; penetrará en el interior de éste y revisará y registrará todo lo que es finito e infinito; expulsará entonces lo primero en la medida que sea necesaria. Pero, aún más, la misma angustia educadora -en su revisión y registro- extirpará de lleno también lo negativo que ella pueda producir, dando lugar a que se ponga de manifiesto el destino. Por eso, debe obligarse al individuo a hacerlo..., o expresado de manera correcta..., debe obligarse el individuo a hacerlo ¿A qué? A darse cuenta y a juzgar; aunque su juicio sea opuesto a lo que se

⁶⁰ Sören Kierkegaard. Mi Punto de Vista. Madrid, Ed. Sarpe. 1985 p. 70

desea..., de todos modos será ya él mismo. *“Al obligar a un hombre a darse cuenta, logro también el propósito de obligarle a juzgar. Ahora está a punto de juzgar; pero lo que ahora juzga no está bajo mi control. Tal vez juzga en sentido opuesto de aquel que yo deseo”*⁶¹. Y, cuando el individuo sepa, pueda y quiera juzgar y enfrentarse a su destino, entonces es que será libre.

⁶¹ Ibidem. p. 64

Capítulo segundo.

LA DESESPERACION EN EL INDIVIDUO

Se ha dicho ya que es el individuo quien debe otorgarse la libertad; por lo anterior, el mismo individuo se hace único ante los demás y ante sí mismo, dado que él mismo se otorga la capacidad de elegir su libertad, de elegirse a sí mismo frente a los demás individuos y, sobre todo, de hacer frente, es decir, enfrentarse a su destino respecto de las ilimitadas posibilidades que se le presentan en ese enfrentamiento.

Por supuesto que la libertad de que se habla aparece en ese momento como posibilidad, ya que depende del individuo de que se haga real, y mientras esto no se dé, en tanto sea sólo posible, se presenta la angustia de que la libertad sólo sea una posibilidad. Por ello, en Kierkegaard la angustia resulta ser lo real respecto de la libertad, que sólo es posibilidad.

Pero, ¿cuándo ese sujeto se descubre como individuo, es decir, su existencia como individuo? Kierkegaard diría que fue cuando ese sujeto descubrió el pecado original. Por lo tanto, si el individuo se descubrió como tal cuando descubrió el pecado original, entonces, lo anterior significa que el pecado original es lo que le caracteriza como individuo. Resulta así que en el individuo, la categoría de la individualidad es el pecado.

Pero al hablar del pecado original, tenemos que hablar necesariamente de los tres estadios en los que transcurre el enfrentamiento del individuo con el destino para ser libre. El primero de ellos es el estadio estético, que resulta ser aquél en donde predomina la figura del seductor que vive una existencia poética, llena de fantasía por lo tanto y que, como consecuencia de ello, no se compromete a nada sino sólo a vivir el mundo y respecto de lo que en éste hay.

Del estadio anterior, surge a través de la ironía y por oposición, el estadio ético, en el cual el sujeto empieza a individualizarse y se ve compelido a elegir entre dos opciones, a saber, entre lo uno y lo otro, es decir, entre “esto o aquello”. Pero al elegir, significa entonces que ese sujeto es capaz de ejercer su libertad de elección, iniciando así la renuncia de lo que es finito y trata de adentrarse en lo infinito, sólo que este último todavía es algo inalcanzable. ¿Por qué? Porque en este estadio el sujeto se somete a leyes que le son externas, como podría ser la vida conyugal y todo lo que

representa, tales como las obligaciones a esa vida y la renuncia a lo que no le permita vivir esa vida conyugal.

Sin embargo, a este estadio le sigue uno de naturaleza personal y más profunda, la cual significa saltar a la postura religiosa, en donde el individuo no puede evadirse a la responsabilidad de enfrentarse (el enfrentamiento una vez más) a principios universales de índole teológica. Pero al hacerlo, según Kierkegaard, el individuo entra en una necesaria relación con Dios, descubriendo en ese momento su infinita inferioridad frente a este último Ser.

Pero es aquí en donde entra lo paradójico, precisamente en que el individuo se percató que existe una relación mucho más profunda y seria que la que, incluso, lleva consigo mismo, a saber, la relación con Dios, en donde el individuo sabe que esta nueva relación implica la salvación, sólo que, por su falta de fe, no tiene la certeza de poder obtenerla, pues sabe que Dios no se la proporcionará sino que él tiene que obtenerla. Esta incertidumbre en el individuo lo sumerge en la desesperación, convirtiéndose ésta en la enfermedad mortal⁶².

Y, aunque muy incipiente, se inicia en este momento el cristianismo, en el cual, el individuo empieza a ser por decirlo así, un héroe cristiano, ya que, el principio del cristianismo implica el valor de atreverse a ser uno mismo; a ser uno mismo: individuo, concreto y único, pero todo ello delante de Dios en esa relación de que se habló anteriormente. El individuo solo ante la grandiosidad e inmensidad de Dios. Esto es una determinación ontológica y no así conceptual, refiriéndose a un dominio siempre inaccesible para la razón, el dominio de la relación, del encuentro del ser humano espiritual, del único, en su existencia, con el Existente..., con Dios⁶³.

Resulta ser una responsabilidad inmensamente costosa pero gratificante. Por ello, Kierkegaard señala -y con razón- que esta responsabilidad es verdaderamente inquietante, pues implica que el individuo se relaciona no sólo con él mismo sino con la vida misma, con su realidad como individuo y con el cristianismo. Debe, por tanto, tomar con preocupación y seriedad tal relación tan compleja, ya que ésta viene a constituir lo que es edificante -en el sentido cristiano- para ese

⁶² Para Sören Kierkegaard la desesperación es la enfermedad mortal. Consiste en la enfermedad que es propia de la persona humana, convirtiendo a ésta en un ser incapaz de realizarse a sí mismo. La desesperación hace referencia a la relación del hombre consigo mismo, consistiendo precisamente en esta relación el yo. Nicola Abbagnano. Opus cit. p. 308

⁶³ Nelly Viallaneix. Kierkegaard. El único ante Dios. Barcelona, Ed. Herder. 1977 p. 43

individuo. Edificante como por ejemplo con la muerte, ya que humanamente ésta viene a significar lo último en la vida del ser humano, y que por lo tanto, únicamente mientras se está vivo se pueden abrigar esperanzas; pero, cristianamente hablando señala Kierkegaard, también significa la mayor miseria espiritual cuando el individuo está consciente de que no se encuentra en el estadio religioso y de que la muerte del individuo no resulta ser el fin de todo, sino una etapa en la vida entera. Por ello, al ser sólo una etapa en el camino de la vida, la muerte así vista es la curación de esa miseria espiritual, pero no como la muerte y fin de todo sino como la muerte a las cosas terrenas. Por esto último, la muerte resulta ser la curación porque ella alberga más esperanzas que la vida de los sujetos, aunque como dice Kierkegaard, ésta esté colmada de salud y fuerzas..., pero nula de riqueza espiritual.

Esto es así porque la muerte en el sentido humano viene a ser lo último y como consecuencia de una enfermedad del cuerpo o terrena que necesariamente conduzca a aquélla. En este supuesto, la muerte fue lo último y resultó ser la curación a esa enfermedad corporal o terrena, acabando con ésta y con el individuo; es decir, la muerte es la misma muerte de la enfermedad, siendo así, la muerte lo último. Pero, en el otro sentido, en el cristiano, la muerte no tiene esa dirección o finalidad, ya que aquí, la muerte no es más que un tránsito a la vida, por lo tanto, no hay ninguna enfermedad terrena o corporal que sea mortal sino espiritual, y como consecuencia de ello, la muerte no es el último trance de la vida, no es entonces la muerte misma lo último.

En otras palabras, en el cristianismo, el individuo que lo vive y que está consciente de la existencia de Cristo no puede morir. La muerte para ese individuo no existe como el fin de todo porque sencillamente la muerte es el tránsito a la vida espiritual. Pero como consecuencia de su falta de fe, no puede dar ese paso o salto hacia la muerte que lo liberaría de la miseria espiritual. Esto es en verdad desesperante para el individuo..., es la desesperación, es el tormento de la desesperación... ¿De qué...? ¡De no poder morirse a las cosas terrenas y acabar con su miseria espiritual!

Esto último representa la pérdida. ¿Respecto de qué...? De la esperanza que tiene un individuo enfermo de una enfermedad corporal o terrena de que la muerte se presente y le salve, terminando con todo. En la enfermedad del cristianismo no existe esa posibilidad, la de que venga la muerte y acabe con todo, no, aquí no cabe esa posibilidad. En esto consiste la pérdida..., de la esperanza de morir. Se habla entonces de la desesperación de la falta de morir, de la desesperación de que no hay esperanzas de morir.

Incluso, existe algo más desesperante, a saber, que el individuo desesperado no puede morir de desesperación y está consciente de ello, pues como Kierkegaard sostiene, para que el hombre pueda morir de desesperación, es necesario que el yo -que es lo eterno en él- pueda morir como lo haría el cuerpo del sujeto justo como si muriese de una enfermedad corporal..., pero esto no es posible⁶⁴ (como se verá más adelante). El desesperado no muere sino que vive el no poder morir; es decir, queriendo morir no puede y por ello vive la muerte; o, es la muerte para el desesperado el no poder morir, y como no muere, entonces constantemente vive esa muerte. Así, la desesperación se convierte en una enfermedad mortal que paradójicamente no le conduce a la muerte. Es una vida llena de desesperación; una vida llena de enfermedad mortal, que, aunque mortal, no puede arribar a lo que ella desea: la muerte. El individuo desesperado se va autodestruyendo en el sentido de que no pudiendo morir busca morir. Ahora ha aprendido que la desesperación es una enfermedad mortal y también a conocerla y a vivir con ella. Pero lo más relevante aún es que, ese individuo lo aprendió solamente siendo cristiano, de otra manera no lo hubiera ni conocido ni vivido.

Pero debemos poner en claro que el individuo no es propiamente el yo de que se habló líneas arriba. Kierkegaard sostiene que el “yo” es la relación que se relaciona consigo misma; es por tanto, lo tercero positivo, o en otras palabras, el hombre es la reunión de elementos contrarios, tales como infinitud y finitud, temporal y eterno, libertad y necesidad, y, cuando esos elementos contrarios se reúnen forman una síntesis⁶⁵. Pero esta síntesis forma apenas al hombre y no así al yo, ya que la síntesis como tal es apenas la relación de esos elementos contrarios, sin que todavía se de la relación de la relación consigo misma. Cuando se da la relación de la relación consigo misma, es cuando se da lo tercero positivo; es decir, lo tercero positivo es la relación cuando la relación se ha relacionado consigo misma, dándose así el yo⁶⁶..., del individuo.

Sólo una relación así es el yo del hombre. Relación que se relaciona consigo misma y como consecuencia de ello, está relacionándose a un otro, que es lo tercero positivo. Pero, aquí se

⁶⁴ Cfr. Soren Kierkegaard. *La Enfermedad Mortal*. Madrid, Ed. Sarpe. 1984 p. 44

⁶⁵ *Ibidem* p. 35

⁶⁶ Para Kierkegaard, a diferencia de otros pensadores en los que el “yo” se concibe como la autoconciencia o, como la unidad, el “yo” resulta ser la relación. Esta última implica la problematicidad, con la cual, la relación puede ser inestable haciendo saber al ser humano que puede estar sujeto a la enfermedad y a la muerte. Así, cuando Kierkegaard señala que el “yo” es la relación que se relaciona consigo misma en cuanto a que el hombre es una síntesis de alma y de cuerpo, de libertad y necesidad, de finitud e infinitud, etc., esa síntesis es la relación de esos contrarios; luego, la síntesis como relación retorna a sí misma, siendo este retorno la relación de la relación consigo misma. Esta relación de la relación consigo misma es el yo, cuando este yo es la relación del individuo con el hombre mismo, con otro, con los otros seres humanos, con el mundo y con Dios. Nicola Abbagnano. *Opus cit.* p. 1203

presenta la desesperación en sus dos formas: la de querer librarse de sí mismo. o sea la de no querer sí mismo (no querer ser como se es), y la segunda, la de querer desesperadamente ser sí mismo. Pero en ambas direcciones... como la enfermedad mortal.

Pero, es necesario percatarnos que lejos de verla como algo únicamente perjudicial para el hombre, la desesperación como enfermedad mortal, viene a significar también la infinita posibilidad de ser una ventaja del ser humano sobre las bestias; ventaja que no se basa sólo en el andar vertical del ser humano sino más bien en la verticalidad o elevación que corresponde al individuo por el hecho de ser espíritu, y de que, además, las bestias no pueden desesperarse al modo como lo hace el ser humano, tal y como lo sostiene Kierkegaard⁶⁷.

Así, el poder estar desesperado es una ventaja del hombre sobre la bestia; incluso, yendo más allá, el poder estar desesperado es una gran ventaja aun sobre el mismo hombre, a saber, del que no puede (ya que desconoce el por qué y el cómo) desesperarse. Pero Sören Kierkegaard diría que sí, efectivamente, el poder desesperarse es una ventaja infinita, pero que el *“ser” es más importante que el “poder ser” ya que el ser es más que el poder ser*⁶⁸. Por ello, es más importante el ser un desesperado que el tener sólo la posibilidad de desesperarse o de poder desesperarse. Pero, incluso, si es importante ser un desesperado, más que poder serlo, es mejor o más elevado precisamente no estar desesperado; pero, cuidado, no es una contradicción, sino que el “no estar desesperado” equivale a dejar de serlo después de que se conoció el motivo de la desesperación y se libró de él y por lo tanto, ya no hay motivo para estarlo, pero nunca porque no haya motivo o causa, ya que el desesperado no es un sujeto simple o sencillo, sino un sujeto superior a los demás que tienen la “fortuna” de no tener por qué desesperarse.

Así, el no estar desesperado implica que se ha destruido la posibilidad de estarlo. Como consecuencia de ello, para que el individuo no esté o no sea un desesperado, tiene que estar al cuidado de destruir y eliminar a cada instante que se presentare la posibilidad de la desesperación, pero para lograrlo, debe eliminar y destruir la causa o motivo de esa posibilidad de la desesperación. A cada momento debe estar eliminando esa posibilidad, ya que si la realidad es la posibilidad que se ha cumplido, la posibilidad que se ha realizado, entonces, al eliminar la causa o motivo que “posibilita” la desesperación, como consecuencia eliminará la propia posibilidad,

⁶⁷ Sören Kierkegaard. La Enfermedad Mortal. p. 39

⁶⁸ Idem.

evitando que esta última se vea cumplida o realizada y se convierta por tanto en la realidad del individuo.

Pero, ¿entonces qué es la desesperación...? Para Kierkegaard, la desesperación resulta ser la discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma. Sin embargo, debemos aclarar que esa síntesis no es la discordancia, sino sólo la posibilidad, ya que es en la síntesis donde radica la posibilidad de la discordancia⁶⁹. *“La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma. Sin embargo la síntesis no es la discordancia, sino meramente la posibilidad; o dicho de otra manera: en la síntesis radica la posibilidad de la discordancia”*⁷⁰. Es decir, anteriormente se habló de que el hombre es una síntesis de elementos contrarios, y que además, la reunión de esos elementos contrarios es la síntesis; o sea, la síntesis es la relación de esos elementos, pero esta relación de ninguna manera constituye el yo del hombre. Así, por ejemplo, en la síntesis de infinitud y finitud encontramos la discordancia, es decir, lo dispar, ya que ambos elementos están en oposición puesto que el objeto de uno no lo es del otro; sin embargo, ambos elementos se reúnen y relacionan en el individuo creando una síntesis, pero todavía no la desesperación sino apenas la discordancia.

Sólo cuando la síntesis, -es decir, la relación de ambos elementos contrarios- entra en relación consigo misma, o sea, cuando el individuo cae en cuenta de que no puede ser infinito o finito solamente, que no puede alcanzar el objeto de uno sin dejar de lado el del otro elemento, es cuando empieza la desesperación en cualquiera de las dos direcciones; la de que no siendo infinito quiere serlo y la de que siendo finito quiere dejar de serlo (en la medida necesaria) pero no puede. De esta manera va surgiendo el verdadero hombre, cuando cae en cuenta de que es una síntesis de infinitud y finitud, cuando tiene su realidad en el mantenimiento de esa síntesis y tiene por tanto, un interés profundo e infinito en la existencia⁷¹. Es en este punto donde inicia la desesperación y no así en la discordancia ya que no puede proceder de ésta sino de la relación cuando se relaciona consigo misma. Pero la discordancia no puede darse sin la síntesis, por lo tanto, la síntesis es la posibilidad de la discordancia cuando los elementos se relacionan entre sí en la síntesis y esta última se relaciona consigo misma. Así, caemos en cuenta que la desesperación entra en escena cuando la relación de la síntesis se relaciona consigo misma.

⁶⁹ Ibidem. p. 40

⁷⁰ Idem.

⁷¹ F. Canals Vidal. Opus cit., en “Kierkegaard”, p. 30

Por supuesto que la relación que se relaciona consigo misma y la discordancia radican en el hombre, dado que es ese mismo hombre el sitio de reunión y relación de los elementos contrarios. Es decir, el hombre es el lugar donde se da la síntesis y por lo tanto, es quien puede desesperar. Por ello, no es dable hablar de que un individuo desespera por y en otro. Por ello, la desesperación resulta ser un conflicto del yo consigo mismo. Es, por tanto, en la desesperación donde el yo se da cuenta de su propia autonomía e independencia. Sólo tiene que ver consigo mismo⁷² y no con otro.

Es pertinente que señalemos que la desesperación es completa y continua y que, la posibilidad de ella, es decir, de que se presente, radica en el hecho de que la relación que se relaciona consigo misma sea el yo y por lo tanto, duradera. Y al ser duradera la desesperación, no puede ser una simple desgracia que le ocurre al hombre, sino que está atrapándolo siempre y en cada uno de los instantes en que se presenta. Por ello Kierkegaard afirma: *“Cada uno de los instantes reales de la desesperación tiene que ser referido a la posibilidad de la misma, y del hombre desesperado que puede afirmar que en cada uno de los momentos de su desesperación duradera, la está atrapando”*⁷³.

¿Qué significa lo anterior? ¿Qué quiere decir Kierkegaard con ello? Que el individuo atrapa a la desesperación y la desesperación lo envuelve dado que esta última es una categoría propia del individuo, pero sólo cuando éste se encuentra en el terreno cristiano, es decir, cuando se ubica en el estadio religioso; en otras palabras, cuando se peca de que es también espíritu, es lo eterno de él. Y así, la desesperación, al ser una categoría propia del individuo es también una categoría propia del espíritu, y como consecuencia, la desesperación es también relativa a lo eterno del individuo. Así, el desesperado atrapa a cada instante la desesperación y ésta lo envuelve, como lo sostiene Kierkegaard.

Pero todavía no puede llamarse a tal desesperación la enfermedad mortal, dado que hasta aquí, el individuo sólo se desespera y sabe que se desespera, aunque aún no sabe el por qué, o incluso, sabiéndolo, no sabe qué hacer claramente. Suceden dos cosas, la primera, que el individuo desespera y necesariamente tiene que ser de algo; segunda, se da cuenta de que desespera de sí mismo porque no quiere ser así como es o porque siendo no es lo que él quisiera y por ello, quiere deshacerse de él mismo o de sí mismo. Incluso, no desespera tanto de no llegar a ser Kierkegaard el

⁷² E. Coreth y otros. Opus cit. en “La filosofía de la existencia de Sören Kierkegaard”. p. 127

⁷³ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 41

filósofo por ejemplo, sino del propio yo Kierkegaard que no es o no ha llegado ser, aún antes que filósofo. Otro ejemplo sería el sujeto que vive en el estadio ético y quiere dar el salto cualitativo al estadio religioso pero que aún no le es posible; siendo ético quiere dejar de serlo para empezar a ser cristiano (en el sentido kierkegaardiano). O en la síntesis, se da cuenta que pertenece a lo necesario y quiere dejar de serlo para pertenecer a la libertad. En todos los casos se desespera de ser sí mismo y de no poder deshacerse de sí mismo y dejar de serlo para empezar a ser lo que realmente desea ser, que le llegue el verdadero “yo”.

De acuerdo a Kierkegaard, ¿qué es lo que persigue con esta desesperación? El “Yo”, el propio yo que es ahora lo más importante. En tal desesperación, el individuo tiene dos tareas: deshacerse de sí mismo (de lo que es no queriendo serlo) dado que le resulta insoportable, y segunda, buscar el propio yo.” Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo, Dios reclama de mí. hallar una verdad que sea tal “para mí”, de encontrar una idea por la cual deseo vivir y morir”⁷⁴. Visto así, las cosas resultan bastante sencillas y cualquiera pensaría que entonces tal desesperación no tiene razón de ser, pues sólo hay que deshacerse de sí mismo y buscar el propio yo; pero lo extraño al caso es que el individuo no puede deshacerse de sí mismo de manera tan sencilla. Surge entonces otro problema para el individuo, a saber, la impotencia de no poder deshacerse de sí mismo.

En esto radica esencialmente la desesperación, en que el desesperado desespera por no poder destruirse, y esto es lo que en realidad constituye su enfermedad mortal. Se puede entender entonces a Kierkegaard cuando sostiene que tan sólo el desesperarse no es aún una auténtica desesperación, sino el vivir el individuo con un yo que no es él, o siendo un yo y él estar ausente de él mismo. “*El yo que aquél desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es -ya que querer ser el yo que uno es en verdad representa cabalmente todo lo contrario de la desesperación*”⁷⁵. Parecería esto un juego de palabras o incluso un absurdo, pero lo absurdo radica en que es una realidad en millones de seres este estado y se tiene que reconocer que a Kierkegaard le pertenece toda la razón en lo anterior y en cuanto a que no es la verdad la que gobierna el mundo sino las ilusiones, pero esto es en los sujetos que creen realmente ser el yo que quisieran ser, e incluso, que creen que su yo está inmerso en especie.

⁷⁴ Luis Guerrero Martínez. Opus cit. p. 17

⁷⁵ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 46

Así, esta forma de desesperarse de sí mismo y con ello querer deshacerse de sí mismo constituye la primera dirección de la desesperación; la segunda dirección -se dijo- consiste en la desesperación de querer ser uno mismo. Se puede observar que en ambas formas de desesperación lo más importante es el yo; y lo que viene a constituir auténticamente el yo es el querer dejar de ser lo que no se quiere ser para empezar a ser lo que en realidad se desea ser: ... "YO". Pero esto último es en verdad difícil, ya que la vida, las formas de ésta, la soledad, la inseguridad, el miedo, los celos, la envidia y otras cosas más, forman un poder de imposibilidad mucho más fuerte que la desesperación y la propia decisión del sujeto para lograr dejar de ser sí mismo y empezar a ser el yo que quiere, construyendo tal poder al individuo a ser el "yo" que no desea ser a pesar de todos los grandes esfuerzos del individuo y de su desesperación para poder ser el "yo" que realmente quiera ser. Resulta entonces que, el sujeto que se pierde a sí mismo de esta forma, puede, de manera fácil acomodarse dentro de cualquier actividad mundana. No encuentra dificultad ni obstáculo con su propio yo, y entonces, nadie lo ve como un hombre desesperado⁷⁶.

Así, para Sören Kierkegaard, el verdaderamente desesperado es aquel que está consciente de que su yo es un yo que él no es, puesto que, lo opuesto a la desesperación, radica en ser el yo que uno en verdad es o que anhela ser⁷⁷.

Ahora sí, diría Kierkegaard, en este sentido es que efectivamente se puede hablar de la desesperación como la enfermedad mortal del individuo, del propio yo que no puede dejar de ser lo que no quiere ser, y la de no poder ser lo que en realidad desea ser y que no puede lograrlo. De esta manera, el que sufre esta enfermedad, la de la desesperación en su doble rostro, es un enfermo de muerte y que, paradójicamente, tal enfermedad no puede causarle la muerte, no pudiendo morir el desesperado.

¿Por qué es así? Porque como atinadamente sostiene Kierkegaard⁷⁸, el estado significativo de la desesperación es que el desesperado no puede morir, ya que, tanto la misma enfermedad mortal como el tormento que implica -ser enfermedad mortal y no poder morir a pesar de ello-, hacen que el individuo desesperado no pueda ser curado con la muerte, ya que si así fuera, entonces la muerte acabaría con la misma desesperación, pero también con la esperanza -antes de morir siquiera- de ser el yo que se quiso ser siempre. También en esto consiste la desesperación, en que la muerte no

⁷⁶ Luis Guerrero Martínez. Opus cit. p. 101

⁷⁷ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 46

⁷⁸ *Ibidem*. p. 47

implica la salvación sino que en muchas ocasiones implica la desesperanza misma de morir sin haber sido nunca el yo auténtico.

Esto último es muy importante en Kierkegaard, ya que “... *poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión -una concesión infinita- que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él*”⁷⁹. Esto es verdad. El hecho de perseguir el individuo dejar de ser lo que actualmente es, es decir, deshacerse de sí mismo para lograr ser lo que quiere ser, o de no poder ser lo que en realidad quiere ser, no sólo es una verdadera oportunidad que se le brinda al hombre para poder ser libre (en este caso de la misma desesperación) por ejemplo, sino que, incluso, es una obligación que tiene el hombre como sujeto racional, y que, por lo tanto, esa obligación resulta exigible tanto por la eternidad como por la misma naturaleza del individuo, pero principalmente por él mismo, ya que a nadie le interesa tanto como a él mismo el dejar de ser un desesperado para convertirse en un yo auténtico y no un número más en la larga serie de “seres humanos” con capacidad de racionalización, de voluntad y de dominio de las que supuestamente fueron dotados. El individuo desesperado debe entonces, empezar por entenderse a sí mismo, pero principalmente por “elegirse” a sí mismo. Sólo así el “yo” descubre su libertad⁸⁰.

Por lo tanto, creemos necesario aclarar lo siguiente. El hecho de que un sujeto argumentare que él no es un desesperado porque él sí es libre, o, que dijere que él es libre incluso de la misma desesperación por lo que definitivamente no es un desesperado, se le tendría que responder de la siguiente manera: ¡Que está mintiendo...! ¿Por qué? Porque es verdaderamente difícil que no exista en el mundo -y menos aún con todos los acontecimientos y fenómenos sociales, políticos, religiosos, económicos y culturales, entre otros de menor relevancia- un sujeto que no sea un desesperado (en el sentido kierkegaardiano), ya que cualquier cosa o situación le causan -y aunque quiera impedirlo no puede- un desasosiego, cierto desconcierto en su ser, un malestar en su interior que le hace angustiarse y entrar en la desesperación cuando se pregunta si ese es el yo que quisiera ser dentro de ese mundo. Por ejemplo, situaciones cotidianas tales como que en el trabajo algo no le resultó como quería; en la clase, el académico que creyó que su cátedra sería interesante y entendible y el resultado fue que sus alumnos no sólo no le entendieron sino que ni siquiera se interesaron en ella; en fin, el sujeto que se angustia porque desconoce algo y no sabe por tanto cómo enfrentarlo. Así, nos atrevemos a argumentar que el ser humano tiene más miedo de la verdad

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ E. coreth y otros. Opus cit., en “La filosofía existencial de Sören Kierkegaard”. p. 127

que de la muerte misma, pues, para poner atención a la verdad es necesario, primero apartarse y después aislarse de la masa. Pero esto último es verdaderamente difícil para el sujeto, ya que le causará más angustia y miedo que la misma muerte⁸¹.

Ante tal estado de cosas, se puede afirmar -como Sören Kierkegaard lo hace- que no existe sujeto que no sea un desesperado y por lo tanto un enfermo. Así, todo sujeto va por el mundo padeciendo esta enfermedad mortal, porque en todos los casos es un yo que no es el yo que quiere ser, o, un yo que queriendo serlo no puede. No puede negar su existencia el individuo, pues cuando experimenta tal angustia -por ejemplo de no saber algo-, como un golpe de martillo le dice al hombre en su espíritu..., “detente, estás enfermo; esto te angustia y debes de enfrentarlo; la angustia te desespera y debes..., o dejar de ser, o, empezar a ser, o ambas cosas”.

Aunque por supuesto, gente habrá que no acepta ni aceptará que está desesperada y mucho menos que está enferma de esa enfermedad mortal, puesto que tiene una idea muy vaga de lo que es y significa la desesperación como enfermedad mortal, o incluso, ni siquiera sabe lo que es la desesperación y mucho menos el estar desesperado. Pero, precisamente en eso radica su desesperación, a saber, en la que el sujeto no está desesperado, o, que ignora por completo que está desesperado de algo. Este “algo” es precisamente la causa de que el sujeto desespere y además, le hace saber también que entonces mucho tiempo atrás -tal vez toda su vida- ha sido un sujeto enfermo o desesperado.

Así, vemos que cuando un sujeto no cae en cuenta de ese estado de desesperación, es precisamente ese “no darse cuenta” lo que indica de manera inegable la desesperación en el sujeto. Por ejemplo, cuando alguien argumenta que nunca estuvo desesperado porque siempre fue feliz con su “yo”, con la forma como lo desarrolló y con lo que tuvo; cabría preguntarle si está plenamente consciente de que realmente fue feliz o sólo creyó serlo; si sabe por qué no fue infeliz y si conoce en qué consiste la infelicidad; y lo más importante, si sabe si así como fue era la forma en que debería serlo o tal vez nunca reparó en esto último, y vivió al modo en que pensaba se era feliz. O lo que sería más grave, si vivió a la manera en que la gente le decía que se era feliz. Y si contestara a todo lo anterior afirmativamente, se le preguntaría si cayó en cuenta de que es espíritu también y de que en

⁸¹ Pietro Chiodi. Opus cit. p. 87

este último reside realmente la felicidad, y como consecuencia de ello, si su felicidad -al participar del espíritu- entonces era también eterna como este último⁸².

Si su respuesta fuera en el sentido de que sí está consciente de que es espíritu y que su felicidad es eterna por lo tanto, estaría mintiendo dado que su desesperación consistiría precisamente en que de manera necesaria sabe que como espíritu es eterno pero como ser humano es finito. En este punto se centraría su desesperación, e incluso en su espíritu, dado que la desesperación es propia del espíritu. Y si acaso dijera que no cree en la eternidad o de que sólo sé es feliz como ser humano, entonces, Kierkegaard le diría que su infelicidad y su desesperación se centrarían en que tal sujeto no tiene conciencia plena de lo que es, es decir, de estar constituido también como espíritu⁸³. Y si en este momento se da cuenta de que también está constituido como espíritu, entonces empieza su desesperación porque desconocía este suceso trascendental en su vida, y lo cruel es que, al ser una desesperación como fenómeno del espíritu, al ser una enfermedad del espíritu, entonces, no puede darse una cura inmediata para esa enfermedad espiritual, y al no haber cura, no hay salud para el espíritu, lo que produciría irremediamente la muerte; pero, como ya se ha visto, lo paradójico es que el individuo no se puede morir de esta enfermedad. ¡Vaya paradoja! Así, tendríamos que preguntarle a Kierkegaard, ¿qué hacer ante esto? Su respuesta sería que cuando el sujeto llega a ese extremo en el que todas las posibilidades humanas quedaron anuladas, debe perseverar en la desesperación, instalarse en ella y maldecir de cuanto pudiera alejarlo de ella..., y abrirse una posibilidad. Y esto último, aunque aparentemente contradictorio, es aún una posibilidad, a saber, la posibilidad de creer⁸⁴.

Vemos que comúnmente, esta falta de caer en cuenta de que se es un desesperado surge como consecuencia de la ausencia de una reflexión sobre el propio sujeto, sobre el propio yo, sobre el espíritu y sobre todo aquello que rodea al sujeto y le afecta en cuanto a su ser. Advertimos entonces que no es un desesperarse por no tener un algo por el cual desesperarse, no, no es así de sencillo ni tan trivial. En todo caso es un desesperarse por no saber reflexionar sobre lo importante que le sucede al sujeto. Sin embargo va mucho más allá. La desesperación se presenta cuando no existe una reflexión eminente o cuando se reflexiona en cosas verdaderamente trascendentes.

⁸² No creemos que este punto sea precisamente la reducción al absurdo, no al menos al modo kierkegaardiano, puesto que debemos recordar que en este pensador la reducción al absurdo implica la renuncia a la razón y la firme creencia en lo imposible, es decir, en el absurdo.

⁸³ Søren Kierkegaard. Opus cit. p. 53

⁸⁴ Eduardo Nicol. Opus cit. p. 225

Por ello, la desesperación es una enfermedad mortal, pero también se puede afirmar que, el haber contraído tal enfermedad es una auténtica fortuna para el individuo que la padece, aunque, ello implica un gran riesgo porque habrá individuos que no lograrán sanarse de ella, o que incluso, no desearán curarse de ella (porque siempre estará reflexionado sobre su yo o consigo mismo), a pesar de ser la más peligrosa de las enfermedades. A contrario sensu, en incontables sujetos es una verdadera desdicha el no haberla contraído nunca. ¿Por qué? Porque al haberla contraído el individuo de manera casi voluntaria (y a veces involuntaria), por su cuenta se obligará a reflexionar sobre sí mismo, a tratar de deshacerse de sí mismo si es el caso, a empezar a ser sí mismo, a buscar su propio yo, el auténtico y no el que se le ha impuesto. Al lograr hacer lo anterior, el individuo desesperado irá progresando espiritualmente; incluso, como se puede observar, de manera dialéctica. Por lo anterior, es la desesperación -como enfermedad mortal- una enfermedad del todo dialéctica, la más peligrosa de las enfermedades, pero también la más útil al individuo que la padece.

Pero, ¿por qué argumentamos que tal enfermedad mortal es útil al individuo que la padece para ir progresando espiritualmente? Porque -como el mismo Kierkegaard lo sostiene- la mayoría de los seres humanos sólo tratan de ser felices y vivir una vida tranquila..., esto es válido sin duda. Pero lo que no es válido ni aceptable, es que tales sujetos “vivan felizmente”, sin tener conciencia clara de estar constituidos como espíritus; lo que irremediamente traerá como consecuencia que toda su felicidad y accesorios a esta última no son en realidad sino desesperación⁸⁵. ¿Lo lamentable...? Que algunos sujetos no se dan cuenta nunca de lo desperdiciable que fue tanto su vida como su existencia.

“¡En el mundo también se habla muchísimo de las vidas desperdiciadas! Sin embargo, no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida; la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo; o lo que es lo mismo, que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que “él”, él mismo, su propio yo existía delante de este Dios, lo que representa una ganancia infinita que no se puede alcanzar si no es pasando por la desesperación”⁸⁶.

⁸⁵ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 54

⁸⁶ Idem.

Y sin duda, ese hombre que vivió toda su vida engañado estará formado en la columna enorme de los seres humanos que transitaron por la vida perdidos, sin espiritualidad entre el número infinito de sujetos felices. Y acaso, cuando se les preguntare si fueron felices y contestaren que sí, dado que tuvieron todas las alegrías de la vida y que nunca les sucedió nada malo, entonces, solamente pueden suceder dos cosas: la primera, que nunca reflexionó y que por lo tanto no fue capaz de percatarse de que también era espíritu; y la segunda, de que nunca cayó en cuenta de que era un desesperado porque tampoco se concibió como espíritu. Y entonces, la siguiente pregunta es: si vivió o no desesperado, o incluso, si vivió desesperado, entonces, si estuvo consciente de ello y lo reconoció o sólo fingía no estarlo. Si contesta que nunca lo estuvo, no significa que en realidad así fue; lo que puede significar -y así es un la gran mayoría de los casos- es que tal sujeto nunca se percató de que era un desesperado pues llevó tal enfermedad oculta en los más profundo de su existencia..., y nunca lo supo. ¡Vaya, que vida tan desperdiciada! Pero esto es así... “porque la plebe no tiene idealismo y, por tanto, no posee la capacidad de retener impresiones a pesar de las experiencias contrarias. Es siempre víctima de las apariencias”⁸⁷.

Por el contrario, situación muy diferente con aquellos individuos que no sólo están y son desesperados, sino que incluso, lo reconocen y lo afirman, y que, aún más, buscan estar desesperados y así progresar dialécticamente en cuanto espíritus. Lo anterior los convierte en individuos de una naturaleza mucho más seria, consciente y profunda en cuanto a la reflexión en sí mismos y de su espiritualidad. Sin embargo, puede ser el caso de que un sujeto sea un desesperado de manera involuntaria pues, tal vez algún acontecimiento no deseado le obligó, e incluso, ayudó a despertar en él la conciencia de su lado espiritual, dándose cuenta así de que había caído en la desesperación. Puede ser el caso por ejemplo de un sujeto que le acaban de hacer saber que le queda poco tiempo de vida y de que, hasta este momento había llevado una vida estética y quiere dar el salto cualitativo a la vida religiosa, aun pasando por alto la vida ética. Esto es en realidad espantoso, al darse cuenta de una vida disipada y querer corregir tan sólo en unos días lo que siempre fue y querer buscar la salvación con otra vida opuesta a la primera. En otras palabras, dicho sujeto se da cuenta de su finitud y desespera. Se da cuenta de que fue un yo que no quiso ser, o, cae en cuenta de que siempre quiso ser un yo y que ahora se le acaba el tiempo para lograrlo.

Así, ya se ha hablado de que el yo es una síntesis en varios aspectos y con elementos que son contrarios u opuestos; en el caso que se menciona, se trata de una síntesis de finitud e infinitud.

⁸⁷ Sören Kierkegaard. Mi Punto de Vista. p. 79

Pero, en esta síntesis, al estar consciente el individuo de su infinitud y de su finitud, hace posible que la relación de ambos elementos -en su oposición- se relacione consigo misma, dando lugar a un tercero positivo. Ese tercero positivo surgido de la relación -de la relación consigo misma- es la libertad, pero una libertad dialéctica. ¿Por qué? Porque el individuo empieza a ser libre de su finitud y de un yo que ya no quiere ser y en cambio busca alcanzar el yo que en realidad quiere ser. Libertad dialéctica además, porque entran necesariamente en esa relación que se relaciona consigo misma tanto la categoría de la posibilidad como la de la necesidad. “El yo está formado de infinitud y finitud. Pero esta síntesis es una relación y, cabalmente, una relación que, aunque derivada, se relaciona consigo misma, lo cual equivale a la libertad. Mas la libertad es lo dialéctico dentro de las categorías de posibilidad y necesidad”⁸⁸. ¿Por qué estas dos categorías? Porque la libertad implica la posibilidad de ser y la necesidad de ser también. ¿Qué debe hacer el individuo para ello? ¡Interpretar! ¿Qué cosa...? ¡La realidad! Puesto que la realidad, nuestra realidad no es otra cosa sino el signo de la vida que hay que interpretar⁸⁹.

Pero en esas categorías, la de la posibilidad y la de la necesidad, lo decisivo es la conciencia del individuo. Conciencia de esa posibilidad, conciencia de la necesidad y en tercer término, de querer ser un yo auténtico. Y cuanto más conciencia haya en el sujeto, cuanto más consciente esté de la relación que se relaciona consigo misma, es que habrá más voluntad de ser un yo auténtico; mientras más conciencia, más voluntad; mientras más voluntad, más yo auténtico, mientras más yo auténtico, mayor libertad y menos desesperación. Así, todo depende del sujeto, del individuo y de su acto que tiende a constituir con el ser la posibilidad que le es propia; acto con el que el ser viene al encuentro de ese individuo para fundarlo⁹⁰.

Por ello, el sujeto que carece de voluntad carece así de individualidad, carece de un yo propio y no tiene entonces conciencia de sí mismo. La consecuencia: un hombre que no es un yo auténtico porque no tiene voluntad de serlo. En cambio, el sujeto que cuenta con voluntad, en cuanto mayor sea ésta, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo y un yo lo más auténtico posible..., llegar a ser sí mismo. ¿Qué significa llegar a ser sí mismo...? En palabras de Kierkegaard, significa e implica que el individuo se hace concreto y que se verifica relacionándose con otro, a saber, con Dios⁹¹. Pues -según este pensador- sólo hay un caso en el cual, el hombre concreto, un hombre que

⁸⁸ Sören Kierkegaard. La Enfermedad Mortal. p. 57

⁸⁹ Norberto Bobbio. El Existencialismo. México, FCE. 1983. p. 41

⁹⁰ Jean Wahl. Opus cit. p. 28

⁹¹ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 59

llegó a ser sí mismo, un yo auténtico, esté libre de contaminación y de la enfermedad mortal; ese caso se da en el momento en que, precisamente por haber desesperado, el individuo se fundamente a sí mismo en Dios, de manera transparente. “Pues solamente se da un caso en que el yo esté incontaminado y libre de la desesperación, a saber: cuando, precisamente por haber desesperado, se fundamente transparente en Dios”⁹². ¿Por qué está libre de la enfermedad mortal ese individuo? Es porque está El, por tal razón, esa enfermedad ya no es mortal⁹³.

Aunque sinceramente, en este punto discrepamos de Sören Kierkegaard. No negamos que tiene razón en cuanto a sus argumentos y que un individuo desesperado deje de estarlo cuando se fundamente transparente en Dios. Sólo que él se refiere a los individuos que pueden llegar a ser cristianos. Y entonces, ¿qué acontece con los individuos que no pueden o no quieren llegar a ser cristianos? ¿Necesariamente quedan fuera de la posibilidad de curarse de la contaminación de la desesperación y de la enfermedad mortal? O, ¿sí pueden ser unos individuos desesperados, pero como no pueden llegar a ser cristianos entonces quedarán sumidos siempre en la desesperación y afectados mortalmente por la enfermedad mortal? Creemos que no es así. Pensamos que un sujeto puede recorrer todo el camino de la desesperación que se ha descrito y que aún puede quedar libre de la desesperación y de la enfermedad mortal, cuando se fundamente transparente en él mismo, en su yo auténtico, en su autenticidad, cuando llegue a ser sí mismo y por lo tanto libre.

En esto consiste lo dialéctico de la libertad, a saber, en ir evolucionando. ¿En qué consiste la evolución? En la síntesis de la infinitud y de la finitud; en que el sujeto se libere de manera continua del sí mismo finito en el hacerse infinito, pero -muy importante-, sin dejar de retornar de manera constante al sí mismo finito, pues un yo no sólo puede ser finito o infinito, ya que si faltare uno de estos elementos contrarios u opuestos entonces no sería posible la síntesis; y al no haber ésta no existiría la relación de la síntesis consigo misma. Así, el yo auténtico siempre estará en el devenir constante y continuo de la síntesis, pero en todos y cada uno de los momentos de la existencia del individuo y de su concretización como tal.

Así, si no fuera posible lo último, entonces el yo no llega a ser sí mismo y se presenta de nuevo la desesperación, se de cuenta de ello el individuo o no sea así. Ya se ha dicho líneas arriba, que el yo

⁹² Ibidem. p. 60

⁹³ Pietro Chiodi. Opus cit. p. 103

no es sí mismo mientras no se haga sí mismo, y necesariamente, entonces, el no ser sí mismo es cabalmente la desesperación.

Pero en este caso, la desesperación de que se habla consiste en que, la infinitud equivale a la finitud y viceversa⁹⁴. Es decir, que no puede existir una sin que exista la otra, pues si faltare una la otra no puede estar; no es posible la síntesis entonces. No podría darse tampoco la dialéctica de que se habló anteriormente, a saber, de que el yo, para que sea una verdadera síntesis, es necesaria la presencia de los opuestos o contrarios que se alimentan uno al otro, pues si faltare uno de ellos, entonces el otro ya no sería contrario de nada y no habría oposición, no se daría la retroalimentación, no sería posible la reunión y relación de esos opuestos y por lo tanto, no existiría la síntesis que se relaciona consigo misma y que da lugar al yo, lo que implica que una cosa nunca deja de ser su contraria; es decir, la infinitud no puede dejar de ser finitud ni la finitud puede dejar de ser la infinitud misma.

Esto es muy importante en la concretización del individuo porque al ser el yo auténtico, en la síntesis de lo infinito y de lo finito, el primer elemento ensancha y el segundo limita. Pero si el individuo no conociera el límite no conocería tampoco lo que es posible ensanchar; y viceversa, si no conociera lo dable a ensanchar, entonces no conocería el límite. ¿De qué...? ¡De la libertad!. Por ello, para poder *definir adecuadamente lo que es la desesperación en cuanto síntesis*, es necesario conocer sus elementos contrarios u opuestos, pero siempre reflexionando un contrario sobre el otro⁹⁵. E incluso, en cuanto a la misma desesperación, se debe recurrir a lo opuesto de la misma, a saber, a no estar ya desesperado, pero siempre consciente y sabiendo el por qué de ello.

Tan es así que, si el individuo desesperado cree que para librarse de la desesperación debe afanosamente buscar la infinitud y olvidarse de la finitud, está completamente errado. Si sólo hiciera lo anterior, sin duda estaría empleando la fantasía, ya que ésta no es otra cosa sino el medio general de la infinitización cuando se hace a un lado el contrario u opuesto, o sea, la finitud.

La fantasía es muy riesgosa para el desesperado, demasiado peligrosa porque invade no sólo a los sentimientos y conocimientos del desesperado, sino incluso a su voluntad, haciendo entonces que tales valores del sujeto dependan completamente de ella, de la fantasía; y al reflexionar el individuo

⁹⁴ Søren Kierkegaard. Opus cit. p. 60

⁹⁵ Idem.

sobre ellos, lo hará sí, pero de una manera en que todos ellos se proyecten reflexivamente en la fantasía que lo domina.

Así, cuando el enfermo reflexiona sobre sí mismo, sobre el yo que quiere ser, pero descansando su reflexión sobre la fantasía, entonces su reflexión es fantasía y viceversa, la fantasía es reflexión, y como es sobre el yo, como consecuencia de lo anterior, es una fantasía sobre el yo que quiere ser infinito. La fantasía entonces es la posibilidad del yo o la posibilidad de la infinitud. Para este sujeto -cosa grave-, la fantasía es la posibilidad del yo infinito.

De esta manera, el hombre desesperado cree que alcanza lo infinito, alejándose por fin de la finitud, no regresando a esta última. Dirá entonces, ¡Por fin lo he logrado...! ¡Cosa más falsa! Lo que en realidad sucedió es que lo fantástico lo transportó hacia el infinito, sí, pero transportándolo todo lo lejos posible de sí mismo, ocasionando con ello que dicho desesperado se mantenga apartado de la imposibilidad de retornar a sí mismo⁹⁶, de retornar a su finitud.

Cosa triste..., el yo de ese individuo lleva así una existencia fantástica, y su infinitización alcanzada por medio de la fantasía, es una infinitud abstracta que lo aleja y mantiene en un aislamiento también abstracto, sin que pueda tener y poseer su mismidad, puesto que de ésta se alejó⁹⁷ de manera espantosa. Y sus sentimientos, su conocimiento y su voluntad también están en ese aislamiento abstracto y son fantasía pura.

En esto no radica el progreso del individuo ni el liberarse de la desesperación; la espiritualidad no consiste sólo en la infinitud ni en la ascensión. Consiste más bien en el progreso sí, pero del yo con relación al conocimiento. ¿Al conocimiento de qué...? Al conocimiento del yo, de sí mismo; en cuanto a que no sea fantasía sino verdad que el enfermo de la enfermedad mortal se haga sí mismo, por sí mismo y no por medio de otro. Pero para ello, es necesario que el conocimiento del desesperado gradualmente corresponda al conocimiento del yo, de sí mismo. En otras Palabras, que el yo (del individuo desesperado) que conoce, en cuanto más lo haga, en esa misma medida se conozca a sí mismo⁹⁸. Que el individuo que conoce utilice su conocimiento para conocer a su yo con el mismo grado ascendente.

⁹⁶ Ibidem. p. 61

⁹⁷ Ibidem. p. 62

⁹⁸ Ibidem. p. 60

De no ser así, es cierto que el individuo conoce y que avanza en cuanto a su conocimiento pero, si tal conocimiento no lo utiliza para conocerse a sí mismo, será entonces un conocimiento inhumano en el sentido de que conoce todo sí, pero no a sí mismo, no al ser humano que debe ir conociendo. Paradójico sí, pero tristemente así es; el ser humano conoce, pero no a sí mismo; desconoce lo principal que debe conocer para poder dirigirlo, para poder dominarlo; es decir, para poder dirigirse, para poder dominarse..., a sí mismo. Así, si sólo persigue el conocimiento en general, pero no el conocimiento básico, el de sí mismo, el del yo, entonces el primer conocimiento destruirá el yo del hombre⁹⁹ ya que lo desconoce, en ambos sentidos, el de no saber que existe y el de ignorarlo conscientemente. Sería algo así como el antiguo alquimista, al cual únicamente le interesaba encontrar la piedra filosofal y convertir todo elemento en oro, sin darse cuenta de que él mismo era la piedra filosofal y aún más, el oro que buscaba, sólo que nunca se percató de ello.

Necesariamente tiene que ser así, pues ya ha sido dicho que la síntesis es dialéctica, consistiendo esto en que, la infinitud no puede ser sin la finitud, y que ésta necesita de aquélla. Y si la relación que significa la síntesis se relaciona consigo misma, dándose así el yo, entonces, el yo también se forma de manera dialéctica. En otras palabras, el yo necesita de la infinitud pues, el carecer de ésta es desesperada limitación y estrechez, dándose sólo la finitud; pero, si sólo se da la infinitud -como abstracta fantasía- no le es posible al desesperado volver a sí mismo, no le es dable retornar a sí mismo. Por lo cual, en la síntesis nunca debe de dejar de darse los contrarios u opuestos.

Por ello, se debe tener también mucho cuidado con la finitud pues, así como buscar y colocarse sólo en la infinitud es peligroso, igual sucede con su contrario, es decir, con la finitud. ¿Por qué? Porque también en ésta se da la pérdida de sí mismo. ¿Cómo? No es con la evasión hacia lo infinito, con la “infinitización” como en la infinitud, sino que aquí es haciéndose el sujeto completamente finito -tal vez buscando que sé de el yo-, logrando únicamente ser un número más entre la inmensidad de seres perdidos en la masa, no siendo más que una vacua repetición en una mortal monotonía de seres humanos en serie. Lo cruel es que tal vez el individuo piensa y crea firmemente que esa repetición es el yo que buscaba. Es así como se pierde a sí mismo en la muchedumbre. ¿Por qué es así? Porque el ser humano es temeroso, no osa ponerse primero en relación con El porque le vence al sujeto su parte animal. Así, piensa, es más prudente “ser como lo son los demás”¹⁰⁰.

⁹⁹ Ibidem. p. 61

¹⁰⁰ Pietro Chioldi. Opus cit. p. 50

Aún más, la limitada estrechez que significa la finitud implica también una seria ausencia de originalidad, una visible carencia de ser uno mismo, es decir, de autenticidad. Lo triste y melancólico es que el mismo individuo fue quien se despojó de esa originalidad, de su autenticidad, careciendo consecuentemente de su sentido espiritual. El hombre fue hecho para ser un yo, su yo propio, desarrollándolo él mismo. Lo desesperante es que el sujeto se desprende de esta oportunidad que más bien es deber, renuncia a ser el yo que debe serlo, pero -absurdo, sí- por miedo a los otros sujetos, por convencionalismos o prejuicios sociales o religiosos, o incluso, se da cuenta de que debe ser sí mismo y empieza a hacerlo, pero, a la mitad del camino o tal vez antes, surge el miedo a los otros sujetos y ya no se atreve a seguir, o sigue y llega a ser sí mismo, pero con la aprobación y delante de los otros sujetos (vaya originalidad), lamentablemente no delante de sí mismo, por lo que su singularidad queda oculta por su miedo. ¡Cuánta razón tiene Sören Kierkegaard cuando sentencia que es preciso ver cómo se teme más a la risa que a cualquier otro tipo de ataque!

Por supuesto que no es fácil desprenderse de lo anterior, del miedo a los demás hombres, de la cotidianidad, puesto que es muy difícil y arriesgado tan sólo el intentar ser uno mismo; es mucho más sencillo y menos riesgoso para ese sujeto ser como los demás, ya que sólo así obtendrá su aprobación y aceptación en su grupo o grupúsculos sociales; tal vez busque el sujeto pertenecer a un status social alto y tiene que ser como le digan que sea y no tanto como son los demás. Pensará que únicamente así estará seguro..., en medio de la muchedumbre, como un número más en medio de otros muchos. ¿La consecuencia inmediata...? Olvidarse como se llama, se olvida de sí mismo como individuo y ya no tiene fe, si es que alguna vez la tuvo y por el ajeteo mundano renunciare a ella.

Nuestro sujeto así está mucho más interesado en el conocimiento de los sucesos del mundo material que de su mundo espiritual; interesado más en el mundo que habitan los demás pero no en el de su interioridad, donde sólo habita él. En el mundo de los demás, el sujeto se engaña a sí mismo pues, para todos los otros sujetos pueda que sea un hombre exitoso, talentoso, honrado, lleno de virtudes y de seguridad en sí mismo, pero todo ello como el oropel con un brillo falso, plenitud que es sólo un conjunto de apariencias, puesto que todo ello se da en la temporalidad y en lo terreno. Con lo anterior, no se puede negarlo, el sujeto logra algo, quedar adscrito al mundo..., de los demás. ¿Lo malo? Que no poseen ningún yo por el cual arriesgarlo todo, por el cual tener fe y ser delante de Dios: *“...no son en modo alguno sí mismos, no tienen en el sentido espiritual ningún yo, no poseen*

ningún yo en virtud del cual arriesgarlo todo en un momento dado, ni poseen ningún yo delante de Dios -y todo esto a pesar de ser tan egoístas¹⁰¹.

De igual manera sucede con la desesperación contemplada desde la óptica del binomio posibilidad-necesidad. Aún más, la dualidad infinitud-finitud tiene íntima relación con estas dos últimas categorías. Ambas son esenciales para la formación de uno mismo, para la formación del yo. Así, no sólo es desesperado el sujeto que carece de infinitud o finitud, sino también aquél que no tiene posibilidades de serlo o el que no tiene ninguna necesidad.

¿En qué consiste la síntesis de estos dos opuestos o contrarios? ¿Cómo se da la relación en esta síntesis? ¿De que manera se presenta la desesperación? Consiste en que, como líneas arriba quedó señalado, uno a otro son necesarios para su común existencia. La relación se da cuando el sujeto se coloca en la posibilidad de ser y tiene necesidad de esa posibilidad. Así, la desesperación de la posibilidad equivale a la carencia de necesidad en la dialéctica, mientras que la desesperación de la necesidad equivale a la carencia de posibilidad¹⁰².

Cabe hacer la distinción de que, cuando el sujeto, como individuo, es sí mismo y quiere continuar siéndolo, se está hablando de la necesidad, mientras que, por otra parte, cuando se trata de un sujeto que no es sí mismo pero que quiere serlo, tener un yo y deshacerse del no-yo, se está frente a la posibilidad. Por ello, consecuentemente, la existencia del mortalmente enfermo -y de toda la existencia humana- es desesperada siempre que haya carencia de la necesidad, pero principalmente de la posibilidad. “*La existencia humana es desesperada siempre que falta la posibilidad*”¹⁰³.

La posibilidad produce la melancolía; el hecho de que un sujeto se sienta melancólico ante la ausencia de la posibilidad, implica que ese sujeto no es lo que desea ser, lo que melancólicamente anhela ser, de aquello que tiene necesidad pero que actualmente sólo lo puede vislumbrar como mera posibilidad. Así, el sujeto empieza por perseguir esa posibilidad y trata de alcanzarla. Sin embargo, es en este paso cuando se presenta un serio peligro, a saber, que el sujeto -queriendo individualizarse del número- se extravíe; pero, ¿y en qué consiste el extravío? En que ese sujeto se confunda, creyendo que su peor desgracia radica en que no es nada en el mundo; pero en el mundo de los demás y ser algo como los demás..., exitoso, triunfador, hombre de negocios, famoso

¹⁰¹ Søren Kierkegaard. Opus cit. p. 65

¹⁰² Ibidem. pp. 66 y 68

¹⁰³ Ibidem. p. 68

(incluso, esto no está mal si el individuo realmente lo quisiera para él y por él y no así para los demás seres de ese mundo y para que lo admiraren), etc. ¡Qué pena...! ¡El sujeto nunca fue capaz ni lo suficientemente inteligente para darse cuenta de que su verdadera desgracia es el no haberse percatado de sí mismo, “...en no haberse apercibido de que el yo que él es representa algo completamente determinado y en cuanto tal una necesidad”¹⁰⁴.

Así, el individuo desesperado empieza por perseguir la posibilidad de la frustración, posibilidad que lo va a llenar de angustia, posibilidad de la angustia que lo aleja del verdadero yo que necesita y que lo deja abandonado a su suerte, hasta que fallezca exactamente en el sitio en que más se espantaba y angustiaba dicho sujeto, es decir, en el de no poder llegar a ser nada. Un hombre así, no podrá nunca mirarse a un espejo en el cual -como afirma Kierkegaard- el individuo se vea a sí mismo, en donde el individuo se vea reflejándose él mismo, así como el yo que quiere lograr; pero tristemente, lo único que puede distinguir es una sombra que no es él. Pero esto último se da cuando el sujeto se niega a sí mismo y como consecuencia a Dios. Y así, estas dos categorías, la carencia de la necesidad y la ausencia de la posibilidad, no son sino determinaciones desesperadas del yo que brotan al paso cuando ese yo rechaza a Dios¹⁰⁵.

¿Qué puede hacer el sujeto para evitarlo...? Primero, conocerse a él ante el espejo; segundo, perder la razón y, tercero: ¡tener fe! “Pues la fe significa precisamente que se pierde la razón para ganar a Dios”¹⁰⁶.

De esta manera, cuando el sujeto desesperado está a punto de desfallecer, porque humanamente ya no puede con su desesperación ni con la angustia, y lo más grave y penoso, la razón ya no le es útil, entonces sólo queda abrirse otra posibilidad, ya que ésta es lo único que puede salvarlo. Pero ahora debe darse cuenta de que esto último ya no es posible humanamente hablando; luego, ¿en qué descansa la victoria...? Primero, en que quién está desesperado se de una nueva posibilidad como ya quedó dicho; segundo, en que, al percatarse de que humanamente ya no es posible, se dé cuenta de que ahora necesita de otra cosa que no sea la razón. ¿Cuál es esa cosa nueva que le puede salvar de la desesperación, de la angustia y de desfallecer...? ¡La fe! ¡Todo ahora depende de que tenga fe! Bien. Tener fe..., ¿pero en qué o en quién? Como afirma Kierkegaard... ¡En Dios! Por nuestra parte aumentamos lo dicho por este filósofo y diríamos, tener fe en él mismo.

¹⁰⁴ Ibidem. p. 67

¹⁰⁵ Luis Guerrero Martínez. Opus cit. p. 109

¹⁰⁶ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 69

Así, se está hablando ahora de un desesperado que se convierte en creyente o que, ya siéndolo, sólo era creyente por tradición o generacionalmente, pero no por creencia propia y firme de él para con EL. Pero esta creencia no es unitaria, sino que se relaciona y necesita así, tanto de la fe como de la posibilidad misma, pero reunidos los tres un mismo ser: Dios. De esta manera, el sujeto que cree tiene en sus manos, mejor dicho, en su interioridad, el mejor y eficaz antídoto contra la desesperación, la angustia y la muerte misma; se está hablando así de la posibilidad acompañada de la fe, ya que para EL todo es posible en cualquier instante. *“El creyente posee el eterno y seguro antídoto contra la desesperación, es decir, la posibilidad; ya que para Dios todo es posible en cualquier momento”*¹⁰⁷. Pero por supuesto, la creencia de que se habla, también implica que se identifique a Dios con la absoluta posibilidad (de que todo es posible) y de que esa absoluta posibilidad es Dios (de que sólo El puede hacer realidad cualquier posibilidad). Tal vez parecería que todo es muy confuso... ¡No es así! Lo que sucede es que, el Creador no hizo un mundo desordenado, sino que preparó un destino a veces incomprensible para el sujeto¹⁰⁸.

En esto radica la pérdida de la razón, a saber, de que humanamente no es posible creer lo anterior; sólo lo es cuando el sujeto que se ha individualizado ha visto hacia su interior y descubre que también es espíritu..., y que, como consecuencia, ha entrado en contacto con Dios. Es decir, el individuo fue tocado y sacudido violentamente en su íntima y profunda espiritualidad, teniendo entonces la creencia de que todo es posible; cree así en la posibilidad y tiene fe en ella y por lo tanto en El. Un reflejo de esto último es la oración que el individuo eleva para solicitar que sea posible la voluntad de Dios. No se le dirige una oración cada día sólo para saludarlo o para cumplir cierto compromiso, no. Se eleva la oración para que -de espíritu a Espíritu-, todo lo que resulta imposible al individuo sea posible para Dios; para que la incredulidad en el sujeto y en la humanidad sea una creencia absoluta en El, ya que éste todo lo puede. Y, ¿cuál sería una de las cosas que puede hacer...? Que el individuo creyente tenga un yo auténtico, un yo deseado, y así, se libre de la desesperación, se libre de ser un fatalista desesperado. Al contrario de lo anterior, un fatalista desesperado -desesperado por haber perdido a Dios (o tal vez nunca lo busco)- se ha perdido a sí mismo, ya que, como sentencia Kierkegaard, el que no tiene a Dios, tampoco tiene ningún yo. *“La desesperación del fatalista es haber perdido a Dios y con ello haberse perdido a sí mismo, puesto que el que no tiene Dios, tampoco tiene ningún yo”*¹⁰⁹. Pero no sucede así con el individuo que se encontró con su yo, que lo creó él mismo; y aunque la gente diga de este último

¹⁰⁷ Ibidem. p. 71

¹⁰⁸ Javier Urdanibia. Opus cit., en “Kierkegaard: la irreductibilidad del individuo”. p. 16

¹⁰⁹ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 71

que es un sujeto solitario y amargado, sumido en la desesperación, lo cierto es que se convierte sí, en un solitario, pero en un solitario capaz de vivir así y de cantar hacia el fin de su breve vida..., ¡La inmutabilidad de Dios!¹¹⁰.

Por supuesto, si toda existencia humana debe tener conciencia de que se es espíritu, con mayor exigencia debe tenerla el individuo que se dice creyente y así, estar delante de Dios como un yo auténtico, espiritual. De otra manera, el individuo que no esté plenamente convencido de lo anterior, es decir, que no tenga una firme creencia, no estará delante de Dios, al menos no de una manera transparente. Lo que traerá como consecuencia esto último es un paganismo, pero dentro de la cristiandad, ya que el sujeto se dice creyente sin serlo o de plano no tiene fe; le falta la creencia en la espiritualidad, lo que implica que el sujeto se ha traicionado a sí mismo, alejándose del espíritu, negándolo.

El individuo que actúa de esta última forma, lo hace por miedo; lo hace porque no se atreve a tomar y coger en su interior el riesgo de ser espíritu y sobre todo de soportar el serlo. Claro, no es nada sencillo; en realidad, es demasiado difícil y duro, las más de las veces muy doloroso, pero no tanto el lograr serlo, sino principalmente continuar como espíritu a cada momento; se necesita mucho valor y coraje para poder soportar todo lo que ello implica.

Así, lo que se da cuando el sujeto no toma ese riesgo y por lo tanto no es espíritu, es la ignorancia. ¿Respecto de qué? De la desesperación y por supuesto, también de la angustia. Dentro de esta ignorancia, el sujeto -ignorante de la desesperación y de la angustia en él- se aleja de la espiritualidad; aún más, de la consciencia de ser espíritu también. Sólo que, paradójicamente, con esa misma ignorancia, ese sujeto se coloca en la plena desesperación; es decir, la ignorancia de la desesperación y de la angustia por ser inconsciente de que se es también espíritu, no implica que no se está desesperado y angustiado, sino sólo eso, que se desconoce que se está en tales estados psicológicos. Lo que sucede, es que al sujeto le es más cómodo “desconocer” su espiritualidad pues, únicamente de esta manera se siente seguro en el mundo, sin enfrentarse a su destino real, ya que erróneamente cree que triunfa sólo cuando se enfrenta a los retos que otros sujetos le plantean o a los mismos sujetos, pero sin tener la visión -o si la tiene- de deber enfrentarse primeramente a él, a su interioridad, a su espiritualidad. Así, su seguridad en el mundo -donde se esconde- es una seguridad vacía de espíritu que sólo experimenta el sujeto que la padece. *“Con esta ignorancia*

¹¹⁰ Nelly Viallaneix. Opus cit. p. 25

*respecto de la desesperación sucede lo mismo que con la ignorancia relativa a la angustia, a saber, que la angustia de la total falta de espíritu se reconoce cabalmente por la seguridad vacía de espíritu que experimenta el que la padece*¹¹¹. Por lo tanto, en realidad su “seguridad” es un verdadero padecimiento. Dicho sujeto tiene un secreto tan escondido y profundo que lo sume en la desesperación y en la angustia, a saber, el secreto de la falta de espíritu.

¿Qué sucede cuando el sujeto se enfrentó a los retos y a los demás sujetos, e incluso, “triunfó” sobre de ellos? Que -tristemente para él- ese triunfo y toda esa seguridad que le proporcionó no le servirán en absoluto, pues, en el momento en que triunfa y ya no tiene por qué luchar, se desvanece la ilusión y cesan los esfuerzos, empezando así su existencia a sentir vértigos y a tambalearse hasta que caiga y junto con ella el sujeto. Esto es necesariamente así, dado que el sujeto ignora que la angustia y la desesperación están de cualquier forma en su interioridad, las cuales salen inmediatamente a flote en su ser cuando ya no tiene sentido el luchar por algo, porque consiguió todo, todo..., excepto ser espíritu.

Sin embargo, puede que suceda otra cosa más absurda aún, a saber, que el sujeto al enfrentarse a los retos y a los otros sujetos no “triunfe” sobre de ellos, no alcanzando así las satisfacciones y logros, nombramientos, lujos, fama, títulos, etc., que quería alcanzar, sintiéndose fracasado entonces. Esto -pensará- “es desesperante y angustiante”. Esto es lo absurdo, que dicho sujeto cree que lo desesperante es no haber alcanzado o haber perdido los bienes terrenales. Esto último, por supuesto no es la desesperación angustiante, ya que como se ha dicho anteriormente, la desesperación en este ejemplo consiste en que se pierda lo eterno para siempre, la espiritualidad.

Lo que en realidad sucede es que el sujeto no tiene conciencia de su verdadera desesperación y de la verdadera implicación de ésta. Luego, al no tener plena conciencia de lo que sucede, no puede hablar de la desesperación, al menos no de la verdadera desesperación como pérdida de lo eterno. En cambio, desde el momento en que el sujeto empiece a individualizarse y a tener conciencia de ello y de que le falta desarrollarse como espíritu que también es, desde ese momento -se insiste- dicho sujeto sentirá en su ser la verdadera desesperación. Obviamente y de manera simultánea, la conciencia en cuanto más ascendente e intensa sea, hará que también la desesperación sea más ascendente e intensa, exactamente en la misma proporción, pero siempre dependiente de que la idea

¹¹¹ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 77

que se haya formado el individuo de la desesperación sea la adecuada y exacta y de que la mantenga y se mantenga en ella.

¿Cuál es esa idea adecuada y exacta de la desesperación que debe formarse el individuo? De que la desesperación es la pérdida del espíritu, del yo. Así, la conciencia en torno a la desesperación es la conciencia alrededor del espíritu, del yo..., del crecimiento del yo en el individuo que se ha atrevido a ello..., a serlo..., a ser. ¿Siempre se debe estar desesperado entonces? No, no siempre; la desesperación empezará a desaparecer en el momento en que surge la fe. Lo contrario de estar desesperado es tener fe¹¹². Por eso Kierkegaard afirma: *“Porque, cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo una vez que se ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el poder de lo creado .. Estar curado de esta enfermedad es la felicidad del cristiano”*¹¹³

Pero, aunado a todo lo argumentado, el individuo necesita para poder lograrlo dos cosas, primera: que experimente la necesidad y urgencia de querer ser el yo que busca ser, original, auténtico; y, segunda: buscar la soledad y no así rehuirle. Pero ambas cosas buscarlas con verdadera vehemencia, como algo necesariamente vital. Lo primero para que su existencia y su destino estén dominados por él y por su espíritu, siendo inevitablemente sí mismo, yo, autárquico, autónomo e independiente en cuanto a sus impulsos, decisiones, actos y responsabilidades; en pocas palabras, plenamente dueño de su vida. Lo segundo, porque el impulso hacia la soledad le hará sentirse seguro, sin miedo, en el sentido que indica Sören Kierkegaard, a saber, el de no sentirse a salvo y seguro únicamente dentro de esa masa chismosa de seres infrahumanos e inseparables que morirían como el pájaro en desbandada en cuanto estuvieran a solas¹¹⁴. Tienen miedo a quedarse solos y por lo tanto, no sienten ningún impulso hacia la soledad tan necesaria. Por ello, el haber necesidad de la soledad es lo mismo que encontrar fuera de la multitud anónima y dispersa, esa comprensión humana que esa multitud no puede darnos¹¹⁵.

Por el contrario, el que el individuo busque la soledad -y no como la mayoría, busque la compañía por miedo- no demuestra otra cosa sino que, dicho individuo es poseedor de una naturaleza

¹¹² Ibidem. p. 83

¹¹³ Ibidem. pp. 37 y 38

¹¹⁴ Ibidem. p. 102

¹¹⁵ Nicola Abbagnano. Existencialismo Positivo. Buenos Aires, Paidós. 1964 p. 33

muchísimo más profunda y solemne, sería, dedica a la espiritualidad. Aun más, el que el individuo busque la soledad significa que en él ya existe cierta espiritualidad. Así, soledad no significa estar solo, triste, no; implica espiritualidad, situación en la que muy pocos caen en cuenta y que confunden. Pero necesita para ello y debe incluso, el verdadero hombre que transita arrojado a la soledad de su camino interior y que por ello se le puede denominar hombre subterráneo (a veces por fuerza de las humillaciones y los vituperios que lanza el hombre de la superficie que se ha autoproclamado señor de la verdad y de la salvación y que no es sino un inauténtico que esgrime una moral negadora del impulso de la vida, o también por las heridas en su corazón), armarse de cruel indiferencia para impedir que retroceda su voluntad ante el dolor y el sentimiento¹¹⁶.

Así y sólo así...: infinitud-finitud y posibilidad-necesidad, de manera consecuente y necesaria, son algunos de los opuestos o contrarios por los que el sujeto que se individualiza puede lograr ser sí mismo, ser yo. De esta manera su existencia estará dominada por él, pero principalmente por su espiritualidad, por el espíritu, y entonces, tal existencia contendrá siempre y de un modo esencial una consecuencia interior y transcendente, al menos transcendente en una idea¹¹⁷. Esta consecuencia bien podría ser la fe.

¹¹⁶ Héctor Oscar Ciarlo. Introducción a la Filosofía de la Existencia. Argentina, Universidad Nacional de Cuyo. 1963. p. p. 81

¹¹⁷ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 158

Capítulo tercero.

TEMOR Y TEMBLOR COMO SUPUESTOS DE LA FE

¡La fe! Lo que necesita el sujeto para ser individuo y poder superar la desesperación y la angustia, sea cristiano o no. La fe, que le facilita y ayuda a dar el salto cualitativo, a pasar al estadio religioso y ser lo particular sobre lo general (según la concepción kierkegaardiana). Pero, ¿qué implica lo anterior...? Mucho y muchas cosas tan sutiles..., tales como la prueba y la fortaleza para soportar y pasar la primera, perder la esperanza, hacer a un lado la razón y alimentar la misma fe, ser lo suficientemente capaz de colocarse en el estado en el que el individuo se coloca en el umbral de lo divino, pero sobre todo, lo más importante..., convertirse en el caballero de la fe. En la obra kierkegaardiana el ejemplo lo escenificó Abraham cuando Dios lo puso a prueba, ordenándole Este a aquél arrebatarle la vida a su único hijo, a Isaac. Lo que sucedió fue que, a pesar de haber perdido toda esperanza, gracias a la fe¹¹⁸, Abraham recuperó a su hijo.

La pregunta que se le debe formular a Kierkegaard es: ¿qué se puede decir de Abraham: fue un héroe, un poeta o caballero de la fe...? Y, ¿qué se puede decir del sujeto que tiene fe, que es un héroe, un poeta o un cristiano en la cristiandad? Y del que carece de fe porque no es cristiano o no es religioso, ¿no podrá ser algún día el caballero de la fe? ¿Puede un individuo empezar por ser poeta y héroe y llegar a ser así caballero de la fe? El poeta kierkegaardiano es el sacerdote del amor que lo guarda con celo ya que a él se le ha confiado; por ello, para mantenerse fiel a su puesto y defender su tesoro debe luchar constantemente. El héroe en cambio, es el sujeto que supo de verdad ser grande a su manera, quien no será olvidado en este mundo porque su grandeza es en proporción a la inmensidad del objeto de su amor. Esto es lo que une e identifica al poeta con el héroe...: el amor. Así, el héroe es lo mejor del ser del poeta, mientras que éste es quien se regocija en el ser del héroe y por eso lo admira y lo ama con idéntica devoción, es decir, por la misma inmensidad del objeto del amor de aquél.

Luego, ¿cuál es el objeto del amor del héroe? ¿Cuál es la inmensidad del objeto del amor del héroe? ¿Por qué une e identifica al héroe con el poeta? El objeto del amor del héroe no es amarse a sí mismo, tampoco es el amar al prójimo; su grandeza no radica en esas clases de amor, no. Es

¹¹⁸ Kierkegaard no se detiene a pensar (o a dudar) si la voz que escuchó Abraham es la Dios como lo hace por ejemplo Kant, puesto que si lo hubiera hecho, entonces el mismo Kierkegaard se colocaría en la cristiandad que tanto atacó.

grande porque amó a Dios. Pero, cuidado..., el objeto del amor del héroe no es ser grande por amar a Dios y ser recordado por ello, no. El objeto de su amor es Dios, amarle, y consecuentemente le vendrá la grandeza. ¿En qué radica su grandeza entonces? No es grande porque esperó lo posible ni porque esperó lo eterno, tampoco lo es porque batalló con el mundo y lo venció ni porque batalló consigo mismo y se venció a sí mismo, sino que es grande porque esperó lo imposible y lo imposible es batallar con Dios mismo¹¹⁹. Esto lo puede lograr un individuo haciéndolo el más grande de todos los individuos; ser héroe y poeta a la vez para iniciar su camino a la fe. En esto radica el significado del objeto de su amor y la inmensidad de ese objeto y su amor hacia ese ser.

Pero, aun con esto, no hay que confundirse, pues si bien con ese amor en ese Ser existen seres que se sienten seguros de sí mismos y triunfan sobre todo, e incluso, quienes seguros de su propia fuerza (adquirida por ese amor) lo sacrifican todo, también lo es que, lo pueden lograr sí, triunfar y sacrificar, pero ambas cosas sólo pueden ser posibles si descansan en algo que ellos aporten. Es decir, el amor a Dios no es suficiente para lograr lo que se desea, pues se necesita una cosa muchísimo más ferviente e íntima, sin la cual no sería posible lograr hacer lo que se desee, y esto es la creencia, la verdadera creencia en ese amor que se profesa, ferviente creencia en el objeto de su amor y sobre todo, inmensa creencia en ese Ser. *“Hubo quienes, seguros de sí mismos, triunfaron sobre todo, y hubo quien, seguro de la propia fuerza, lo sacrificó todo, pero quien creyó en Dios fue el más grande de todos”*¹²⁰. Y aun más, esa creencia necesariamente tiene que desembocar como cascada en el interior del héroe y en su espíritu, dando lugar a la fe..., ahogando así a la razón.

Por eso, pensamos que no se puede hablar de ese sentimiento como una cosa entre otras o como un sentimiento que puede desaparecer de pronto (por otro ser) y así traicionar “porque se acabó el amor”, no. Esta última clase de amor no es más que un sentimiento fugitivo o una simple emoción voluptuosa que se da en un sujeto simple, mundano y perdido en el número. No se puede entonces hablar de ese amor sin conocerlo, dado que al hacerlo, lo único que se haría es poner trampas para débiles que piensen que aman, que creen y que tienen fe, sin ser cierto nada de ello. En el sentido mundano se oye hablar así mucho del amor como del sentimiento que obliga a dos seres a estar el uno cerca del otro, e incluso, a exigirse pertenencia más que lealtad (principalmente del varón hacia la mujer). En cambio, en el amor a Dios también se exige lealtad, pertenencia, entrega, pero sobre

¹¹⁹ Sören Kierkegaard. *Temor y Temblor*. México, Fontamara. 1989. p. 25

¹²⁰ Idem.

todo..., creencia y fe. Mas he aquí la diferencia y lo importante sobre el sentimiento mundano, mientras que en éste se exige de un sujeto a otro, en el amor a Dios lo exige, no Dios al sujeto, sino que es el mismo individuo quien se lo exige y al hacerlo, entonces se convierte en el creyente. Y así, se lo exige el amante al amado y el creyente al creyente, pero haciendo algo sumamente importante y necesario para lograrlo, a saber, dejar de lado las iglesias, las religiones, los templos, las sinagogas, las hermandades, los santuarios, en fin, la teología del hombre.

¿Por qué? Porque en palabras de Kierkegaard, esta teología está llena de perifollos y cargada de afeites¹²¹, y así, por nuestra parte creemos que lo único que le interesa -y por eso sólo actúa en su favor- es ella misma, sus propios intereses, y quiere que se le respeten sus derechos y habla en pro de ella, de la iglesia, de sus personajes, de lo que le ataca, pero no así del verdadero amor, no de la creencia en Dios sino en ellos, no de la creencia en Dios y la fe como consecuencia, sino que dicha teología del hombre busca la creencia a sus palabras y como consecuencia en sus postulados ideológicos que provocan en casi todas las épocas enfrentamientos sangrientos, e incluso, luchas intestinas. Es peligrosa pues les hace creer a los sujetos débiles de mente, de corazón, de espíritu, urgidos de consuelo y protección que, si no la escuchan caerán en desgracia y esto les produce verdadera angustia.

Pero no es la angustia productiva, de la que se ha hablado anteriormente, sino de la angustia del miedo a no ir a cierto lugar prometido y anhelado (por el mismo hombre) o de ir a otro temido (inventado por las religiones). Podemos observar así que esta clase de angustia es muy peligrosa a los sujetos sin temple que se dejan engañar y que se dicen ser verdaderos cristianos, sin ver que son todo menos esto último. Por lo anterior, es que para Kierkegaard el cristianismo es el verdadero drama del individuo, un drama apasionante y angustioso sí, pero de ninguna manera, nunca, la conformidad y la resignación del rebaño en las que han caído los hombres¹²². Por tal razón, en el cristianismo se habla del individuo y no de los integrantes de una religión determinada. Lo mismo podríamos decir de los que no profesan ninguna religión, es decir, que no deben caer en la conformidad y en la resignación del número.

Efectivamente, los representantes de esa teología son sacerdotes; sacerdotes del amor, es cierto; no podemos negarlo. Sin embargo, el amor que se encuentra en esos sacerdotes no es el amor a Dios,

¹²¹ Ibidem. p. 46

¹²² Hector Oscar Ciarlo. Opus cit. p. 61

sino el amor pagano, amor a la misma teología o religión de que se trate..., pero no a Dios. Y si en ellos no hay amor a El..., menos al hombre. Creemos que no son ni siquiera poetas esos sacerdotes, mucho menos héroes, pues incluso, cuando en sus sermones dicen: “Hay que tener fe en Dios, hijos míos...”, lo que en realidad dicen y hacen es dejarle toda la tarea a este Ser e implícitamente decirles a quienes les escuchan: “Tengan fe en El porque es El quien los va a ayudar y resolver sus problemas..., nosotros no. Lo único que podemos hacer por ustedes es rezar”. Por eso no son ni poetas ni héroes, porque sólo se aman a sí mismos pero no aman al prójimo, ni han esperado lo imposible, ni han batallado con el mundo ni lo han vencido, ni mucho menos han batallado con Dios. Luego, ¿cómo pueden hablar estos sujetos de la fe? ¿Cómo pueden ser sacerdotes del amor? Lo cierto y seguro es que..., a Dios no lo aman, y que al hombre le inculcan ser rebaño, número.

¿Qué se puede hacer para evitar lo anterior? Pensamos que lo primero es salirse de ese conglomerado y convertirse entonces en individuo, y así, tener el valor de ponerse en relación como individuo con Dios (en relación consigo mismo) y El adaptará todo según las fuerzas de ese individuo. Es decir, ponerse en relación necesariamente con Dios y no con los demás¹²³ que se dicen enviados y representantes de El en la Tierra y por lo tanto “superiores”, cuando no son en la mayoría de las veces sino sujetos farsantes puesto que son de igual valor humano que cada uno de los sujetos que los escuchan.

Sin embargo, debemos aclarar lo siguiente..., no se necesita ser sacerdote para ser héroe y amar a Dios, no es así. Tampoco se necesita acudir a esos lugares de concentración masiva ni mucho menos poner el destino y la vida misma en manos y palabras de esos sujetos. ¿Entonces qué se necesita? ¡Amar, creer y tener fe pero de manera individual..., y únicamente en Dios (o en el individuo mismo)! Por supuesto, lo anterior es muy difícil y en ocasiones bastante doloroso. Así, ¿puede realmente colocarse un individuo en tal estado? Sí, sí puede. ¿Qué implica? Dejar tras de sí a la razón y cambiarle por algo más interior e íntimo y portarle y transportarle siempre consigo, a saber, la fe, lo que le puede ayudar y permitir al individuo tener esperanzas respecto de lo absurdo. Absurdo sí, pero para la razón y no para la fe. Así, ese estado en que el individuo -creyente y que tiene fe- se coloca y se encuentra en el umbral de lo divino¹²⁴ según Kierkegaard (o según nosotros, en el umbral de la autenticidad para el no religioso).

¹²³ Pietro Chiodi. Opus cit. p. 49

¹²⁴ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 44

Entonces, ¿Abraham fue un héroe porque batalló con Dios, porque tuvo fe y era creyente, pero sobre todo, porque se colocó en el umbral de lo divino? Sí. Sí, porque ante la orden de sacrificar a su único hijo y saber que tenía que obedecer, partió al monte Moriah, pero dejaba algo tras él, a saber, su razón; pero a cambio se llevaba algo consigo..., su fe. Cambió su razón por la fe. De otra manera, si no hubiera procedido así, entonces no habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo. *“Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo”*¹²⁵.

Por lo anterior, cabe preguntar, ¿cuántos de los hombres actuales serían capaces de conducir a su único y muy amado hijo hacia el monte Moriah, para una vez ahí ofrecerlo en sacrificio a Dios, y como consecuencia de ello, colocarse en el umbral de lo divino? Creemos que posiblemente alguno, quizá ninguno (tal vez pensarían como Kant lo hizo). Un Abraham contemporáneo sumido en tal estado debido a considerarse como el asesino de su propio hijo, o, al ser elegido de Dios y al no sacrificar a su hijo descatando el mandato divino, entonces se considerase como el traidor más cercano a Dios, como un gran traidor aun superando a Judas (puesto que Judas traicionó a Cristo y no a Dios mismo), traicionando lo más venerable en el hombre cristiano, es decir, la fe. Se insiste, este Abraham contemporáneo sumido en tal estado y con cualquiera de los dos sentimientos hacia su persona no es posible encontrarlo actualmente, puesto que un padre no querrá ser y aparecer ante los ojos de los demás como el asesino de su propio hijo, ni tampoco -si se dice cristiano- querrá ser traidor a Dios y desafiarlo. Este sujeto que no desea ninguna de las dos cosas sería cualquier ser humano; por lo tanto, aquel individuo que esté dispuesto a obedecer a Dios y resuelto a sacrificar a su hijo en honras de Aquél, es un elegido de Dios.

Y, ¿qué es un elegido de Dios? Aquel que soporta la prueba impuesta por Dios, y que, aun en contra de toda esperanza, conserva la fe. Por ello, por conservar la fe, por la misma fe y amar a Dios, el sujeto es elegido; mientras que el no-elegido es sólo un sujeto que sirve a Dios pero que no tiene fe. *“...porque quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, se refleja en sí mismo, mientras que quien ama a Dios creyendo se refleja en Él”*¹²⁶.

¹²⁵ Ibidem p. 25

¹²⁶ Ibidem. p. 52

Bien. Las interrogantes que surgen son: amar a Dios y tener fe para reflejarse en El, ¿es cosa fácil? ¿Es un amor espontáneo nacido de lo más íntimo del ser? ¿Acaso se le ama y se le tiene fe para llevar una vida fácil y feliz? ¿Es un deber amarle o es un bien? Lo más apropiado es contestar estas interrogantes antes de seguir adelante, y las respuestas más cortas, prontas y por ello precipitadas (sin ser razonadas incluso) serían las siguientes: a la primera interrogante: sí. A la segunda: sí (aunque tal vez no sea así). A la tercera: efectivamente. A la cuarta: es un deber amarle (para algunos) o, es un bien amarle (para otros). Pero Sören Kierkegaard diría indignado y molesto desde donde estuviere: ¡Esto es ser cristiano sin serlo realmente! ¡Hay uno que afirma ser cristiano sin reflexionar si realmente es cristiano..., en la cristiandad! ¿Qué significa esto último? Cumplir con el deber (para con uno mismo) de hablar de aquello de lo que se siente uno fuertemente impulsado y dejar atrás la época en que se debía permanecer en silencio por temor a los demás y a los “representantes” de El.

Kierkegaard sentía esa obligación, pensaba que su tarea era trabajar como autor, es decir, con mente y pluma. Despojar del sitio que ocupan las ilusiones en el mundo y que lo gobiernan y poner en su lugar la verdad; un inmenso esfuerzo de desvanecer la ilusión y presentar después la idea en toda su pureza¹²⁷. Por eso, amar a Dios y tener fe para reflejarse en El no es cosa fácil. Sin embargo, por la palabra de Dios, el individuo, como ser particular, único, accede a la existencia, pero ante El¹²⁸. Un ejemplo de ello lo tenemos en Abraham, pues escoger entre sacrificar a su único hijo y servir a Dios no es cosa nada fácil. Y si se preguntara qué cosa escogerían los no-elegidos, sin duda se contestaría “servirle a Dios (como buenos cristianos)”, pero esto implicaría sacrificar al único hijo, y ante esto segundo diría entonces ese cristiano: “no, esperen un momento...”. Si en cambio, se contestara de esta otra manera: “si para salvar a mi hijo tengo que desobedecer a Dios, entonces (muy a mi pesar como buen cristiano) no puedo sino desobedecerlo”. Y al actuar así, sólo se demuestra una cosa, a saber, no sé es cristiano verdaderamente, y por lo tanto, no se tiene fe; el mismo sujeto cristiano se despojó de ella.

¿Cuál es la diferencia con Abraham? ¡La fe! Si quisiéramos asemejarnos a él, ¿lo haríamos por medio del asesinato...? ¡No...! “*Únicamente por medio de la fe podemos asemejarnos a Abraham, y no por el asesinato*”¹²⁹.

¹²⁷ Sören Kierkegaard. Mi Punto de Vista. p. 79

¹²⁸ Nelly Viallaneix. Opus cit. p. 32

¹²⁹ Sören Kierkegaard. Temor y Temblor. p. 43

Pero se podría argumentar en contra: "es que Abraham tuvo relación con Dios, por eso resultó elegido". Y, ¿en qué consiste la relación Dios-Abraham? En la creencia, tal vez. ¿De quién y en qué? De Abraham en Dios. Y, ¿qué se entiende por creencia del hombre en la Deidad? De que para Dios todo es posible; de que Dios todo lo puede. ¿Qué comprenden estas dos frases cortas? Principalmente de que Dios es posibilidad. Y, ¿cuándo Dios es posibilidad? Cuando el ser humano falla, cuando llega a los límites de sus fuerzas, de su inteligencia y se da perfecta cuenta de que él ya no puede más, por lo que entra en la desesperación y..., ¡cree! Entonces, la fórmula "Para Dios todo es posible" viene a su mente y dice: "creo en ti Dios y tengo fe". Por ello, la fe, la lucha de la fe es la única solución posible que, al sumirse en el instante religioso realiza una completa y absoluta comunión con la transcendencia..., con Dios. *"Así las cosas, no cabe duda que a los ojos humanos la salvación será absolutamente imposible; pero ¡para Dios todo es posible! Esta es la lucha de la fe, la cual combate locamente por lo posibilidad. Pues la posibilidad es lo único que salva"*¹³⁰.

Pero nos hemos dado cuenta que no en todos los hombres se da la fe o la creencia. Incluso, en algunos no se da ninguna de las dos cosas. Además, la relación no es general sino individual. Por ello, la victoria de la fe o la creencia en la posibilidad depende de cada individuo, y de que cada individuo -como dice Kierkegaard- quiera abrirle paso a la posibilidad, es decir, de que tenga fe. Claro, en muchas ocasiones esto implica que el individuo deje en manos de Dios la solución del problema que aquél no pudo resolver, dado que Dios no falla siendo para El posible todo, puesto que el individuo, al creer en Dios cree y tiene fe de que las cosas serán buenas. Así, la fe va unida al riesgo y a lo que es difícil; por eso, quien es miedoso, quien no puede cargar con el temor y temblor de la existencia individual, verdaderamente individual, entonces regresa a la norma, a lo general, al orden externo a él, a la anemia de lo que iguala¹³¹. En cambio, arriesgarse consiste en lanzarse a la fe..., saltar no significa huir de la condición humana. Por el contrario, significa asumirla de manera plena¹³².

Sin embargo, debemos percatarnos que esta relación con Dios la lleva a cabo el individuo de una manera particular, es decir, la lleva a cabo cada individuo sin depender de los demás y sin el misticismo de que sólo uno lo puede hacer distinguiéndose por lo tanto de los demás, y también sin el fanatismo de creerse llamado a ello; y por último, sin ocultarlo a los demás como el peor de los

¹³⁰ Sören Kierkegaard. La Enfermedad Mortal. p. 70

¹³¹ Javier Urdanibia. Opus cit., en "Kierkegaard: la irreductibilidad del individuo". p. 18

¹³² Nelly Viallaneix. Opus. cit. p. 57

castigos o delitos a esconder por el temor a sus miradas, reproches o burlas. Por eso, la relación con Dios (mi relación hablando en términos de individualidad hablando en términos kierkegaardianos)..., *“No es ni más ni menos que la interioridad genérica que todo hombre puede tener, sin considerarla como una distinción oficial en la que hubiera un crimen que ocultar y un deber que proclamar”*¹³³.

Pero acaso, ¿esta relación no es de igual a desigual? Por supuesto que así es. Y, como consecuencia de ello, el que es igual (a los demás de su especie) resulta ser débil en comparación con los demás y principalmente con el desigual (puesto que no hay otro como Dios); en tal relación del hombre con Dios, el hombre resulta el débil. ¿Por qué es así? Porque para el hombre no todo es posible como lo es para Dios; porque la mayoría de las veces, la creencia y la fe es en Dios y no en el hombre; porque en la inmensa mayoría de las ocasiones, el hombre necesita más de Dios que a la inversa. ¿Se está diciendo entonces que el hombre, al ser débil, está indefenso y que no es capaz de hacer nada? ? No, no es así. La debilidad del hombre en la relación que establece con Dios, es aquella que hace que el individuo se convierte en un ser religioso, o si ya lo es, llegar a ser más religioso (no fanático sino sólo creyente); así, de esta manera, la debilidad del hombre ante Dios es el estado de una completa necesidad del primero ante el segundo. El hombre débil así contemplado es el hombre religioso; por ende y a contrario sensu, el hombre menos débil en este sentido es el más fuerte en otro. En otras palabras, para Kierkegaard, el hombre menos religioso es el más fuerte en el sentido humano; es decir, más despegado de Dios y por lo tanto, sin creencia y sin fe.

Y Kierkegaard era un hombre débil; un autor religioso por tanto. *“...porque la existencia del autor es demasiado religiosa, que el autor como autor ha sido absolutamente débil y, por lo tanto, ha estado absolutamente necesitado de Dios. Si el autor hubiera sido menos débil, es decir, más fuerte en un sentido humano (o sea menos religioso)”*¹³⁴.

Y, ¿se le ama y se le tiene fe para llevar con esto una vida feliz? Se dijo con anterioridad que la respuesta podría ser un sí. ¿Por qué? Porque si se ama a Dios, se le tiene fe, entonces se le tiene a El; y, además, El todo lo puede y todo lo que hace es bueno, entonces el individuo puede tener todo, y también todo lo bueno. Por eso es cristiano. Sin embargo, en realidad, todo lo anterior, más que conveniencia es paganismo, y por lo tanto, el sujeto “cristiano” es pagano. ¿Por qué es pagano

¹³³ Sören Kierkegaard. Mi Punto de Vista. p. 33

¹³⁴ Ibidem. p. 98

ese sujeto? Porque según Kierkegaard, en ese “cristiano” existe una ausencia de espíritu; el sujeto está ausente de espíritu. Pero, ¿qué es el paganismo en sentido kierkegaardiano? El paganismo es precisamente la ausencia del espíritu; es en general una sensibilidad en donde el espíritu no está puesto en su sentido más profundo como espíritu, sino que apenas, el espíritu se presente como un espíritu sin conciencia de que es tal; está en la posibilidad de serlo plenamente, pero apenas en la posibilidad; y esta última es precisamente la angustia¹³⁵. Pero la fe sustituye la desesperación por la esperanza y esa angustia de que se habla por la confianza en Dios, pero también lleva al individuo más allá de la razón y de toda posibilidad de comprensión¹³⁶. Así, creemos que el individuo que está consciente de que es espíritu, de que no padece la ausencia de espíritu, no tiembla ni se estremece cuando en la lucha ha tenido que arriesgar la vida misma, justificándola en el movimiento mismo por el que la puso a prueba, afirmando de esta manera la supremacía del espíritu¹³⁷ ..., de él como espíritu. Pero también es por su Espíritu el Dios que se revela en Cristo, que cambia a cada individuo en un ser original y libre, llegando a ser un único, a quien invita a estar ante El¹³⁸.

Lo extraño es que así son la mayoría de los que se sienten cristianos y se llaman así..., “cristianos”. Vemos que esto significa una clara ausencia de espíritu en la mayoría de los seres humanos, puesto que tal mayoría vive en el engaño por ella misma y en el que le hace caer los que imparten los sermones cristianos. Tanto los unos como los otros no tienen conciencia clara de que están constituidos como espíritus, y que, por lo tanto, al buscar a Dios como el maná sagrado, que todo nos proporcionará y que todo será bueno para nosotros, haciendo una vida feliz y placentera, no se dan cuenta de que todas esas seguridades de que hablan y toda esa alegría satisfecha de vivir y demás cosas por el estilo no son en realidad sino desesperación¹³⁹.

Todo eso es desperdicio, y, el verdadero cristiano -el que no habita en la cristiandad- no lo vive pues no le busca, antes bien renuncia a ello; por ello, la vida del verdadero cristiano en relación con Dios es el “amor feliz” de una vida que en muchos aspectos ha sido difícil e infeliz. *“Mi relación con Dios es el “amor feliz” de una vida que en muchos aspectos ha sido difícil e infeliz”*¹⁴⁰. Vemos que ese es el desperdicio en el verdadero cristianismo, aplicándose no sólo al hombre sino a la vida

¹³⁵ Søren Kierkegaard. El Concepto de la Angustia. p. 95

¹³⁶ Eusebi Colomer. Opus. cit. Tomo III. p. 78

¹³⁷ Célia Amorós. Søren Kierkegaard o la Subjetividad del Caballero. Barcelona, Anthropos. 1987 p. 29

¹³⁸ Nelly Viallaneix. Opus. cit. p. 17

¹³⁹ Søren Kierkegaard. La Enfermedad Mortal. p. 54

¹⁴⁰ Søren Kierkegaard. Mi punto de Vista. p. 97

de ese hombre, el cual nunca se dio cuenta de que era un desesperado, de que vivía en la desesperación al ocuparse en preocuparse sólo de las alegrías y cuidados de la vida, y como consecuencia de ello, descuidando la conciencia en cuanto espíritu, ni se dio cuenta de la existencia de Dios, ni de su propia existencia como un yo delante de ese Dios. No se percató de que Dios revela al individuo su propio yo, siendo aquello sin lo cual el hombre no puede encontrar sentido a su estar presente a sí mismo; a medida que ese individuo se descubre a sí mismo, Dios se le hace evidente, pero como aquello que define la dirección de la autocreación del hombre y como la base de la autoproyección humana¹⁴¹.

Entonces, ¿es un deber o un bien amar a Dios? Con anterioridad argumentamos que ambas cosas dependiendo del individuo. Sin embargo, en la necesidad de aclarar lo dicho exponemos: es un deber de amar de aquel que persigue algo y espera de Dios; y es un bien amarle de aquel que persigue a Dios. La ambigüedad descansa en la relación de cada uno de los sujetos con Dios. El primer individuo pertenece a una de esas naturalezas de doble “personalidad”; es decir, vive dentro de lo estético y cuando le conviene rompe con lo estético y se adentra en lo ético. Es el seductor que se mueve dentro del paganismo, puesto que quiere sólo alcanzar los favores de Dios y disfrutarlos, gozando de ellos, pero sin dar nada a cambio, sin comprometerse. Es un espíritu poético que saca partido del placer y de su relación con Dios; goza de cuanto la vida le ofrece y conceptúa la realidad en una forma poética. Es demasiado débil (religiosamente) en la relación, pero es demasiado fuerte (humanamente) en la realidad. *“No se sustrata a la realidad, pues no era demasiado débil para esquivarla, sino, por el contrario demasiado fuerte; y en esa fuerza era precisamente donde radicaba su mal”*¹⁴².

Pensamos entonces que cuando el individuo voltea hacia dentro y se da cuenta de su vida (o estadio) estética en la relación con Dios, de que le ama interesadamente, entonces, se presenta la culpa, y se da cuenta de que por lo tanto, no es libre. ¿Por qué? Porque lo contrario de la libertad es la culpa. Con esto también empieza el temor del individuo; ¿temor de qué? Temor de ser culpable o de ser considerado culpable. ¿Qué sucede entonces? Que el individuo se arrepiente y entonces duda, presentándose entonces la angustia, dado que dentro de él se presenta una nueva relación, pero ahora entre la libertad y la culpa. Sören Kierkegaard sentenciaría entonces: *“La relación de la libertad con la culpa es de angustia, porque la libertad y la culpa son todavía una posibilidad”*¹⁴³.

¹⁴¹ Leslie Dewart. Los Fundamentos de la fe. Barcelona, Ed. Laia. p. 322

¹⁴² Sören Kierkegaard. Diario de un Seductor. Barcelona, Ediciones 29. 1993 p. 10

¹⁴³ Sören Kierkegaard. El Concepto de la Angustia. p. 108

Esto hace que en el individuo se dé el rompimiento con lo estético para entrar en lo ético, aunque esto no es fácil ni sin consecuencias, pues..., "*Para él el castigo tendrá un carácter puramente estético, puesto que ya el despertar de la conciencia es para él demasiado ético*"¹⁴⁴.

En lo ético, tendrá que elegir el individuo entre "lo uno y lo otro"; es decir, entre la culpa y la libertad. Y en cualquiera de las dos situaciones, el individuo ético establecerá un deber para con Dios en su relación y tendrá obligaciones, pugnando por alcanzar el infinito.

En cambio, con el segundo individuo, el que ama y persigue a Dios, creemos que es un sujeto que se coloca ante el umbral de lo divino. Por supuesto, se trata de una naturaleza única (no doble) y más profunda que otra. Naturaleza en donde existencia y fe son cuestiones que se plantean u ofrecen de manera exclusiva en la soledad del individuo que implica la valentía de no perderse en la magna de lo colectivo y convencional¹⁴⁵. Así, el individuo experimenta una necesidad vehemente hacia la soledad como signo de que en tal individuo existe la espiritualidad que le hace alejarse de "...esa masa chismosa de seres infrahumanos e inseparables" como diría Kierkegaard. Este segundo individuo tiene que proteger su soledad y alejarse de los demás que aislados morirían; no engaña a nadie y no se engaña a sí mismo pues se despojó del seudónimo. Ya no usa seudónimos y, por lo tanto, es un individuo religioso, que se convierte en el caballero de la fe. Y, ¿qué es un caballero de la fe? Aquel que vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación que no tiene límites; aquel que sabe de la dicha de lo infinito y que, por lo tanto, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo aquello que más ama en la vida para seguirle a El¹⁴⁶.

Es aquel que no se aferra a la vida porque sabe que la muerte no es sino el salto más importante que se debe llevar a cabo, pero tampoco olvida el contenido de la propia vida y que por ello no cae en contradicción. Que ha comprendido que aun amando a otro no deja de ser él mismo y que su amor se conserva con la lozanía del primer instante de la relación. Es caballero de la fe, aquel que está plenamente consciente de la imposibilidad y de lo que ésta implica; que también sabe que la salvación es el absurdo y por ello aprehende a este último, pero por medio de la fe. Que se da cuenta de que al resignarse renuncia a todo; pero que al tener fe no renuncia a nada, sino más bien lo consigue todo. Aquel que nunca duerme, que está sometido a constante prueba y que por ello

¹⁴⁴ Sören Kierkegaard. *El Diario de un Seductor*. p. 12

¹⁴⁵ Javier Urdanibia. Opus. cit., en "Kierkegaard: la irreducibilidad del individuo". p. 17

¹⁴⁶ Sören Kierkegaard. *Temor y Temblor*. pp. 56 y 57

está siempre aislado, sintiendo por tanto, el dolor de no saberse comprendido y de no poder hacerse comprender. El caballero de la fe nunca se siente maestro, y como consecuencia de ello no tiene el deseo lleno de vanidad de enseñar y mostrar el camino a los otros; como dice Sören Kierkegaard, el caballero de la fe tiene el alma demasiado seria como para sentir un impulso de esa especie. “...no es tan vil como para aceptar la admiración de los hombres y pagarles a cambio con un callado desprecio; sabe que lo verdaderamente grande es igualmente accesible a todos”¹⁴⁷.

Y por último, el caballero de la fe, es aquel que ha “perdido” la razón y ha ganado a Dios... “Pues la fe significa que se pierde la razón para ganar a Dios y que, por lo tanto, la fe comienza precisamente donde la razón termina”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Ibidem. pp. 109 y 110

¹⁴⁸ Sören Kierkegaard. La Enfermedad Mortal y, Temor y Temblor. pp. 69 y 74 respectivamente.

Capítulo cuarto

EL CABALLERO DE LA FE.

¿Por qué caballero de la fe? ¿Qué significa e implica serlo? ¿Qué importancia tiene y qué es lo que consigue? Respondemos, no es un sujeto común y corriente, simple, cotidiano; no pertenece al número ni a la masa ni mucho menos a la muchedumbre. Es un individuo que está consciente de su amor a Dios, pero sin ser un amante exagerado, fanático, confundido, extraviado, ni mucho menos pagano e interesado, ya que lo salva de todo lo anterior el hecho de que su sentimiento hacia Dios va acompañado de la fe, de su fe en ese Ser. Por ello, no es un soberbio ególatra que se refleja en sí mismo como un sujeto pedante y egoísta, ni como un sujeto mundano que quiere ser reflejado en los demás, no. En cambio, sí se refleja en Dios porque su amor va acompañado de su creencia en ese Ser. Y, cuando lo hace, entonces ¡Se lanza de cabeza a la existencia!¹⁴⁹.

No es un extraviado ni confundido porque está sumamente consciente de que existe la imposibilidad; imposibilidad de salvarse de la desesperación, de la angustia, del temor de no ser el yo que anhela; imposibilidad de poder salvarse de no amar verdadera y honestamente; imposibilidad de poder evitar extraviarse en el mundo y con los demás seres que le rodean; imposibilidad de creer y tener fe. Por ello, es muy cierto que la fe del hombre en El sólo tiene validez si se refiere a una realidad que trascienda la realidad del individuo; la fe es un compromiso que hace encontrar sentido en él mismo, y también existencial a la luz de una realidad que trasciende nuestra propia trascendencia¹⁵⁰. Pero también tiene clara conciencia del absurdo, y lo que es sumamente paradójico (y casi absurdo) que, por medio de ese absurdo puede ser salvado de la imposibilidad, pero siempre y cuando, el absurdo sea aprehendido por medio de la fe. *“El caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad; por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe”*¹⁵¹.

Y, ¿cómo se aprehende el absurdo por medio de la fe? Cuando se renuncia a todo -humanamente hablando- y el sujeto hace el movimiento de la resignación, pero también y de manera necesaria y simultánea, cuando el individuo no renuncia a nada porque tiene fe, pues antes bien, lo consigue todo. Sin embargo, esto resulta en extremo difícil, ya que el creyente debe estar plenamente

¹⁴⁹ Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor*. p. 51

¹⁵⁰ Leslie Dewart. Opus. cit. p. 321

¹⁵¹ Søren Kierkegaard. Opus cit. p. 65

consciente de que, al tener fe, le está solicitando a Dios el absurdo. Es decir, ya que el ser humano fracasó en llevar a cabo alguna actividad para conseguir algo deseable por un sujeto -como podría ser salvarlo de alguna enfermedad que lo está llevando poco a poco pero irremediablemente a la muerte y que ya está por completo desahuciado-, entonces ese sujeto recurre a lo último que le queda..., ¡tener fe! ¿En qué? ¡En la curación y en la salvación de morir! Pero lo anterior es absurdo porque todos los sujetos ya le pronosticaron su muerte...; pero aún así, él tiene la esperanza de curarse; pierde entonces su confianza en la ciencia del hombre, muere la esperanza y fallece la racionalidad de esa ciencia. Humanamente ya no es posible hacer nada por el enfermo, sólo verlo morir. ¡Humanamente ya no! -dice el enfermo- ¡Pero religiosamente sí..., puesto que tengo fe (diría Sören Kierkegaard)!

Vemos que ese sujeto que verdaderamente cree y tiene fe, que ha caído en la desesperación y en la angustia, se convierte momentáneamente en el caballero de la fe, puesto que, por su resignación a la ciencia humana renuncia a todo lo que implica; pero, con su fe lo puede conseguir todo, dado que está consciente de su amor a Dios, lo que constituye su conciencia en todo momento hasta que muera o se alivie, y esto es lo más importante para ese individuo, más importante que todo lo demás. Pero, también consigue otra cosa, a saber, una espantosa angustia que se adueña de su alma, puesto que al tener esperanza en el absurdo y aprehenderlo por medio de la fe, sabe -y esto es terrible- que está tentado a Dios¹⁵². Por ello, el absurdo es un signo; el de las fronteras de la razón humana, puesto que allí se sitúan los conceptos negativos: lo inverosímil, lo inconcebible, lo inexplicable, lo incomprensible. El absurdo hace de poste indicador, separando el reino de la razón del país de lo inverosímil, se insiste, de la paradoja¹⁵³.

Por eso, observamos que al caballero de la fe, al auténtico caballero de la fe no le falta la vivencia de lo que es terrible pues, si le faltara, entonces no recurriría a lo absurdo. Sólo es dable recurrir a lo absurdo cuando se ha perdido toda esperanza. Así, el caballero de la fe vive el absurdo y lo convierte en una realidad; en él nada es fantasía y ni el absurdo y la fe son la falsa ilusión de algo que se añora y que se atesora como un sueño, como sería por ejemplo el querer tener todo y ser el mejor de todos los sujetos, dado que esto ni es inalcanzable ni tampoco imposible y sí en cambio algo muy propio en los humanos. El absurdo se presenta cuando algo es por completo ya imposible para el ser humano y se recurre entonces a alguien que no es humano y que lo puede todo, aunque

¹⁵² Ibidem. p. 67

¹⁵³ Nelly Viallaneix. Opus. cit. p. 42

por supuesto, no conceder cosas tan baladfes como las mencionadas en el ejemplo. Así, el caballero de la fe implanta su propia lógica pero en virtud del absurdo, absurdo que le legitima en la medida misma en que él ha creído en ese absurdo¹⁵⁴.

Claro, puede -sin duda- un sujeto vivir conforme a su estilo y sentirse satisfecho y dichoso de la vida que lleva sin tener necesidad del absurdo; aunque como diría Sören Kierkegaard, su alegría de la vida -su vida- no es la de la fe, ni la fe ha estado nunca en él. Lo triste para ese sujeto tan dichoso y alegre es que, no sabe de lo que es grande y sublime...: el amor, la creencia y la fe. No tiene entonces ni idea ni sensibilidad de lo que es grande. Así, no está preparado para morir y dejar toda su grandeza terrena o, al contrario, no está preparado para dejar en el mundo todas sus riquezas y morir sin pesadumbre. Como consecuencia, no puede ejecutar el salto más importante de su vida, a saber, el salto de la vida a la muerte.

El temor, no tanto de morir sino el de dejar sus bienes del mundo, hace que olvide el contenido de la propia vida y de su propia vida, lo cual resulta una seria contradicción pues, si continua siendo el mismo durante toda su vida no puede olvidar su contenido; si en cambio, no continúa siendo el mismo sino que cambia, entonces, necesariamente no puede olvidar el contenido de la vida puesto que quiere cambiarlo, pues no puede cambiar algo que ya olvidó. Así, *“todo aquel que llega al umbral de la muerte, y las puertas de ésta se abren para él, tiene que desembarazarse de toda pompa, grandeza, riqueza, reputación mundana, y debe dejar a un lado como cosas enteramente inadecuadas y superfluas todas las condecoraciones y demás”*¹⁵⁵.

El héroe, el verdadero héroe que se convierte en el caballero de la fe, es el que sabe de la infinitud y de la finitud; ha hecho y volverá a hacer el movimiento de lo infinito. ¿Cómo? ¡Con la existencia afirmamos! ¡Sí, con la existencia y la melancólica resignación que la envuelve! Es decir, su existencia en innumerables ocasiones se torna sumamente difícil, insoportable, profundamente melancólica; ¿qué es lo que hace ante esto? ¿Quejarse?! ¡Por supuesto que no...! ¡Se resigna! Toda su melancolía existencial la torna resignación sin límites. ¿Por qué? Porque sabe del dolor de renunciar a todo lo que más ama en la vida, por ejemplo a un Isaac o a una dulce Regina. Se instala así en la infinitud y no se permite a sí mismo espantarse ni sentir desasosiego respecto de lo anterior, porque en la infinitud se invistió de la armadura de la seguridad, de la certeza de que lo

¹⁵⁴ Celia Amorós. Opus. cit. p. 31

¹⁵⁵ Sören Kierkegaard, Mi Punto de Vista. p. 93

que está haciendo es lo correcto para beneficio de lo que más ama en la vida¹⁵⁶, pues solamente quien fue capaz de conocer y de sentir en carne propia la angustia..., reposa; y, sólo quien descendió a los infiernos salva a la persona amada¹⁵⁷ ..., a la auténtica Regina (por renunciar a ella para que se uniera a otro hombre que sí la hiciera feliz).

¿En qué radica la certeza de que se habla? En que el caballero de la fe no actúa ni piensa como lo hacen los adolescentes ni los locos, los cuales creen que un hombre es aquel que puede hacer todo, que todo es posible para él. Idea más errónea pues, ese hombre sólo se sabe mover en el plano finito, en el mundo de lo finito, de lo humano, sitio en donde hay infinitud de cosas imposibles. *“Solamente los locos y los adolescentes creen que todo es posible para un hombre, tremendo error. Todo es posible en el plano espiritual, pero en el mundo de lo finito hay muchas cosas imposibles”*¹⁵⁸. No es así en el mundo de lo espiritual, en el plano espiritual, en donde -creemos- ese hombre deja de ser sólo un hombre para empezar a convertirse en el verdadero héroe y posteriormente en el caballero de la fe, el cual, con el absurdo logra muchas cosas que el plano humano eran imposibles, tales como el amar desinteresadamente y de manera verdadera. Incluso, se podría decir que el caballero de la fe juega a “quien pierde gana”. Pero, ¿qué es lo que gana al perder? ¡Gana a volver a ser él mismo!¹⁵⁹. Así Kierkegaard diría: *“He perdido lo que, en un sentido cristiano, es una pérdida para ganar, es decir, toda forma mundana de interés”*¹⁶⁰.

Así, como ya hemos mencionado en páginas anteriores, lo necesario para el individuo es el conocerse a sí mismo para poder llegar a ser sí mismo, llegar a ser el yo que se anhela. Pensamos que no es la época la que hace al individuo ni la que lo hace ser el caballero de la fe; antes bien, es el individuo que hace a la época y a sus contemporáneos ser de determinada manera. Por ejemplo, a los jugadores de Sócrates no les sirvió de nada haber nacido y vivido en una de las épocas más ilustradas para ser recordados como hombres sabios, sino que la época y sus sujetos fueron ilustres por existir Sócrates y luego Platón, y así sucesivamente. Esos sujetos jugadores nunca se conocieron a sí mismos, pues sólo demostraron ser lo que fueron, a saber, inferiores a Sócrates; tanto le temían que tuvieron que sacrificarlo para beneficio de ellos y de la teología pagana de su época. No supieron recorrer el camino que ha de transitar el individuo para llegar al conocimiento

¹⁵⁶ Sören Kierkegaard. *Temor y Temblor*. p. 56

¹⁵⁷ Celia Amorós. Opus. cit. p. 32

¹⁵⁸ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 61

¹⁵⁹ Celia Amorós. Opus. cit. p. 39

¹⁶⁰ Sören Kierkegaard. *Mi Punto de Vista*. p. 129

de sí mismo y saber qué es lo que se quiere y qué es lo que se desea ser en realidad. Lo cierto es que nunca supieron lo que era la fe, y no precisamente porque aún no existía Cristo y el cristianismo.

¿Sócrates la conoció...? Creemos que no a la manera como la conoció Kierkegaard ni como se conoce en el cristianismo, no. Pero sí la conoció a la manera del verdadero héroe pues, Sócrates se colocó como particular por encima de lo general, pero nunca como subordinado sino siempre como superior. ¿Qué decir de Sören Kierkegaard...? El mejor de los héroes y de los caballeros de la fe puesto que él estableció la mejor forma de llegar a serlo. ¿Por qué? Simplemente porque Kierkegaard se colocó -y fue colocado incluso por sus detractores y enemigos- muy por encima de todos. Fue el particular superior en relación a lo general inferior pues, paradójicamente, al ser primero subordinado a lo general en su calidad de particular (en el torpe sentido de que vale más lo general que lo particular), llega a ser lo particular cuando abandona lo general, abandona el número e incluso, está en contra de éste. Así, el particular se encuentra en relación absoluta con lo absoluto; es decir, el particular no necesita la mediación entre lo superior y lo inferior, pues él es lo superior y el número lo inferior. Es el solitario que no necesita del número, de lo general; se aparta y busca la soledad para reflexionar sobre lo serio y no siente ningún temor a esa soledad. Antes bien, le busca porque le necesita, y no como el resto de los hombres que temen a la sola idea de quedarse solos y no estar dentro del número para ser reconocidos por este último y sentirse protegidos.

Así, Kierkegaard practicó lo que predicó, a saber, la negación de sí mismo, pero no como negación destructiva y desconocimiento de él mismo, sino como sacrificio de él mismo para que prevaleciera su deber. Abandonó entonces la finitud y se embarcó en la infinitud, sintiéndose siempre seguro de sí mismo.

Al igual que Sócrates en su tiempo, Kierkegaard fue el verdadero héroe que se convirtió en un vergonzoso escándalo para los de su tiempo, para sus (“hombres”) contemporáneos, principalmente los teólogos de su época. ¿Por qué un héroe? Porque siempre tuvo la plena conciencia de que era la paradoja y como tal ininteligible para los demás, para el número. ¿Tuvo dudas de que lo que estaba haciendo era lo correcto? ¡No! Por ello gritó a sus contemporáneos...: *“El resultado demostrará que está justificado el obrar como obré”*¹⁶¹.

¹⁶¹ Sören Kierkegaard. Temor y Temblor. p. 86

Lo que le sucedió a Kierkegaard es lo que le sucedió a Sócrates. Se enfrentaron a los que en este mundo se sienten destinados y que creen les corresponde la misión de juzgar y condenar a los grandes espíritus, pero con base en sus hechos y los resultados que hayan obtenido. Y si no les parecen adecuados esos hechos y los resultados, entonces, condenan a esos grandes espíritus, aun sin siquiera comprenderlos cabalmente. Tales juzgadores son los pedantes doctorales, cuyo comportamiento frente a lo grandioso de esos egregios espíritus rayan en la soberbia y en la miseria; miseria que no es otra cosa sino la pobreza de sus espíritus, de sus existencias frente a las de los grandes hombres; soberbia, porque a pesar de su miseria, se sienten capaces de juzgar a esos grandes espíritus¹⁶².

Pero lo más grave y ridículo no es tanto el que esos pedantes doctorales se crean llamados a juzgar y lo hagan, sino lo es el hecho que el individuo espere a ser juzgado por esos “jueces”. Aunque, lo que si no tiene nombre es que, quien va a actuar se juzgue a sí mismo pero por el resultado, un resultado que todavía no existe; es decir, se autojuzga por algo que aún no surge. ¡Qué ridículo ambas cosas! Entonces, que ese sujeto nunca empiece, que nunca actúe. Por esto último, Kierkegaard valientemente expresó: “*No me hace grande lo que me sucede, sino lo que yo hago*”¹⁶³.

Por ello, Kierkegaard mostró la diferencia entre el verdadero héroe y el héroe trágico, el de la fe y el de lo ético respectivamente. Este último es aquél que el poeta muestra al número para que lo admiren y les pide aun que lloren por él. El héroe trágico aceptará que los hombres lloren por él, creyendo que es grandioso merecer las lágrimas de quienes son dignos de verterlas, aunque en realidad, esto es sólo una prueba para someter a examen a cada uno de los hombres que lloran para ver si realmente son dignos de llorar por alguien y no únicamente llorones profesionales. Si no son dignos de verterlas, entonces sus lágrimas son aguas de fregadero que sólo mancillan lo sagrado. Sin embargo, lo que en verdad es grandioso, es el hecho de que el verdadero héroe, el caballero de la fe, nunca aceptará que alguien lloré por él, ya que cuando lo intente hacer, él les dirá...: “*No llores por mí, llora por ti mismo*”¹⁶⁴.

Sí, es verdad, nos damos cuenta de que esto es altamente egoísta. Por eso, pensamos que la fe es al mismo tiempo la expresión más fuerte del egoísmo y la más absoluta manifestación de la entrega.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Ibidem. p. 88

¹⁶⁴ Ibidem. p. 90

Lo primero por amor a sí mismo y lo segundo por amor a Dios. La frase: “No llores por mí, sino por ti” significa egoísmo, sí; pero también implica que el caballero de la fe que la dice es solitario; aun más, es autárquico porque ningún caballero de la fe puede actuar por otro ni ayudarlo. Por supuesto, el caballero de la fe es un particular como ya quedó establecido pues cargó con la paradoja mencionada. No puede obrar de otra manera, sino que ha de actuar como quien es, a saber, el particular que se ha colocado por encima de lo general, ya que ningún particular puede llegar a serlo con ayuda de otro particular, ni mucho menos llegar a ser caballero de la fe con el auxilio de otro caballero de la fe. Sólo es posible llegar a serlo gracias al esfuerzo de uno mismo, pero como particular. Para llegar a ser entonces caballero de la fe, únicamente lo puede lograr el particular, pero como particular y nunca como lo general¹⁶⁵. De lo anterior resulta que la fe siempre es particular y nunca lo general.

Así, la diferencia entre el héroe trágico y el verdadero caballero de la fe, radica en que el primero encuentra su seguridad en lo general una vez que ha cumplido con su tarea de llevar a cabo el movimiento infinito; por lo tanto, significa que renuncia a lo particular, a sí mismo, para en cambio, expresar lo general. De esta manera, el héroe trágico se ve impedido por sí mismo a establecer una relación privada con la divinidad, pues le basta que lo ético sea lo divino para él; aunque esto signifique que nunca pueda abandonar esa esfera de lo ético. Por su parte, *“el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en lo particular... y, a causa de su acto, rebasa la esfera de lo ético y obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él, como particular, se halle por encima de lo general”*¹⁶⁶.

El héroe trágico no obra en virtud del absurdo por lo que renuncia a sí mismo, a la particularidad, para -como ya hemos dicho- ubicarse en lo general y entonces expresarse a través de ésta; mientras el caballero de la fe renuncia también, sí, pero a lo general para convertirse en el particular..., pero por medio del absurdo. Por eso Kierkegaard sabiamente no se colocó en el papel del docto pedante y juzgar así al que se equivocó, porque tampoco desconoció los aciertos de aquel que supo ver, que fue visionario; es decir, de aquel que supo respetarse a sí mismo y que se preocupó de tener la plena certeza de que estaba solo en el mundo y de que por lo mismo, debía vivir sometido a su propia vigilancia para de esta manera llevar su existencia de manera sobria y no así soñolienta.

¹⁶⁵ Ibidem. pp. 97 - 98

¹⁶⁶ Ibidem p. 82

Por tal motivo, creemos que el auténtico caballero de la fe nunca duerme, nunca descuida su particularidad, siempre tiene en mente la idea de que su existencia está en prueba constante y de que asimismo existe la peligrosa posibilidad de que, sumido en su angustia, se debilite su particularidad si duerme y entonces retorne irremediamente a lo general. Pero para ello, el verdadero caballero de la fe está consciente de que siempre debe estar absolutamente aislado del número y recurrir sólo a sí mismo cuando lo necesite. ¿Es trágico lo anterior? ¡No! No es trágico aunque sí doloroso. ¿Por qué? Porque el verdadero caballero de la fe no sólo sabe sino siente el agudo dolor de no ser comprendido. ¿Ser comprendido acerca de que? De que él no desea ser maestro sino únicamente testigo. ¿Qué significa lo anterior? De que no desea enseñar a nadie el camino a seguir, pues eso es deseo vanidoso de querer ser guía, y su alma es demasiado seria, altamente seria como para sentir y consentir un impulso de tal naturaleza¹⁶⁷.

Entonces, la pregunta que surge es, ¿qué significa ser sólo testigo? Kierkegaard dice que consiste en no ser un sujeto vil y maldito que no sólo busque sino que incluso acepte la admiración de los demás seres humanos y como pago a ello, les brinde un callado desprecio, ya que esto es rebajarlos a un nivel inferior a él, humillándolos. Como consecuencia, ser sólo testigo es entonces la clara conciencia, la sublime visión, el reconocimiento de que ningún individuo, ni el más insignificante ante todos (si es que lo hay) está necesitado de la simpatía de otro sujeto; pero principalmente, es el darse cuenta de que nadie debe rebajarse para que otro sujeto sea ensalzado pues, el verdadero caballero de la fe, sabe y está plenamente consciente de que lo verdaderamente grande es igualmente accesible a todos los individuos. *“Quien quiere ser sólo testigo, reconoce con eso que ningún ser humano, ni siquiera el más insignificante de todos, necesita de la simpatía de otro, y que nadie debe rebajarse para que otro sea ensalzado, no es tan vil como para aceptar la admiración de los hombres y pagarles a cambio con un callado desprecio, sabe que lo verdaderamente grande es igualmente accesible a todos”*¹⁶⁸.

Nos percatamos así de que en esto radica principalmente la grandeza del caballero de la fe, en que para él no existen seres inferiores en cuanto particulares, y de que no rebaja a nadie, sino antes bien, lo toma del brazo, lo levanta y lo coloca a su nivel, pero sin enseñarles el camino pues no es un pedante doctoral, sino únicamente como testigo, es decir, de igual a igual, de ser humano a ser humano. En todo esto radica su gran humanidad. Sören Kierkegaard sabía bien de todo esto.

¹⁶⁷ Ibidem. p. 109

¹⁶⁸ Idem.

Por lo anterior es que, en no pocas ocasiones se le confunde al caballero de la fe con un ser demoniaco. Pero, ¿por qué y por quiénes? Por su desprecio a los seres humanos; por quienes lo juzgan. Es decir, efectivamente el caballero de la fe es un ser que siente desprecio por otros seres humanos iguales a él (es un ser que desprecia y no un ser despreciable); y con toda la fuerza de su conciencia los desprecia y se comporta despreciativamente con ellos. ¿No es esto contradictorio con lo que se acaba de exponer líneas arriba que lleva a cabo con seres humanos igual que él, siendo él testigo y no maestro? No, no lo es. Cabe aclarar que se porta despreciativamente con seres humanos iguales a él, porque estos últimos son los pedantes doctorales que lo juzgan y condenan. En otras palabras, el caballero de la fe no se siente inferior a esos pedantes doctorales y maestros y se sabe igual a ellos (pero no en cuanto pedertería, soberbia y miseria, sino sólo en cuanto al valor de ser humano). Por ello, siente el desprecio a sus juicios y a sus altanerías cuando se creen superiores, cuando se revisten de soberbia creyéndose capaces y auténticos para juzgar a los demás, colocándose tales juzgadores en un nivel superior y colocándolos (a todos los demás) en una nivel inferior.

Esto es lo demoniaco en el caballero de la fe y su manera de ser despreciativo, pero únicamente en cuanto a los pedantes doctorales, y asimismo con sus iguales que se creen superiores, nunca con sus iguales a los que coloca a su nivel porque se creen inferiores. Así, lejos de ser un ser despreciable - sí es despreciativo y demoniaco, sí lo es-, es mejor que quienes lo juzgan.

Incluso, si se quiere, también se puede decir del caballero de la fe que es un soberbio ¿Por qué? Porque nunca hace uso de la experiencia dado que está plenamente consciente de que la experiencia es sumamente peligrosa, puesto que el sujeto que no conoce nada superior a ella, aunque juicioso, puede convertirse en un tonto. *“Nunca invoca a la experiencia, que es posiblemente la más ridícula de todas las cosas ridículas, capaz de convertir en un tonto, en lugar de hacerlo más juicioso, al hombre que no conoce nada superior a ella”*¹⁶⁹. ¿Por qué? Porque un individuo que quiere ser particular y colocarse por tanto sobre lo general, sabe que debe actuar conforme a sus propios aprendizajes y enseñanzas (que rara vez se repiten) y no conforme a las enseñanzas de los demás. No puede porque en cuestiones de la fe no hay compañerismo ni nadie aprende por otro. Siempre es la vida misma la que se vive y no así una ajena. Incluso, la vida de uno mismo es diferente en cada ocasión que uno se levanta para desarrollarla.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 116

Debido a ello, el caballero de la fe es taciturno, callado, solitario, aislado, silencioso pues sabe que su silencio no significa no tener que decir nada sino que por el contrario, tiene mucho que decir a la humanidad, pero si habla está consciente de que va a causar un desconcierto general, debido a ello mejor calla y salva su alma de tales pamplinas, pues sabe que el número hace caso mejor a los pedantes doctorales, a los religiosos hipócritas, a los políticos nefastos y corruptos, que mejor a la verdad que les incomoda, hiere y lastima, en fin. Se calla y se sacrifica. Pero cuando calla y surge su silencio no es porque fue derrotado, sino porque platica con él mismo y con la divinidad; es decir, su silencio es la conciencia del encuentro del particular con la divinidad¹⁷⁰.

Por lo anterior es que nunca recurre a la experiencia, pues sabe que hay mucho que aprender a cada instante y a cada momento en todos los lugares y espacios. Debe por tanto, dar las gracias a quien las merece por mostrarle siempre nuevas cosas y situaciones que aprender y aprehender. Así, para el caballero de la fe no resulta penoso ni difícil dar las gracias a quien le debe algo, antes bien es un motivo de placer como diría Kierkegaard. ¿Quién es el que merece las gracias por parte del caballero de la fe? ¡La vida! ¿Por qué? Porque la vida es sumamente pareja, justa y equitativa..., sabia; es mucho más caritativa con todos los individuos y más fiel que un verdadero amante.

Por lo tanto, de las enseñanzas que brinda, de los pasajes en que se desarrolla, de los sufrimientos, de la fortuna, etc., no excluye a nadie, ni siquiera al más humilde; tampoco engaña a nadie porque le muestra las cosas tal son, sin maquillaje (y no como lo hacen los maquillistas del teatro y de la actuación para ocultar imperfecciones y mostrar el rostro como si todo él fuera bello y perfecto); pero principalmente, porque la vida no es sólo materialidad sino también espiritualidad. Y así, en el mundo del espíritu sólo resulta engañado el que se engaña a sí mismo. *“Por fortuna, la vida es más caritativa y fiel de lo que se suponen ciertos sabios, y no excluye a nadie, ni siquiera al más humilde; no engaña a nadie, porque en el mundo del espíritu sólo resulta engañado el que se engaña a sí mismo”*¹⁷¹. No es tanto el que duda puesto que éste tiene hambre y se quiere alimentar sí, pero espiritualmente. Pero para ello, debe llevar a cabo el movimiento de la resignación infinita y así, consecuentemente, llevar a cabo el movimiento de la fe..., convertirse en el caballero de la fe.

Esto es lo que, como testigo, el caballero de la fe puede indicarle a las generaciones posteriores; pero no como un maestro que enseña el camino a sus discípulos, sino como un individuo que les dice a los demás sujetos (que quieren ser individuos y elevar lo particular de ellos sobre lo general

¹⁷⁰ Ibidem. p. 119

¹⁷¹ Ibidem. p. 134

de los demás, es decir, del número) lo que es específicamente humano. Aunque si es muy cierto que una generación puede aprender mucho de las que le han precedido, no lo es menos que nunca le podrán enseñar lo que es específicamente humano.

Capítulo quinto

LA RENUNCIA A LA PRINCESA.

Sin embargo, con lo expuesto anteriormente, parecería que el caballero de la fe se avergüenza de lo que fue o de lo que hizo y quisiere por ello olvidarse de toda su vida pasada y decir, “efectivamente, antes no era nadie ni nada..., pero ahora soy algo; ahora sí me siento orgulloso de ser algo (pero también siento pena de que no era nadie y quiero ocultarlo)...”. ¡No, no es así! El auténtico caballero de la fe ni quiere ocultar nada de su vida, ni la desconoce ni mucho menos se avergüenza de lo que hizo o de lo que no hizo, de lo que fue o de lo que nunca fue. Esto, el avergonzarse de lo que fue o no fue, de lo que hizo o no hizo sólo es propio de las naturalezas inferiores, de los que pertenecen a la muchedumbre, al número, siendo precisamente por esto, por pertenecer al número que les atemoriza que se descubra “su pasado vergonzoso”. Son tan tontos e inferiores que no se percatan de que ya no sólo les avergüenza su pasado, sino que ahora les apena y mata el que se sepa su pasado. Así, por lo primero tienen lo segundo, a saber, la vergüenza de su vergüenza. No saben qué les causa más temor..., si su pasado o que se conozca éste por el número al que pertenecen y por este último ser expulsados o rechazados o ambas cosas.

¡No...! El caballero de la fe no se avergüenza de lo que fue, pues está consciente -con clara conciencia- de que es falso el que nunca fuera algo, dado que sabe que siempre ha sido algo, algo que los demás ignoran conscientemente (que absurdo y ridículo), a saber, que desde siempre ha sido ser humano ¡Ser humano...! Un título que no le otorgó nadie como él y del cual no puede ser despojado sino por él mismo cuando se humilla ante los demás para ensalzarlos, o por estos últimos, siempre y cuando él lo permita.

Por ello, el verdadero héroe, el que llega a ser el auténtico caballero de la fe, posee una naturaleza superior, un alma profunda, la cual no olvida nunca su pasado pues sabe que el presente es como es debido a aquél, y está consciente de que su futuro descansa sobre su presente. Sucede como cuando un sujeto tuvo una infancia desgraciada, llena de miseria y sinsabores, con horribles experiencias con sus padres..., éste es su pasado. Su presente, el recordar constantemente todos esos hechos, no avergonzarse, no ocultarlos sino afrentarlos. ¿Para qué? Para no repetirlos él, ni mucho menos a los suyos, porque sabe que -esto es lo futuro- haría sufrir a los que ama, a la mujer que más ama en la vida. Por eso, el caballero de la fe recuerda todo su pasado; no lo entierra pues eso significa tenerle

temor y huirle, y aun, con todo el dolor que ello le produce, lo tiene presente para evitarlo en lo futuro. Esto es originalidad, sinceridad con uno mismo, valentía y particularidad. ¡Es reconciliarse con la vida, resignarse y poder así renunciar a todo, a todo..., incluso, al ser que más se ama en la vida..., a Regina!

Pero cuando se resigna y renuncia a todo, incluso a ella, el caballero de la fe, debido a esa alma profunda y noble que posee (la cual nunca es perezosa para admirar lo grandioso: a Dios y a Regina), puede soportarlo todo, todo..., excepto un sentimiento aborrecible y humillante, a saber, la compasión. ¿Por qué no? ¡Porque un sentimiento tal es una seria ofensa, ya que sólo puede ser inferido por un poder superior!¹⁷² Así, el alma, destinada a admirar lo que es grandioso (estimulándose cada vez más en cada ocasión que lo hace), no puede entonces por sí misma sentir compasión; luego, no permitirá que otra alma sienta compasión por ella. Y si esto se puede afirmar respecto de las almas, con mayor razón con seres humanos. Además, ya se dijo, para el verdadero caballero de la fe no hay seres superiores, luego, si todos son sus iguales..., ¿cómo va permitir la compasión? No, no es posible.

Además, no es admisible por el caballero de la fe porque ese sentimiento -sea que uno lo sienta por uno mismo (que es lo más absurdo y ridículo), sea que los demás lo sientan por uno (esto es humillante)- se convierte en el instinto depresivo que, como tal, contagia y debilita a los demás instintos que quieren conservar y aumentar el valor de la vida; y es demasiado peligroso porque es una especie de multiplicador y conservador de todas las miserias y, por lo tanto, es uno de los principales instrumentos de la decadencia del hombre¹⁷³. Y así, admite la resignación pero no la compasión. ¿Resignación a qué? A la renuncia a ella, a perder para siempre a la mujer que ama a más que a nada en la vida, a la que convirtió en la Funkelin religiosa de su existencia, a su princesa..., ¡a Regina! Pero la renuncia es hacia ella..., no a su amor, nunca al amor que siente por ella, no. Sin embargo, el renunciar a la dulce y bella Regina no resulta nada fácil; por el contrario, es demasiado difícil, extremadamente triste..., ¡tremendamente doloroso! ¿Quién dijo que ser caballero de la fe es sencillo y grato? ¡Todo lo contrario! ¿Qué hace el caballero de la fe ante esta decisión tan vital o mortal para él? Armarse de valor y hacer uso de todas sus fuerzas para renunciar a la princesa sin pensar siquiera en malgastar el tiempo lamentando el curso del destino;

¹⁷² Ibidem. p. 139

¹⁷³ Friedrich Nietzsche. Obras Inmortales. Tomo I. Barcelona, Ed. Teorema. 1985, en el "Anticristo", Cap. VII. p. 37

por el contrario, la paz, la alegría y el alivio a su dolor estarán ahora en el camino, en su camino¹⁷⁴. Pero, si no se puede recuperar a Regina, ¿qué función tiene la fe entonces? Bien. Cuando el caballero de la fe renunció a Regina (y a todo lo demás que debía hacerlo), renunció sí, pero de manera finita y temporal; sin embargo, cabe señalar que la fe también es para este mundo, por lo que, por medio de la fe, el caballero de la fe la recuperará en este mundo, en esta vida, ya que con el movimiento infinito de la renuncia y el creer, tener fe, se recupera aquello a lo que previamente se ha renunciado. Kierkegaard la recuperó por medio de la fe. *“Debe ser la historia de un amor infeliz, y para mí será siempre “la amada a la cual todo lo debo”. Entonces la historia la asociará a mí; ¡ya me ocuparé yo de enseñárselo!”*¹⁷⁵.

Pero, si es tan difícil y doloroso... ¿por qué no lo lamenta y por qué piensa en cambio en que con la renuncia encontrará la paz, la alegría, e incluso el alivio a su dolor? Se podría argumentar que porque todas las fuerzas del caballero de la fe están empleadas en el acto de la renuncia y no puede desviarlas para lamentarse, pero la razón no es ésta, no. Si bien el caballero de la fe humanamente, por sus propios medios no puede recuperar a su princesa, sabe que sí puede recuperarla, pero ahora por medio de la fe, en virtud del absurdo. Además, dijimos anteriormente que el caballero de la fe renuncia sí, pero a ella y no así a su amor por la princesa. Es decir, nunca renuncia a amar y por lo tanto no cancela su resignación, pues si lo hiciera no efectuaría el movimiento de la infinitud. ¿Qué importancia tiene efectuar el movimiento de la infinitud? Mucha, y radica precisamente en que, al no cancelar su resignación y llevar el movimiento de la infinitud conjuntamente, entonces, gracias a esto es que el caballero de la fe conserva su amor por la princesa, por su Regina, con la frescura, con la sinceridad, con la profundidad y lozanía del primer instante, no se desprende nunca de ese gran amor¹⁷⁶ que siente por la Funkelin de su existencia.

Por esto, el caballero de la fe no desperdicia el tiempo lamentándose. Aún más, de esta manera ese sentimiento que siente por la amada se transmuta y convierte en un sentimiento religioso, carácter que hace que nazca ahora con un sentido de validez por sobre cualquier otro sentimiento, pero con una validez eterna dado que, al convertirse en religioso se transfigura en un amor al Ser Eterno, y al ser ahora así, entonces se trata de un amor eterno, válido en todos los tiempos y lugares, sin que ninguna realidad pueda arrebatarse¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 69

¹⁷⁵ Sören Kierkegaard. *Diario Intimo*. Barcelona, Ed. Planeta. 1993 p. 291

¹⁷⁶ Sören Kierkegaard. *Temor y Temblor*. p. 62

¹⁷⁷ Ibidem. p. 61

Es cierto, no podemos negarlo, el caballero de la fe guarda así una imagen mágica y mítica de su Regina; un recuerdo eterno de esa imagen. Como consecuencia, no siente la necesidad de estarse despidiendo de manera perpetua de la bella y frágil princesita como lo hacen los amantes finitos. Además -también en esto radica su superioridad-, el caballero de la fe se basta a sí mismo por su resignación que elevó a nivel infinito, mientras que los amantes finitos -que no han podido llevar a cabo dicha resignación- necesitan siempre de otros seres para sentirse bien y acompañados. Es decir, mientras que estos últimos necesitan de la amada de manera física y no espiritual, y sólo para satisfacer sus deseos y no tanto los de ella, por su parte, el caballero de la fe no necesita físicamente a su Regina sino que se basta de manera espiritual porque no anhela únicamente satisfacer sus necesidades; por eso le basta sólo la imagen eterna de su amada, sintiéndose satisfecho de haberle otorgado la libertad en lugar de “estar con ella”, o incluso, de que ella esté con él de manera obligada.

No, no es así con el caballero de la fe, pues éste, en su resignación elevada a nivel infinito, se basta a sí mismo, mientras que aquéllos ni siquiera saben qué significa lo anterior; sólo saben que necesitan una mujer, ni siquiera a la amada sino a la mujer-objeto. Sólo conciben vivir con ella si la tienen y poseen físicamente. El caballero de la fe en cambio renuncia a lo anterior e incluso a ella..., pero para que su amada sea libre y feliz pues su sentimiento es más espiritual que físico..., y así, se aleja y no le estorba y deja que su amada desarrolle su vida. Los amantes finitos no saben bastarse a sí mismos como lo hace el caballero de la fe. Por esto último, el caballero de la fe tiene un gran conocimiento que lo fortifica de la lejanía de su amada, a saber, que *“Ha comprendido el gran secreto de que, aun amando a otro, no hay que dejar de ser uno mismo”*¹⁷⁸. Aun amando inmensamente a Regina, aun idolatrándola como su Funkelin religiosa, sabe que no hay que dejar de ser él mismo. Y esto es exactamente lo que le pediría a ella, no dejar nunca de ser sí misma, dado que si se lo pidiera -dejar de ser ella misma para pertenecerle a él-, además de ser una gran acto de egoísmo hacia su amada, él no sería un auténtico caballero de la fe, pues entonces no ha renunciado a nada y sería entonces un maldito farsante.

Por otra parte, la paz, la alegría y el alivio a su dolor los consigue el caballero de la fe, sólo si él así lo desea. En otras palabras, todo depende de él y la fuerza que le brinde a su voluntad. Así, no debe comportarse como lo harían los amantes finitos, los cuales justifican su intranquilidad o paz, su desdicha o alegría, sufrimiento y dolor o su fortuna, dependiendo de lo que haga o deje de hacer su

¹⁷⁸ Ibidem. p. 62

amada. Así, si ella está con ellos entonces tienen paz, están alegres y sonríen al sentirse afortunados; si ella se aleja de ellos, como consecuencia estarán intranquilos, sentirán la desdicha y sufrirán su dolor por sentirse solos. Demuestran entonces que necesitan a la amada físicamente, de sensaciones eróticas y otras similares, de estarse despidiendo constantemente de ella o de estar muy cerca de ella para vigilarla pues, tienen la creencia de que pueden ser engañados, demostrando así que no tienen temperamento y que son incapaces de entender nada sobre el amor que dicen sienten por su amada. En pocas palabras..., son naturalezas inferiores.

En cambio, el caballero de la fe no busca justificación a sus actos -paz, alegría y alivio a su dolor- en la actuación de su amada. Así, lo que su princesa haga o deje de hacer no le puede causar desasosiego, dado que, como quedo expuesto líneas arriba, sólo las naturalezas inferiores encuentran en otro sujeto (y con los actos de éste) la justificación de sus actos. El caballero de la fe no es una naturaleza inferior sino superior al número y al amante finito, luego, no encuentran las premisas de sus actos fuera de sí mismas¹⁷⁹. El caballero de la fe se despide sólo una vez y no perpetuamente pues nunca se olvidará de su amada..., de su Regina. Además, por ser de naturaleza superior, el caballero de la fe entiende sobre ese sentimiento que llaman amor y no se preocupa de poder ser engañado, porque sobre todo, tiene su ser lleno de dignidad.

Pero..., ¿qué significa e implica que el caballero de la fe entienda ese sentimiento llamado amor? Principalmente dos cosas. La primera, la no exigencia o exclusividad y sí en cambio la tolerancia y libertad a la amada. ¿Para qué? ¡Para amar! El caballero de la fe sabe que no se puede exigir a una persona todo su amor y de manera exclusiva; es decir, sabe que no puede imponerle a esa persona la condición de que no ame a nadie más y que aún más, manifieste indiferencia hacia esos seres que también puede amar. Si en cambio lo hiciere, entonces no sería un caballero de la fe sino un tonto y además egoísta. ¿Por qué? Porque con esa exigencia -ser sólo el único amado y nadie más- coloca toda su existencia y su vida misma en total dependencia de ese celoso sentimiento. Es una sentencia de muerte, puesto que al faltar tal sentimiento faltará como consecuencia su existencia y su vida. Así, lejos de pedirle a su amada como una prueba de su amor, que ya no ame y abandone a sus padres y a sus hermanos para que sólo lo ame a él con devoción, se insiste, lejos de exigirle lo anterior, debe permitirle seguir amando a sus padres y hermanos, ya que, precisamente porque ella ama plenamente a sus padres como hija y a sus hermanos como hermana, puede entonces él tener la

¹⁷⁹ Idem.

garantía de que ella le amará más que a nadie en el mundo, como una verdadera amante y compañera¹⁸⁰.

La segunda cosa es..., ¡la lealtad y fidelidad en el amor! Es decir, saber que mi amor a Dios y mi amor a Regina son superiores a mi felicidad terrena y a mi existencia..., pues desde siempre y hasta el último instante de la vida de un individuo, puede su alma dirigir su mirada al cielo y decir..., ¡Que por encima de todo ha permanecido fiel a su amor. *“Todavía en este último instante puede un hombre concentrar toda su alma en una mirada dirigida al cielo, de donde proceden todos los dones amables, y esa mirada será considerada por él y por aquel a quien busca como una señal de que, por encima de todo, ha permanecido fiel a su amor”*¹⁸¹..., a Regina!

Y así..., también hay una melancolía y nostalgia profundas e inefables en ese individuo que ama a su dulce Regina, cuando ésta, noble y benigna se inclinó sobre el moribundo para, con el último aliento del beso de despedida..., apagar así, la última “chispa de vida (Funkelin)” de ese individuo.

Sin embargo, ese hombre-individuo cumplió con la tarea que le fue destinada en este terrible mundo. Y, reuniendo las pocas fuerzas que le quedaban, hizo de su muerte un acto con verdadero significado..., despedirse de su Regina, otorgarle la libertad y morir con dignidad y orgullo por ella y para ella. ¿Su último y único deseo? ¡Que Regina, su Funkelin, le recordara no como un cobarde y sucio maldito, sino como un individuo que nunca dejó de idealizarla porque nunca disminuyó su gran valor!

¹⁸⁰ Ibidem. p. 100

¹⁸¹ Ibidem. p. 68

Capítulo sexto

SÖREN KIERKEGAARD COMO PARADIGMA.

¿Por qué Kierkegaard como paradigma? ¿Qué significó para él ser poeta? ¿Poeta de quién? ¿Cuál fue su tarea en este mundo? Sören Kierkegaard, a diferencia de otros pensadores, no elaboró un sistema filosófico. No llegó a ser docente; no llegó a tener más que un diploma que lo acreditaba sólo como magister; tampoco pudo llegar a ser pastor ni ministro; se hizo acreedor de severos ataques por parte de El Corsario; era la burla y mofa por su deformidad física; y sobre todo, no llegó más que al compromiso con la mujer que amaba, no se casó con ella. Parecería así a la ligera que Kierkegaard fue un fracasado. Entonces, ¿por qué es tan importante, tanto en su tiempo como en la contemporaneidad?

Desde luego que no fue un fracasado ni mucho menos un sujeto que dejara las cosas a medias, no. Y tampoco es importante porque prácticamente con él se iniciara la denominada filosofía de la existencia. Es importante por lo que le pasó, por lo que hizo y por lo que dejó de hacer y, principalmente, por lo que no quiso ser. Porque todo lo que no llegó a realizar no fue por desgano o falta de entendimiento, sino debido a que encontró en ello falsedades, mentiras, corrupción, dedicándose entonces a señalarlas, sin importarle los ataques cobardes de El Corsario y la mofa de los ignorantes; no llegó a realizarlas porque encontró obstáculos serios y porque veía las cosas de manera más original y no tan cotidiana como sus contemporáneos, y porque, además, estaba plenamente consciente de que si las llegaba a realizar lastimaría profundamente a determinadas personas.

El mejor ejemplo de ello es el haber renunciado a su compromiso con su Regina, aun a costa de su propia desesperación, de su gran dolor, y porque, incluso, sabía que el matrimonio no le era favorable para su tarea más elevada. Así, Kierkegaard en modo alguno es un fracasado, al contrario, es un sujeto muy importante, demasiado importante. ¿Por qué se afirma esto? Porque Kierkegaard, al renunciar a todo lo anterior, no fue para no llegar a ser nada, sino para llegar a ser lo que todo sujeto debiera ser (pero que no lo es porque no quiere, no sabe, no le importa, porque ni siquiera se percató de que no lo es, o porque tiene miedo de serlo por todo lo que ello implica): ¿qué cosa? ¡El existente! Sí. ¡Kierkegaard es importante porque llegó a ser el existente! Y además fue valiente porque, aunque era plenamente sabedor de todo el riesgo que implicaba, de todo el

rechazo y burla de los demás, del gran dolor que le causaría (sobre todo por su gran amor: Regina), no le importó ni amedrentó y siguió adelante, hasta llegar a ser el existente. Pero esto no fue el fin último, el que persiguió toda su vida, no. Fue el medio. ¿Para qué? Para hacer lo que debía; para llevar a cabo lo que tenía que hacer con esa su existencia. ¿Qué cosa...? ¡Abrir paso...! *“Mi misión es “abrir paso”, de modo que Dios puede avanzar”*¹⁸²..

Pero, ¿por qué esa misión? ¿Quién se la impuso? Es posible que una buena parte derive del padre de Kierkegaard, de la culpa y el gran arrepentimiento que aquél cargaba y que descargó en su pequeño hijo Sören. De esta manera, el hijo hereda la culpa del padre de haber maldecido a Dios; pero no sólo ésto sino también la sensación de la vejez. Kierkegaard era un viejo igual que su padre. Aunque se insiste en ello, sólo en parte, porque de ninguna manera se quiere decir que sólo es debido a esto, ya que si así fuera, se le restaría mérito a Kierkegaard y a su gran visión cristiana y la verdad que con ella buscaba para dejarla como testimonio.

¿Cuál era la vía? El sufrimiento, el padecimiento ¿De quién? De él. ¿A través de qué? De su propia vida. Es decir, Kierkegaard lo hizo a través de su propia vida llena de sufrimientos y padecimientos. Por eso es que Kierkegaard -para algunos autores- no escribió un sistema filosófico, pero para nosotros escribió su vida, su propia vida, una vida con alto sentido filosófico con la que le comunicó día con día a los seres humanos su verdad. ¿Por qué es así? Por la ley de la existencia. *“La ley de la existencia. Primero es la vida, luego un poco o mucho más tarde (pero más tarde) tiene lugar la teoría; no viceversa”*¹⁸³. Y si Kierkegaard era el existente, entonces debía seguir esta ley..., y la siguió, la observó; primero vivió su vida y así la fue escribiendo, sólo después vino la teoría.

Pero, lo importante en esto, es que esa teoría dejara de serlo posteriormente y sólo se quedara en vida, y a través de ésta, la verdad. *“¿Qué es la verdad si no es la vida para una idea?”*... diría Kierkegaard¹⁸⁴. Vivir la vida, vivir la verdad que se quiere comunicar, vivir plenamente para ser el existente, y así, ya no se vive en la teoría, ya no se está más en la teoría sino en la vida, en la existencia, pero, para comunicar la verdad. ¿Hay que sufrir? ¡Sí! Si es preciso..., sí. El sufrimiento hace despertar y hará que a través del sufrimiento de un existente (como Kierkegaard) se despierten

¹⁸² Sören Kierkegaard. *Diario Intimo*. pp. 445-446

¹⁸³ Ibidem. p. 343

¹⁸⁴ Cit. por Jean Wahl. *Kierkegaard*. México. Universidad Autónoma de Puebla. 1989, en “1. La vida de Kierkegaard hasta el compromiso”. p. 10

los demás. “*Verdaderamente, para servir a la verdad sólo cabe hacer una cosa: sufrir por ella. Esta es la única forma posible de despertar*”¹⁸⁵. ¿Despertar de qué? Del sopor en que ha encallado la humanidad. ¿En Kierkegaard qué despertó? El amor por Dios. Un amor más intenso y profundo que el que sintió por su padre y aún más grande e inmenso que el que le despertó Regina.

Esto es también lo que pretendió despertar en los demás, ese amor a Dios y al verdadero cristianismo; alejarlos de la cristiandad y hacerlos contemporáneos de Cristo. Pero así, sólo así, desde su vida misma es como elaboró su propia doctrina; ésta no era como él creía que eran las cosas, era como él vivía que eran, y así, escribía su pensamiento. ¿Quién, Kierkegaard o sus seudónimos? Ambos, Kierkegaard y sus seudónimos. Tal vez, sus seudónimos no eran sino la forma de llegar a la masa a la manera como Dios lo hizo; es decir, si Dios vino de incógnito a los hombres, Kierkegaard -a través de sus seudónimos- también lo hizo.

Pero, ¿Kierkegaard desde siempre fue así? No, por supuesto que no. Es cierto que debido a su padre su infancia estuvo ausente de alegría; también lo es que su juventud y el resto de su vida fue demasiado nostálgica y melancólica, desdichada y triste. ¿Cómo fue su juventud? ¿Realmente fue como él la quería mostrar, alegre y disipada? No, en realidad no fue así. El estaba consciente de que su juventud fue estética, romántica, se sabía un actor romántico; fue un joven-esteta-romántico que vivía el instante, sí, pero de una manera melancólica y en la temporalidad. Era un romántico que buscaba lo interesante de la vida, pero, se da cuenta de que no hay nada de eso, que es una vida sin interés y esto le produce un tedio desesperante que posteriormente casi lo lleva al suicidio. Por medio del tedio, Kierkegaard llega a la apatía que se traduce en la indiferencia y rechazo ante toda acción.

De esta manera, en este estadio, en esta fase estética domina la indiferencia; no es el “esto o aquello”, sino que es “esto es exactamente lo mismo que aquello”. Es lo puro inmediato, en donde el sujeto se olvida de sí mismo. Por ello, Kierkegaard le dice al hombre romántico que se desespere, y entonces, al hacerlo, que se elija a sí mismo; ya no es la indiferencia de que sí es o no se es resulta lo mismo, sino que ahora debe ser. Elige su desesperación, y al hacerlo, se elige a sí mismo, y al elegirse a sí mismo se elige como potencia de elección. ¿Para qué lo anterior? Para que

¹⁸⁵ Sören kierkegaard. Opus cit. p. 247

-como hizo el propio Kierkegaard- pasar por la desesperación y llegar, no al pensamiento sino a la existencia misma¹⁸⁶.

Pero, cuando se pasa por la desesperación y se elige a sí mismo, el sujeto da el “salto cualitativo”. ¿Hacia dónde? De la fase estética hacia la fase ética, en donde el sujeto se responsabiliza de sí mismo, en donde ya no es “me da lo mismo” ya que “esto es lo mismo que aquello”, sino que ahora se elige el ser esto o aquello; tal vez se olvide de todo, pero no de sí mismo; toma para sí el ser mismo y adopta su situación como el hombre casado, con lo cual asume la responsabilidad, su responsabilidad.

Ahora, ¿Kierkegaard da este salto? No, no lo da; pero no porque no quisiera hacerlo sino porque no podía casarse con su Regina. En este sentido es que no lo da, pero debido a muy personales razones que un hombre común ni siquiera hubiera vislumbrado, y que, en cambio, Kierkegaard sí lo hizo, por lo mismo, tampoco consideraba al matrimonio como una simple unión y ya, ser feliz de ahí en adelante. Aunque esto no significa que fue la única razón por la que rompió su compromiso matrimonial ya que sólo es una del total de razones que hacen una cuestión bastante compleja. Es más, por lo que el mismo Kierkegaard plantea en sus escritos, él mismo se consideraba como no apto para una unión de esa naturaleza, aparte de que no encontraba realmente una identificación del matrimonio con la realidad. ¿Cuál realidad? Aquella que le dictaba en su interior que si lo hacía, entonces se habría desviado por completo para llevar a cabo su más alto destino; por ello no le estaba permitido el casarse.

Pero, ¿en qué consiste llevar a cabo su más alto destino? Primeramente, en enfrentar precisamente ese destino; enseguida, combatir en pro de la existencia (aunque esto implicare el privarse de las alegrías naturales como el estar unido en matrimonio con Regina); y en tercer lugar, como hemos mencionado anteriormente, llevar a cabo su misión: “¡Abrir paso a Dios!”, aunque esto trajere como consecuencia el sufrimiento, el padecer. Pero, precisamente, ese sufrir, ese padecimiento es lo que obliga a Kierkegaard a seguir adelante; de otra manera, no tendría sentido el privarse de Regina. *“No tiene sentido alguno sufrir como yo sufro, y luego no hacer nada en absoluto, cuando la propia vida carece de importancia. Pero ése es el secreto: la importancia de mi vida depende justamente de mis padecimientos”*. ¿Por qué? Porque: *“Yo tengo el honor de servir a un poder*

¹⁸⁶ Jean Wahl. Opus cit. pp. 28 y 29

más alto, con el cual he empeñado mi vida"¹⁸⁷. Un servicio más alto que al padre y a la madre, e incluso, al de la mujer amada; un ponerse al servicio de la existencia de Dios.

Se impulsa entonces así y de esta manera a la fase religiosa. En parte, gracias a su padre y a Regina, por quien se convirtió en poeta de Dios y a quien -aun amándola- le concedió la libertad. Le agradece entonces a su padre y la princesa que sufre y llora por él, las meditaciones religiosas, su vuelta a sí mismo y la reflexión sobre sí mismo.

Y así, cuando él reflexiona sobre sí mismo es que rebasa la reflexión, aquella reflexión superficial que tendía a destruir el cristianismo y que él trató de convertir en una reflexión piadosa para reanudar los vínculos con el cristianismo. ¿Y qué lograr con ello? Que los hombres incrédulos volteen de nuevo a lo religioso, al cristianismo¹⁸⁸. Y, ¿sólo de esta forma se acercan los hombres hacia el cristianismo? No, por supuesto. Debe, además, haber desesperación en ellos, siendo aquélla la que los acercará también a lo religioso. Kierkegaard sabía muy bien lo que era la desesperación y que ésta conduce a la angustia; por ello, podemos afirmar que vivió tanto en la desesperación como en la angustia, y que por ello, quería dirigir sus esfuerzos a que la masa, para que el número las conociera y se acercare a lo religioso.

Pero no por medio de las simples predicaciones religiosas, sino principalmente a través de sus escritos, ya que como él mismo decía respecto de su actividad como escritor que: "es mi propio desarrollo, mi propia educación", con la cual quería educar a los hombres comunes, ya que -como hemos dicho- sus escritos no son la exposición de una doctrina acabada, sino que la construye paso a paso, con sus obras mismas ¹⁸⁹, con su vida. ¿Es posible lo anterior? En una visión kierkegaardiana..., sí, sí es posible, dado que la posibilidad (en oposición a Hegel) es más intensa que la realidad.

Es la posibilidad de llegar a la angustia a través de la desesperación, dado que esa posibilidad es la tentación misma. ¿De qué? De llegar a ser sí mismo. Es decir, el desesperado quiere ser sí mismo y, para serlo, primero tiene que pasar a la angustia, a la tentación de serlo, a la posibilidad de alcanzarle, dado que la angustia es el primer reflejo de la posibilidad, un tremendo encanto y

¹⁸⁷ Søren Kierkegaard. Opus cit. pp. 296 y 250 respectivamente.

¹⁸⁸ Jean Wahl. Opus cit. p. 39

¹⁸⁹ Ibidem. p. 19

tentación de llegar a ser sí mismo¹⁹⁰, y que, al final, puede llegar a ser posible, ya que, en el estadio religioso, no se elige ser esto o aquello, sino que se elige ser sí mismo. Tal y como lo hizo el propio Sören Kierkegaard y como lo anunció Vigilius Haufniensis en El Concepto de la Angustia. ¿Por qué es así? Porque la angustia de Kierkegaard no es una angustia destructiva sino constructiva. ¿Qué construye? Al propio “yo”; al yo que se planta ante Dios y le llama; al yo que desea ir hacia El; al yo que se sabe y reconoce pecador ante Dios; al yo que con honestidad se descubre como no cristiano ante Dios, que se sabe cerca de Cristo y por lo tanto contemporáneo; en fin, al yo que se revela creyente y que, por lo tanto, tiene fe. Es decir, que sabe que para Dios todo es posible.

Y, todo esto que proclama Kierkegaard, ¿él lo hacía? Sí. Sí, porque él no era cristiano..., llegó a ser cristiano. El sabía que para Dios todo es posible; por esto era creyente; y era esto último porque tenía fe. ¿De qué por ejemplo? De recuperar a su Regina, a su amada, pero en este mundo. ¿De esta misma manera pueden tener fe las masas, el número? No, por supuesto que no. La fe y el ser cristiano no es de las masas ni del número, sino del individuo, del único ante Dios. Sólo siendo único puede el hombre acceder al terreno de la fe; pero no llamarse creyente sin serlo, dado que lo que demostrará que se es creyente, es obrar el mandato de Dios y arrostrar el sufrimiento que ello implica¹⁹¹.

Y así, la mejor manera de predicar lo anterior, es demostrándolo con la vida misma. Por eso, Kierkegaard es el paradigma de la angustia como fundamento de la existencia ..., de su angustia como fundamento de su existencia, por lo cual llegó a ser el existente.

De esa manera y para concluir, es posible percatarse de que Kierkegaard cumplió su palabra cuando dijo *“Ya sabré cómo resurgir”*. Efectivamente resurgió, regresó. Ahora se puede entender cabalmente lo que quiso decir respecto del hijo pródigo, y aún más, entenderse que tal vez él es quién se fue al extranjero (fuera de sí), y que, posteriormente, regresó como hijo pródigo, resurgió como hijo pródigo: *“Luego volvió en sí”. He aquí que el viaje al extranjero ha concluido; en realidad no concluye con el regreso al hogar, sino con el volver en sí. Y ahora queremos comenzar a hablar en otro tono del hijo pródigo*¹⁹².

¹⁹⁰ Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 294

¹⁹¹ Jean Wahl. Opus cit. p. 53

¹⁹² Sören Kierkegaard. Opus cit. p. 301

CONCLUSIONES

Capítulo primero.

PRIMERA.- La angustia es la base de la existencia y ésta es la determinación de la individualidad. Quedo dicho que el sujeto vive inmerso en la universalidad, en la generalidad. Luego, no es un individuo, es un número más. Esto implica que no tiene conciencia de lo que es o de lo que puede llegar a ser realmente. Y si no tiene conciencia de sí, entonces no cuestiona, no reflexiona sobre sí mismo. En otras palabras, no se angustia porque no existe como individuo, sólo como lo general. Pero, cuando cae en cuenta de que es algo que no quiere ser o de que no es lo que quiere, cae en la desesperación; con esta última se inicia la angustia y se sumerge en ésta debido a que el sujeto empieza a individualizarse y entonces, también en la existencia, es decir, en su existencia. Da el salto cualitativo a la existencia, pero ya como individuo. Sale de la universalidad y se coloca en la individualidad. Pero es un salto cualitativo y no cuantitativo porque lo da el sujeto consciente de que sé es ya individuo y no género.

SEGUNDA.- Con el salto cualitativo se abre entonces la posibilidad de la libertad en lo futuro. Pero esa posibilidad se da cuando en el individuo sabe que hay algo con lo que debe relacionarse y enfrentarse, a saber, su destino. Este viene a ser la unidad de la necesidad y de la causalidad; necesidad de no evadir su enfrentamiento; causalidad de lo que tiene que emanar de ese enfrentamiento. Al hacerlo, al enfrentarse, el individuo puede dar testimonio de lo que es capaz de hacer: ser libre, y con su libertad produce el acto de la verdad, porque la verdad se dice actuando. Y esa verdad consiste en ser libre de supersticiones y de incredulidades.

TERCERA.- La libertad y la verdad producen angustia, y al ser ésta fundamento de la existencia, significa entonces que el sujeto debe trascender la generalidad en beneficio de su individualidad, ya que de no hacerlo, implica que no se es individuo porque rechaza su responsabilidad personal y su existencia auténtica. Debe poner de manifiesto a su destino y enfrentarlo, obligarse a pensar y a juzgar. Cuando lo haga es que será libre y sobre todo el individuo.

Capítulo segundo.

PRIMERA.- Para que el individuo verdaderamente se otorgue la libertad y sea único ante los demás y ante sí mismo, debe estar consciente de que existen tres estadios: el estético, el ético y el religioso, y saber y poder dar el salto cualitativo. Cuando se coloca en el estado religioso se percata de una relación mas profunda. que con él mismo existía, a saber, la relación con Dios. Se da cuenta de que es una relación por completo espiritual; de que se dice ser cristiano sin serlo y de que está falto de fe. Cae en la desesperación por esa falta de fe y se enferma, por tanto, de lo que se llama la enfermedad mortal. Paradójicamente, ésta es una enfermedad mortal (cristiana) de la que no se puede morir como sí podría ser con la enfermedad terrena.

SEGUNDA.- La desesperación -como enfermedad mortal- resulta ser el conflicto del “yo” consigo mismo; cuando se da cuenta de que sólo tiene que verse consigo mismo y no con otro para que sea autónomo e independiente. Cuando cae en la cuenta de que se es también espíritu; por ello, la desesperación es una categoría propia del individuo y del espíritu, y por lo tanto, lo relativo es a lo eterno del ser humano. Con la desesperación se persigue entonces al “yo” auténtico, que descubre que puede ser libre, comprender su destino, enfrentarlo y descubrir así, lo que Dios reclama de él. Esta es la razón por la que la desesperación es una enfermedad dialéctica porque el “yo” del individuo progresa espiritualmente.

TERCERA.- El “yo” es una síntesis. Así, la desesperación entra en escena cuando la relación de la síntesis se relaciona consigo misma. En esa síntesis se habla de categorías, unas de ellas lo son las de la posibilidad y al de la necesidad, lo decisivo es la conciencia del individuo. Conciencia de esa posibilidad, conciencia de la necesidad y en tercer término, de querer ser un yo auténtico. Y cuanto más conciencia haya en el sujeto, cuanto más consciente esté de la relación que se relaciona consigo misma, es que habrá más voluntad de ser un yo auténtico; mientras más conciencia, más voluntad; mientras más voluntad, más yo auténtico, mientras más yo auténtico, mayor libertad y menos desesperación. Así, el yo auténtico siempre estará en el devenir constante y continuo de la síntesis, pero en todos y cada uno de los momentos de la existencia del individuo y de su concretización como tal.

Capítulo tercero.

PRIMERA.- Que para que se da la fe, debe profesarse un verdadero amor a Dios; amor que se basa en la firme creencia de que para El todo es posible. Sólo que para que se dé esta relación se

necesita ser individuo y cristiano verdaderamente, sin caer en la conformidad y en la resignación en la que se cae como siendo lo general. Sin embargo, ese individuo, particular y único accede a la existencia, pero ante Dios y por la palabra de Este. Lo anterior implica colocarse en el estado que sitúa al individuo en el umbral de lo divino.

SEGUNDA.- Lo anterior implica que dejar a la razón y cambiarle por algo más interior e íntimo, como lo es la fe, es lo que puede ayudar y permitir al individuo tener esperanzas respecto de lo absurdo. Lo absurdo es para la razón y no para la fe. El absurdo consiste en que humanamente hablando algo ya no es posible, pero en la fe sí, lo que conduce a la creencia, la cual reside en la que para Dios todo es posible.

TERCERA.- El individuo creyente debe abrir siempre una posibilidad. Por ello, la victoria de la fe o la creencia en la posibilidad depende de que cada individuo quiera abrirle paso a esa posibilidad, es decir, de que tenga fe. Un individuo creyente es el que se convierte en el caballero de la fe, siendo aquel que vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación que no tiene límites; aquel que experimentó el dolor de haber renunciado a todo aquello que más ama en la vida para seguirle a El.

Capítulo cuarto.

PRIMERA.- Cuando el individuo, a través de la desesperación en la que cayó, de la angustia que padeció y de la existencia que se dio el mismo, así como el darse cuenta de que es verdaderamente cristiano cuando se tiene fe y que el absurdo es posible en la creencia en un ser trascendente que todo lo puede, entonces está en posibilidad de convertirse en caballero de la fe. Entonces, éste pierde para ganar. Pierde toda forma mundana de interés y gana volver a ser sí mismo.

SEGUNDA.- El caballero de la fe es por supuesto el particular que se colocó por encima de lo general. Pero haciéndolo por sí mismo, sin la ayuda de otro individuo, ya que sólo es posible llegar a serlo gracias al esfuerzo de sí mismo, pero siempre como individuo y no como lo general.

Capítulo Quinto

UNICA.- Que la renuncia a un ser tan amado (como Regina) no es una acto superficial de amor, ni una simple historia amorosa en Kierkegaard. Es toda una manifestación por parte del caballero de la fe, del individuo religioso, cristiano, acerca de sus convicciones respecto del matrimonio con la

mujer que ama y de su relación espiritual con Dios. Sí, es una renuncia a ella, pero es una renuncia en el mundo finito y temporal. Sin embargo, por el movimiento de la resignación infinita y por medio del absurdo, con una fe plena, es que ese individuo recuperará a su amada..., en este mundo, puesto que la fe es también para este mundo.

Capítulo sexto.

UNICA.- Sören Kierkegaard es el prototipo, el paradigma del existente porque tuvo plena conciencia de que era y debía ser un individuo. Fue un individuo que sabía de lo que hablaba y que lo que decía podía ser realidad. En él dio realidad a sus escritos teológico-filosóficos o, sus escritos tuvieron vida en la de él; pero, de cualquier manera, Sören Kierkegaard no fue un sujeto que se dedicó a escribir sobre cosas que desconocía y que, por lo tanto, también desconocía si se podían aplicar o no sus postulados. No, no fue esa clase de sujeto. Tan era posible, que él se colocó como el existente de sus postulados e ideas, las cuales, con el desarrollo de su vida dejaron de ser tales para convertirse en una vida plena de existencia. Por eso, cuando se habla de la existencia de Kierkegaard se hace al mismo tiempo de su desesperación y de su angustia, las cuales le condujeron precisamente a esa, su existencia. Sus hechos, conductas y actos hablaron a la par con sus escritos. ¿Acerca de qué...? De salir del número, de lo general, renunciar a lo universal para colocarse como lo particular y ser un individuo, pero ser un individuo de calidad humana y percatarse de su espiritualidad. En su juventud fue un joven esteta romántico que cayó en el tedio, en la indiferencia, en la desesperación; se enfermó del espíritu, es decir, cayó en la desesperación concebida como la enfermedad mortal de la cual no podía morir aunque muriera físicamente, puesto que era una enfermedad del espíritu; no dio el salto cualitativo a la fase o etapa ética porque renuncia a su gran amor Regina, al matrimonio con ella porque sabía que esto le impediría dar el salto cualitativo al estadio religioso, el cual, era el sitio al que debía llegar para cumplir con su misión. Renunció a Regina pero tuvo fe. Es decir, se convirtió en el caballero de la fe, y por medio del absurdo y con la fe en Dios, entonces recuperar a su amada en este mundo. Así, Sören Kierkegaard demostró al número, a las masas que sí es posible, benéfico y útil el desesperarse, con esto angustiarse y con las dos cosas anteriores..., existir, convertirse en el caballero de la fe. Su misión -dice él- abrir paso a Dios y hacerle conocer a los sujetos la verdad para hacerlos libres. Sin embargo, consideramos que su misión inició tiempo atrás y siguió mucho después, es decir, su misión consistió primero en demostrar que sí se puede ser existente, siéndolo él en la realidad y no sólo predicando; abrir paso a Dios y, posteriormente, colocarse como paradigma de su doctrina..., de su vida.

BIBLIOGRAFIA

1.- Libros de Sören Kierkegaard.

Temor y Temblor. México, Ed. Fontamara. 2da. ed. 1989. 166 pp.

El Concepto de la Angustia. México, Ed. Espasa-Calpe. Duodécima ed. 1988. 159 pp.

La Enfermedad Mortal. Trad. de Demetrio G. Rivero. Madrid, Ed. Sarpe. 1984. 191pp.

Mi Punto de Vista. Trad. de José Miguel Velloso. Madrid, Ed. Sarpe. 1985. 203 pp.

Diario de un Seductor. Trad. de León Ignacio. Barcelona, Ed. Ediciones 29. 1983. 143 pp.

Diario Intimo. Trad. de María Angélica Bosco. Barcelona, Ed. Planeta. 1993. 451 pp.

2.- Bibliografía sobre Sören Kierkegaard.

ABBAGNANO, Nicola. *Introducción al Existencialismo*. Trad. de José Gaos. México, FCE 1993. 183 pp.

----- *Existencialismo Positivo*. Trad. R. De Lio Brizzio. Buenos Aires, Ed. Paidós. 1964. 79 pp.

----- *Diccionario de Filosofía*. Trad. de Alfredo N. Galletti. México, FCE. 2da. ed. 1974. 1206 pp.

AMOROS, Celia. *Sören Kierkegaard o la Subjetividad del Caballero*. Barcelona. Ed. Anthropos 1987. 264 pp.

BOBBIO, Norberto. *El Existencialismo*. Trad. de Lore Terracini. México, FCE. 1983. 95 pp.

CANALS VIDAL, F. *Textos de los Grandes Filósofos. Edad Contemporánea*. Barcelona, Ed. Herder. 1990. 288 pp.

CIARLO, Héctor Oscar. *Introducción a la Filosofía de la Existencia*. Universidad Nacional de Cuyo. 1963. 120 pp.

COLLINS, James. *El Pensamiento de Kierkegaard*. Trad. de Elena Landázuri. México, FCE 1976. 324 pp.

- COLOMER, Eusebi.** *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Barcelona,. Ed. Herder. 1990. 688 pp.
- COPLESTON, Frederick.** *Historia de la Filosofía Vol VII de Fichte a Nietzsche*. Trad. Ana Domench. México, Ed. Ariel. 1991. 393 pp.
- CORETH, E.** et al. *La Filosofía del siglo XIX*. Trad. de Claudio Gancho. Barcelona. Ed. Herder. 1987. 235 pp.
- CHIODI, Pietro.** *El Pensamiento Existencialista*. Trad. Héctor Rogel. México, UTEHA. 1962. 193 pp.
- DEWART, Leslie.** *Los Fundamentos de la Fe*. Trad. de Ramón. Alaix. Barcelona, Ed. Laia. 1969. 358 pp.
- FRANKL, Viktor E.** *Ante el Vacío Existencial*. Trad. de Marciano Villanueva. Barcelona, Ed. Herder. 7ma. ed. 1994. 152 pp.
- GRENE, Marjorie.** *El Sentimiento Trágico de la Existencia*. Trad. de Amando Lázaro Ros. Madrid, Ed, Aguilar. 1952. 295 pp.
- GUERRERO MARTINEZ, Luis.** *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México. Ed. Publicaciones Cruz. O.-Universidad Panamericana. 1993. 307 pp.
- NICOL, Eduardo.** *Historicismo y Existencialismo* México, FCE 1989. 422 pp.
- NIETZSCHE, Frederick.** *Obras inmortales*. Tomo I. Trad. de Enrique Eidelstein et al. Barcelona, Ed. Teorema. 1985. 604 pp.
- PRINI, Pietro.** *Existencialismo* Trad. de Claudio Matons Rossi. Barcelona, Ed. Luis Miracle. 1957. 174 pp.
- SARTRE et al.** *Kierkegaard Vivo*. Trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial. 1968. 241 pp.
- URDANIBIA, Javier** (Coord). *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona, Ed. Anthropos. 1990. 285 pp.
- VIALLANEIX, Nelly.** *Kierkegaard. El único ante Dios*. Trad. de Juan Llopis. Barcelona, Ed. Herder. 1977. 164 pp.
- WAHL, Jean.** *Kierkegaard*. Trad. de José Rovira Armengol. México, Universidad Autónoma de Puebla. 2da. ed. 1989. 78 pp.
- *Historia del Existencialismo*. Trad. de Bernarndo Guillén. Buenos Aires. Ed. La Pléyade. 1975. 115 pp.