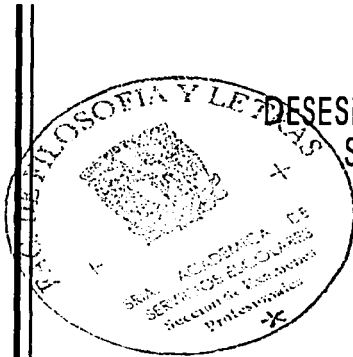




Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



DESESPERACIÓN, ANGUSTIA Y FE EN
SÖREN A. KIERKEGAARD

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

MAITE BROSA CURCÓ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA

DIRECTORA: DRA. MERCEDES GARZON BATES



FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS

México, D.F.

2002



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.

Paginación Discontinua

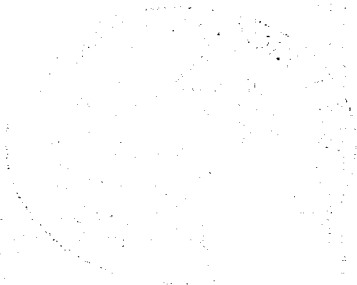
Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Braza Curcio Maite

FECHA: 11 de noviembre de 2002

FIRMA: [Firma]

ESTA TESIS NO SALE



**A MIS PADRES
A MIS HERMANOS**

A JAIME, ANA Y JOSÉ

**AGRADEZCO DE MANERA ESPECIAL A LA DRA.
MERCEDES GARZÓN BATES POR LA DIRECCIÓN
DE ESTA TESIS.**

**AGRADEZCO A LA MTRA. MA. ESTELA GARCÍA TORRES,
A LA DRA. GRETA RIVARA KAMAJI, AL LIC. JOSÉ DE JESÚS
GARCÍA MORA Y A LA LIC. ELSA TORRES GARZA POR LA
REVISIÓN Y COMENTARIOS DE LA TESIS.**

**AGRADEZCO A JAIME, ANA Y JOSÉ POR LA PACIENCIA
ADQUIRIDA EN LA ELABORACIÓN DE ESTA TESIS.**

INDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPITULO I	
¿QUIÉN ES SØREN A. KIERKEGAARD?	1
CAPITULO II	
KIERKEGAARD EN CONTRA DEL SISTEMA DE HEGEL	11
CAPITULO III	
LOS ESTADIOS DE LA EXISTENCIA: CATEGORÍA DEL SALTO Y DIALÉCTICA DE LA VIDA	22
1 ESTADIO ESTÉTICO: PRIMACÍA DEL GOCE	24
1.1 DON JUAN: SENSUALIDAD INMEDIATA	26
1.2. FAUSTO: EL HOMBRE DE LA DUDA	28
1.3, AHSEVERUS EL JUDIO ERRANTE: LA DESESPERACIÓN	30
2. ESTADIO ÉTICO: PRIMACÍA DEL DEBER	33
2.1. AUTONOMÍA DE LA ÉTICA: EL CABALLERO DE LA RESIGNACIÓN	36
2.2. EL GRAN ESCÁNDALO	39
3. ESTADIO RELIGIOSO: PRIMACÍA DE LA FE	41
3.1. LA FE Y EL PECADO	47
3.2. LA ANGUSTIA Y LA NADA	51
CONCLUSIONES	56
BIBLIOGRAFÍA	58

INTRODUCCIÓN

Kierkegaard es quizá uno de los filósofos menos académicos, y, sin duda, también uno de los más desconcertantes para los que aman los tratados filosóficos racionalistas y sistemáticos. Su obra, en efecto, es inseparable de su vida interior atormentada, por eso resulta difícil esbozar esquemáticamente su pensamiento. Sin embargo, todos sus escritos y preocupaciones filosóficas giran alrededor de la existencia, de las contradicciones y de las diversas vías por las que caminó a lo largo de su vida, por lo que, en su intento de explorar subjetivamente la existencia, rechaza las teorías y sistemas, ya que considera que el conocimiento objetivo es incapaz de dar cuenta de la vida y los sentimientos del individuo concreto, en su singularidad.

Frente al sistema hegeliano, centrado en la universalidad del Espíritu Absoluto, Kierkegaard encuentra en la subjetividad el punto de partida de la filosofía existencialista contemporánea, teniendo un fuerte impacto en Heidegger, Sartre, Marcel y Jaspers, entre otros.

La subjetividad significa interioridad, actitud existencial del alma individual; por lo que es a partir de la subjetividad que Kierkegaard recupera la relación de ésta con la trascendencia y, lejos de la mirada racionalista de la filosofía de Hegel, encuentra en la relación íntima, en las contradicciones internas y afectivas, la posibilidad de afirmarla.

Considera que la verdad se encuentra en lo profundo del hombre, es una verdad existencial, práctica, que nunca está acabada y es esencialmente paradójica.

La obra de Kierkegaard es una defensa de la existencia del individuo, existencia que sólo se vuelve auténtica ante la trascendencia de Dios.

Dado que la vida y la obra de Kierkegaard son inseparables, hemos considerado pertinente dedicar el primer capítulo de este trabajo a analizar y relacionar de qué manera cada momento de su vida representa una etapa del desarrollo de su pensamiento. El estadio estético corresponde a la época de sus aventuras, al no saber qué quiere y hacia donde se dirige, cómo se enfrenta con la desesperación, pasando al estadio ético que se manifiesta claramente con su relación con Regina Olsen y, por último, su intento y fracaso por llegar al estadio religioso.

En el segundo capítulo, trataremos de exponer la crítica de Kierkegaard a la filosofía de Hegel misma que aparecía, en ese momento, como el modelo de referencia para la constitución de cualquier sistema filosófico, ya que al pretender dar una explicación absoluta de la totalidad de lo real, afirma lo universal y objetivo, pero disuelve la singularidad y desaparece el individuo.

Para el filósofo danés, la existencia corresponde a la realidad individual, al individuo: ésta en ningún caso coincide con el concepto. Sin duda, un hombre individual no posee una existencia conceptual.

La filosofía hegeliana sólo se interesa por los conceptos; no se preocupa por el existente concreto, en su singularidad irreplicable e irremplazable, por lo que el individuo —según Kierkegaard— constituye la única alternativa válida al hegelianismo, para quien lo que cuenta no es el individuo sino la humanidad.

El tercer capítulo describe las tres esferas o estadios de la existencia, que culminarán en el advenimiento del individuo como tal en su relación con la trascendencia.

Estas esferas: la estética, la ética y la religiosa coexisten, y Kierkegaard las considera indistintamente como esferas o estadios de la existencia.

En el ideal estético se caracteriza la vida del seductor que vive momento a momento, en dispersión, sin un auténtico compromiso ético, en la multiplicidad y disipándose entre placeres. Esta forma de vida genera desesperación y puede abandonarse a través del salto, que conduce a la vida ética que representa, a quien

desea una vida ordenada, metódica y responsable, la cual se obtiene en el matrimonio. Sin embargo, y tal como le sucedió al propio Kierkegaard, este nivel es insuficiente, apareciendo la angustia y la desesperación, así como el enfrentamiento ante la nada, que sólo podrán ser superadas, arrojándose al vértigo que supone el camino de la fe, que constituye la forma auténtica de la existencia finita, considerada como un encuentro entre el individuo y Dios.

Estos tres capítulos, consideramos, nos permitirán hacer una primera aproximación al pensamiento de Kierkegaard, el cual constituye uno de los pilares de la filosofía existencialista.

CAPITULO I

¿QUIÉN ES SÖREN A. KIERKEGAARD?

No podemos hablar de la obra de Sören A. Kierkegaard si no empezamos por aclarar quién era este filósofo, ya que su filosofía es su vivir.

Cuanto más se profundiza en su vida tanto más provechosa resulta la lectura de su obra. Algunos comentaristas han afirmado varias veces que no merece la pena recurrir a la vida del filósofo ya que sus obras valen por sí mismas y que se pueden leer con el mismo provecho sin tener la más remota idea de quién era este autor.

La primera afirmación nadie la discute, sin embargo, la segunda es tres veces falsa.

Falsa, en primer lugar, porque en todos sus libros hay alusiones muy significativas hacia su vida privada, pero que- claro está- carecen de sentido para una persona que no conoce su biografía.

Falsa, en segundo lugar, porque hoy en día sabemos que la vida del autor explica su obra y, al hablar de vida, la estamos tomando en su sentido más lato, es decir, en su contexto socio- político- económico y no a la existencia íntima y particular del autor.

Falsa, en tercer lugar, porque no pretendía ser un filósofo. Es más, le disgustaba que lo llamasen así. Partía del dato irracional del existente concreto que soy yo, considerándolo irreductible, basándose en la experiencia subjetiva que es imposible de intercambiar, ya que afirmaba que él no podía saber más que de sí mismo, de lo que le ocurría o provocaba.

Por eso, para poderlo entender hay que seguir de cerca su acontecer interno, pues allí en lo íntimo, en lo objetivamente diminuto, se pueden producir efectos colosales.

Para el filósofo danés la vida fue, ante todo, interioridad y su obra fue precisamente la expresión de su propia vida íntima, por lo que no se puede relatar bien su obra si no se conoce a fondo su vida.

Sören A. Kierkegaard nació en Copenhague el 5 de mayo de 1813 y a partir de este momento se verá sumamente influenciado por las crisis y temores de su padre, Michael Petersen Kierkegaard, nacido en 1870 como siervo en las tierras pobres de Jutlandia, al norte de Dinamarca; su familia le pertenecía al párroco, por lo que a él le correspondía cuidar de sus ovejas. Tuvo tal influencia en su formación que todo su carácter se ve reflejado en ésta, muchas veces como una reacción violenta en su contra, al grado que sus relaciones, apenas, tuvieron algo de normalidad. Empezará por darle una educación extremadamente religiosa, ya que sufría de melancolía y creía que la maldición de Dios recaía sobre sí y su familia, debido a dos pecados que él había cometido.

El primero de estos dos pecados es que siendo muy pequeño, y muy religioso, no podía comprender por qué Dios permitía que sufriera tanto y pasara tanta hambre, por lo que un día, preso de la desesperación, de pie en una colina, maldijo solemnemente a Dios, y esto le haría sentir una culpabilidad extrema. Pero, casi desde este momento, las cosas le empezaron a ir mejor. Un tío de Copenhague lo llamó para que le ayudara en su negocio de prendas de lana, donde prosperó lo suficiente para casarse y fundar una familia. Además, al morir el tío, heredó un negocio considerable que continuó desarrollando hasta convertirse en uno de los comerciantes más ricos de Copenhague.

Para complicar aún más la situación, viene a sumarse el segundo pecado: en 1796 queda viudo después de dos años de matrimonio de donde no nació hijo alguno. Al año de haber muerto su primera esposa, tiene que contraer matrimonio con su criada y amante, encinta ya de varios meses, con la que tendrá siete hijos, siendo Sören el último; teniendo su padre 56 años y su madre 44 años, por lo que se definió como hijo de la vejez.

Pero el hombre que había blasfemado y pecado sentía, en lo más profundo de su ser que estaba condenado; por lo que cuando este hombre se ve en las mejores condiciones, empieza a temer a ese Dios, ya que no comprende que, si lo ofendió con los dos pecados más graves, lo pueda estar colmando de todos los bienes y

dichas de este mundo, por lo que acaba creyendo que Dios le da todo para que después el sufrimiento sea mayor: es decir, le irá quitando, poco a poco, a cada uno de sus hijos y al final se llevará a su esposa, para que al quedarse solo pueda meditar y arrepentirse de sus dos pecados. No se limita a pensar estas cosas, sino que las repite en alta voz, sin hacer alusión a sus dos pecados, pero sí tiene la consideración insistente de que el sexo es siempre pecado, y es justamente esto lo que escucha Sören durante su infancia.

Con todos sus temores y angustias se da cuenta de que éste morirá muy joven, por lo enfermizo y débil que es. Y, para garantizarle la bienaventuranza, trata de inculcarle una fe inamovible, capaz de resistir cualquier embate y toda tentación. Mientras le enseña que el hombre vive en estado de naturaleza caída y que se encuentra desvalido, va sembrando en su hijo los gérmenes de una desesperación y una angustia que muy pronto darán sus frutos.

No es de extrañar que Sören fuera un alumno poco usual en la escuela. Vestía con ropa formal y anticuada y se comportaba de igual forma; por lo que sus maestros lo conocían por "el pequeño anciano".

Éste empezó sus estudios de teología con el fin de complacer a su padre y por esto, en 1830, se inscribe en la universidad de su ciudad natal, donde predomina la filosofía de Hegel. Pero no es esa disciplina la que le interesa realmente, por lo que se burla amable e irónicamente de su padre. Lo que de verdad reclama el interés de Kierkegaard es la filosofía, la literatura y la historia, familiarizándose con el hegelianismo.

En 1834 empieza a escribir su *Diario* en el que escribe pronto que necesita "una verdad que sea verdadera para mí, encontrar la idea para la cual pueda vivir y morir",¹ justamente lo que echaba en falta en su iglesia luterana oficial.

Aunque es un agudísimo observador de la vida, y un cinico desilusionado, está integrado a la vida social universitaria. Alejado de su padre y de la religión que éste le había inculcado, hablaba de la "asfixiante atmósfera" creada por el cristianismo y sostenía la incompatibilidad de la filosofía cristiana con la vida misma. Su falta de fe iba acompañada de una cierta laxitud en sus principios

¹Sören, Kierkegaard, *Diario íntimo*, p. 26.

4

morales; se entregaba a una vida desordenada y dispendiosa: es la época del vividor (Juan, el seductor, en el *Diario de un seductor*). No faltan las crisis de desesperación, de fe ni las ideas de suicidio, aunque exteriormente sonrío y bromeo.

Según diversos testimonios, en sus años de escuela fue un niño avisado que se mostraba siempre muy alegre. Pero, una y otra vez se quejaba de haberse saltado la infancia; es muy posible que esa alegría haya sido su primera máscara. Más de una vez acabó sangrando de la nariz en sus relaciones con sus compañeros, por las respuestas irónicas y precisas de las que se valía.

Ya mayor, escribirá en su Diario:

* Recibí siendo niño una educación rígida y severa que, considerada desde el punto de vista humana fue una verdadera locura".²

Y en 1846, escribe

* Siento venirme temblores cuando me detengo a pensar cuál ha sido desde mi más tierna infancia el paisaje del fondo de mi vida, la angustia con que mi padre llenaba mi alma y mi propia y terrible melancolía. Me invadía la angustia frente al cristianismo, pero, sin embargo, al mismo tiempo me atraía³

Los temores del padre de Kierkegaard muy pronto empiezan a convertirse en realidad; a partir de 1819 llega a su casa el castigo de ese Dios que le había colmado de tantas dichas. El amor del viejo por su hijo pequeño se centuplica, consintiéndole todos sus caprichos ya que lo que había sido un temor por sus dos pecados se estaba convirtiendo en realidad, hasta que en 1834 se queda solo, para meditar sus dos pecados, ya que mueren cinco hermanos, sobreviviéndoles el hermano mayor Peter Christian, Sören y él mismo. Por lo que su padre le enseña que debe confiar en Dios, pero es aquí donde empiezan las contradicciones, ya que es justamente ese Dios el que, implacablemente también, está destruyendo a su familia.

Pero por graves que fuesen esas crisis y por insistentes que fuesen sus angustias, todo palidece frente a lo que él mismo llama "el gran temblor de tierra":

² *Ibid*, p.154

³ *Ibid*, p.156

"la terrible revolución que de repente me llevó a formular una nueva e infalible ley de interpretación de los hechos. Fue entonces cuando tuve la sospecha de que la avanzada edad de mi padre no era una bendición divina sino más bien una maldición, y los eminentes dones de inteligencia de nuestra familia nos habían sido dados sólo para que eliminasen unos a otros, como una fúnebre cruz levantada sobre la tumba de todas las esperanzas. Alguna culpa debía pesar sobre toda la familia, pendía sobre ella un castigo de Dios: tenía que desaparecer, arrasada por la omnipotencia divina, cancelada como un intento fallido."⁴

La "nueva e infalible ley de la interpretación de los hechos" era la siguiente: morirá toda la familia siendo su hermano Peter Christian y él los últimos en fallecer, y el padre les sobrevivirá a todos. A partir de este momento, las crisis de angustia se multiplican y aumenta el tono y la violencia de las discusiones con su padre. Aunque siempre trató de hacer creer que tenía muy buenas relaciones con éste sabemos, por su hermano, que entre padre e hijo estallaban muchos y muy violentos altercados.

En 1837, tras la muerte de su cuñada, Kierkegaard huye del hogar paterno, volviendo, un año después lleno de deudas, justo a tiempo para estar en la muerte de su padre, donde éste le confesará sus dos pecados, tras haberse reconciliado. Con la revelación de la culpa, viene lo que Kierkegaard llamó "el gran terremoto", que representa el relámpago que en la obscuridad le permitirá una profunda comprensión del misterio de su vida. A partir de este momento, y como tributo a la memoria paterna, Sören se entrega apasionadamente a los estudios de teología y ya está encausado en lo que debe ser su existencia. Pero, no hay que olvidar, que hacía tres años había tenido su primer encuentro con Regina Olsen, de quien se enamoró desde ese día, cuando Regina tenía apenas catorce años

⁴ Ya antes de que mi padre muriese había tomado mi determinación respecto a ella. Murió el 9 de agosto de 1838, y yo me dediqué a preparar mi examen de teología. Pero durante todo ese tiempo la tenía constantemente en mi pensamiento".⁵

En cuanto logra presentar su examen de teología, empieza su relación con Regina Olsen, aumentando sus contradicciones. Al año rompió definitivamente con ella, teniéndose que ir a Berlín, ya que - como escribe en su *Diario*- sufría terriblemente y pensaba todos los días en ella. Ponia así fin a una relación que

⁴ *Ibid.*, p.206

⁵ *Ibid.*, p.64

había nacido sólo porque, por única vez, él se había abandonado a la espontaneidad. Al enamorarse de Regina, se siente agitado por fuertes sentimientos de culpa. Pensaba que Dios le había señalado como el único, y lo había elegido, pero ahora el mundo quería tirar de él. Le pedía a Dios que le ayudara en esa prueba pero, no obstante, empezó a cortejar a Regina. Hasta que se convence, que es Dios quien le ha puesto a Regina como tentación para probarlo, si decide apartarse del camino que le ha ordenado tomar o, finalmente, logra ver claro cuál es el auténtico camino que debe tomar.

Reflexiona sobre la situación que ambos están viviendo, y se da cuenta de que Regina vive el mundo de las sensaciones con toda su plenitud, reconociendo que hay en ella una alegría, a nivel biológico, que él no puede compartir. Regina no puede aun acompañarlo por el camino de la meditación que finalmente lo llevará al *estadio religioso* (como culminación, tanto de su obra, como de su vida). Se da cuenta de que Regina no puede abandonar el *estadio estético* (la seducción: la época del vividor) en que se encuentra y, por ende, no lo puede comprender; por lo que decide separarse de ella, no definitivamente, sino sólo con el fin de producirle un dolor que la haga madurar. Gracias a ese dolor será posible la "repetición"⁶, es decir, será posible reanudar el noviazgo y ya ambos en la *esfera de lo ético*, en la interioridad, emprender de común acuerdo el camino de lo religioso.

Sin embargo, una nueva contradicción aparecerá, pues cree que Dios lo había hecho débil físicamente, y poderoso a nivel intelectual, porque le tiene destinada una tarea determinada: es un elegido, es el único, el interesante, el individuo, el particular por excelencia. Al mismo tiempo, descubre que ser un elegido del Señor no es cosa fácil ni agradable y comprende que, si renuncia a Regina, renuncia a la única posibilidad que tiene de llegar a ser feliz en este mundo.

Por otra parte, Regina lo ama intensamente, y él no puede aceptar ese amor que supone moverse en el nivel del deseo, de la seducción que corresponde al estadio estético. Por esta razón, pertenece a lo mundano y, como tal, acabará en el tedio y la desesperación que proviene de todo lo terreno.

⁶ Para Kierkegaard la repetición se dará en el momento en que el individuo abandona los "no puedes" de la ética y da el salto al estadio religioso de la posibilidad *de la repetición*.

Después de casi dos años de haber roto sus relaciones, se encuentran en la iglesia, en 1843, sin intercambiar entre ellos una sola palabra. Kierkegaard ni siquiera se acercó a ella, pero Regina le saludó desde donde estaba, dos veces, con un movimiento de cabeza. Las esperanzas que despertaba este gesto afectuoso, le produjeron un curioso efecto. Pocos días después, huía a Berlín, y ahí, una vez a solas consigo mismo, comenzaba a escribir simultáneamente dos libros: *Temor y temblor* y *La repetición*, que encerraban un significado oculto dirigido a Regina, a la que ya le había dedicado, con anterioridad otro libro: *O lo uno o lo otro*.

Aunque Sören fuese poco conocido fuera de su país, dentro de éste gozaba de una fama sólida. Probablemente estos años fueron los mejores de su vida; fue feliz en la medida que podía serlo, siempre con sus angustias a cuestas y el dolor de la felicidad truncada, al apartarse de Regina.

Durante aquellos años había producido mucho: aparte de sus *Discursos Edificantes*, de los que publica dos o tres series cada año, y con los que olvidaba, en parte, la frustración de no ser pastor, había dado a la imprenta: *Migajas filosóficas* (1844), *El concepto de la Angustia* (1844), *Etapas en el camino de la vida* (1845), *Post scriptum no científico a las migajas filosóficas* (1846) y *Vida y reino del amor* (1847).

De pronto y provocado por él mismo, ocurre la catástrofe. En Copenhague existía una revista semanal, titulada *El Corsario* que era muy leída en todas partes.

En *El Corsario* colaboraba P.L. Möller, quien había servido de modelo para Johannes el seductor, de su obra, *El Diario de un seductor*, aunque oculto bajo un seudónimo. Cuando publica *Etapas en el camino de la vida* (donde no conforme con publicar su desgraciada relación con Regina, incluye la carta donde le comunicaba su ruptura), Möller critica, en un anuario literario, esta obra, afirmando que el autor se había permitido digresiones filosóficas y éticas en un contexto que debería haber sido estrictamente literario. La crítica era justa, pero Kierkegaard pensó que era una venganza por haberlo usado como modelo de la obra. Sin pérdida de tiempo, respondió con un artículo haciendo público que Möller colaboraba en *El Corsario*, provocando a la revista a que lo atacaran sin compasión. Los editores de la mencionada revista así lo hicieron, ridiculizándolo de la manera más grosera. Se defendió muy bien, pero tuvo que soportar insultos y

burlas de todo tipo. Al final, el director de la revista se arrepintió de lo que había hecho y terminó por suprimir la revista.

Podemos imaginar lo que ésto lo hizo sufrir, teniendo el carácter tan sensible que tenía. El desinterés del público por su obra lo lleva a afirmar que si no podía ser famoso, al menos sería conocido por ser el mejor cristiano. Pero también Kierkegaard tenía un propósito más sincero y serio: llamar la atención de Regina, mostrarle lo mucho que estaba sufriendo. No podía evitar el esperar que, algún día, de alguna forma, volverían a estar juntos, es de suponer que unidos por un lazo espiritual y aunque sabía que era imposible, sin embargo, tampoco podía evitar desear lo imposible, esperar el matrimonio (la repetición) con Regina, donde se unan por medio de la fe, donde todo es posible.

Si realmente ésta era la verdadera razón de su corazón, sabemos que fracasó, ya que para estas fechas Regina se comprometía con Schlegel.

Hasta aquí hemos podido observar que sus reacciones son paradójicas, ya que en 1847, a raíz de una discusión con el editor (a propósito de los pagos que considera demasiado exigüos), éste le niega su permiso para una nueva edición de *O lo uno o lo otro*. Siendo un hombre que se jacta de escribir por amor a la verdad, es capaz de retrasar la edición ni más ni menos que por dos años.

En el mismo año en que Regina Olsen contrae matrimonio con Fritz Schlegel, Kierkegaard experimenta un vivo dolor. Secretamente, había mantenido la esperanza imposible de que aquel matrimonio no llegara a realizarse, llegándose a preguntar si le faltaba la fe requerida para que le fuera devuelta Regina. Pero surgía también otra pregunta, aún más angustiada: cómo podía estar seguro de que Dios efectivamente le pidiera ese sacrificio

En 1849 aparece *La enfermedad mortal*, que es una concepción teológica-psicológica del pecado, donde no quiere usar esta palabra, por lo que la sustituye por el término desesperación, que es la enfermedad.

Sin embargo, al estudiar su biografía, nos podemos dar cuenta de que siempre estuvo enamorado de Regina Olsen, aunque ella trata de provocar un encuentro. En la iglesia, en este mismo año, él la esquiva y baja los ojos. Unos meses más tarde estará escribiendo una carta a Schlegel y adjunta una carta para

ella. El hecho de que unos años después, cuando el marido de Regina es honrado por su rey con el puesto de gobernador de las Antillas Danesas, y Regina tiene que irse, se añade un nuevo dolor en su existencia. Sin embargo, el mismo día de la partida, en abril de 1855, Regina hace todo lo posible por encontrarse con su antiguo prometido y lo logra: Se cruzaron por la calle, y ella le dice "¡ que Dios te bendiga -y ojalá te vaya todo bien -!". Sören echó un paso atrás y la saludó con una inclinación de cabeza, y cada uno continuó por su lado, evadiendo la posibilidad de un encuentro.

Kierkegaard estuvo siempre en contra de la iglesia luterana, sin embargo, esperó a que el obispo Mynster muriera (por consideración a que era buen amigo de la familia) para empezar los ataques directos. Sostenía que la cristiandad afeminada de la Iglesia Oficial danesa tenía la obligación de aceptar y reconocer que no era cristiana. Por lo que funda la revista *El Instante*, que llena con sus propios artículos en contra de la iglesia

En 1855, después de haber pasado por el banco para recoger los últimos centavos -de lo que había sido su fortuna- para pagar al impresor la siguiente edición de *El Instante*, cae desvanecido en plena calle, teniendo que ser hospitalizado. Se observa que ha quedado paralítico de las piernas y se le diagnostica una imprecisa enfermedad, en relación con una lesión en la columna vertebral. A los quince años, al caer de un árbol, se dañó la columna vertebral quedando jobado de por vida. En su testamento dejaba sus pertenencias a Regina

Cuando su hermano va a visitarlo, se niega a recibirlo, ya que lo considera un miembro de la iglesia oficial que él combate.

El once de noviembre, muere en el mismo hospital sin haber recibido la comunión, negándose a recibirla de un miembro de la Iglesia a la que él combatía.

El 18 de noviembre es enterrado, produciéndose varios incidentes durante su funeral. Sus panfletos habían producido un clima anticlerical en la universidad; los estudiantes montaron una guardia de honor ante su cadáver y acusaron a la iglesia de hipócrita, cuando Peter Christian hizo el elogio fúnebre de su hermano en la catedral y, cuando se desplegó una inusitada pompa para enterrar a quien

había sido enemigo encarnizado de toda exterioridad religiosa, en el momento que bajaban el ataúd a la fosa, su sobrino Henrik Lund, con un ejemplar de *El Instante* en la mano, leyó en forma de desafío la carta a la Iglesia que Kierkegaard había escrito

* Conozco tus palabras y que no eres ni frío ni caliente. Ojalá fueras frío o caliente; más porque eres tibio y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca. Porque dices: Yo soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad, y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, un ciego y un desnudo... El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.*⁷

De esta manera, concluye la vida del filósofo que pasó por las tres etapas que Kierkegaard describe en su obra: la *estética*, correspondiente al periodo de enamoramiento de Regina; la *ética*, el momento de la decisión y el compromiso, del matrimonio, la responsabilidad y la *religiosa*, el camino auténtico de la fe (que no se identifica con la hipocresía de la Iglesia), de la interioridad y el recogimiento, de la reflexión profunda y la mediación singular.

⁷Sören. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 49

CAPITULO II

KIERKEGAARD EN CONTRA DEL SISTEMA DE HEGEL

En 1830, la filosofía de Hegel había invadido todos los ambientes intelectuales, no sólo en Alemania sino también en Dinamarca.

La doctrina de Kierkegaard es una constante lucha contra el idealismo hegeliano. Podemos ver claramente una oposición, en todos sus escritos, al sistema de Hegel.

Kierkegaard conoció la teoría hegeliana a muy temprana edad, ya que hay que recordar que cuando su padre llega a los cuarenta años y se ve en posesión de una inmensa fortuna, decide retirarse de los negocios para dedicarse en adelante a su formación intelectual; por lo que reunía en su casa a un grupo de estudiosos. Los niveles y los temas que se discutían eran muy elevados y el pequeño Sören, inmóvil y acurrucado en el rincón más discreto de la habitación, escucha y aprende lo que los miembros del grupo hablan, disertan, arguyen, niegan y rebaten sobre los temas más abstrusos de la filosofía.

Al iniciar sus estudios superiores, la cultura que había en su país se basaba en dos fuentes principales: la filosofía alemana y el teatro boulevardier francés. La filosofía alemana anterior a Hegel era una filosofía apasionada, hambrienta de respuestas, cosa que no interesaba o no estaba en las aspiraciones filosóficas de los funcionarios daneses quienes eran la clase representativa de Dinamarca. A Kierkegaard le parecía que Hegel intensificaba aún más esa apatía pasional de la filosofía en su país.

Por lo anterior, sus maestros en la universidad estaban infiltrados en el hegelianismo, por lo que conoció los argumentos en pro y en contra de Hegel antes que las propias obras.

Fue ya a partir de 1838 que estudió a fondo las obras de Hegel, llegando a profundizar en el conocimiento de su sistema. Llegó a conocerlo tan bien, que posteriormente dirá que si no llegó a asir sus pensamientos en algunos pasajes, era porque Hegel no estaba claro consigo mismo.

Tan ampliamente fue difundida y aceptada la obra de Hegel que se llamó a sí mismo "voz que clama en el desierto": por ser el único que oponía su propio desarrollo filosófico al sistema de Hegel. Su inquietud filosófica se encuentra orientada hacia la dilucidación del sentido de la existencia; más concretamente, el sentido de la existencia del individuo concreto y no hacia la racionalidad del Absoluto hegeliano.

La primera lectura directa de Hegel la tuvo en 1838 y se limitó a sus lecciones sobre estética. Durante los tres años siguientes leyó *la Historia de la Filosofía, La Filosofía de la Historia y la Filosofía del Derecho* de Hegel.

En 1841 estudió con gran interés la primera sección sobre la lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y examinó también la *Ciencia de la Lógica*.

La crítica a Hegel comienza con su tesis que lleva por título: *El concepto de la ironía*, obra en la que se refiere constantemente a Sócrates a quien toma como modelo y verdadero maestro del saber.

Para Kierkegaard, una filosofía existencial, una filosofía en torno a la existencia del individuo, no puede estar concebida en la forma de un sistema porque éste trabaja con el pensamiento abstracto y no con la existencia concreta. Por eso, el pensamiento jamás podrá comprender a la existencia: entre ambos existe un abismo que el pensamiento no puede rebasar.

Aquí se ve lo cómico que le resultaba el pensamiento puro de Hegel. El pensamiento puro es abstracto y de lo que hace abstracción es de la existencia, es decir, de lo único que debería explicar. Pero si pretende explicarla la suprime, pues la existencia no se deja pensar y, por lo tanto, hay que dejarla de lado, como lo hace el hegelianismo. Para el danés el pensamiento puro es un fantasma.

En realidad, la existencia está fuera del alcance del pensamiento puro, ya que cuando la piensa se convierte en algo pensado, es decir, congelado y convertido en concepto.

Es por esto que admira a Sócrates, a quien lo que más le interesaba era dirigirse a cada individuo particular por medio de la mayéutica, la cual consistía en despertar las conciencias a lo que tienen de profundo y eterno, para que llegaran a ser ellas mismas. Contrariamente a Hegel, Sócrates no tenía ni sistema ni doctrina. Lo único que le interesaba era que sus interlocutores volvieran sobre sí mismos, es decir, quería dirigirse a cada individuo en particular.

Sócrates era el maestro de la ironía, de la imperecedera rebelión de la persona humana a ser reducida a conceptos sistemáticos. Sócrates usó la ironía con el fin de liberar a los hombres de la tiranía de los conceptos generales que pretenden determinar la vida humana.

Su ironía era justamente lo opuesto al dogmatismo y le servía para poner en duda las almas que estaban excesivamente seguras de sí mismas, para cuestionar e inquietar al que creía estar en lo cierto y poner en él la capacidad de búsqueda. Por lo que su método consistía en no enseñar, sino en despertar la inquietud en los individuos, a ser ellos mismos y no a ejercitar lo abstracto del pensar sino ayudar a las almas a dar a luz una verdad que modifique su existencia.

Es por esto que Kierkegaard evita en general las definiciones. Aprendió de Sócrates que su misión no consistía en darles las verdades hechas a los hombres, sino en ayudarles a alumbrar las verdades por sí mismos. Sólo le puede ser útil al hombre la verdad que él mismo ha alumbrado.

En el pensar irónico se anula la fórmula hegeliana "lo interior es lo exterior", que considera a la realidad en relación intensa con el sujeto y opone lo interno a lo externo. Kierkegaard —contrariamente— se basa en la oposición irreductible del pensamiento y la existencia, como una unidad de interioridad y exterioridad.

La filosofía no es, en modo alguno, una pura actividad intelectual, como lo pretendía Hegel. El comienzo de la filosofía no es el asombro o la admiración, sino la desesperación. En las angustias de la desesperación y del terror, el pensamiento

humano se transforma y adquiere nuevas fuerzas, las cuales le conducen hasta las fuentes de verdad que ni siquiera existen para los demás hombres.

Hegel, el filósofo que explica racionalmente la totalidad de lo real ha olvidado un problema que es el propio, el individuo. El método de investigación de la verdad -según Kierkegaard- no consiste en seguir atentamente la autogeneración de conceptos, sino en gritar de desesperación -clamores salvajes e insensatos-. Hegel tendrá que reconocer que en su sistema la vida queda reducida a nada, que él mismo queda reducido a nada, a algo insignificante, que sólo tiene sentido en la universalidad del concepto.

Por principio, todo sistema es objeto de crítica: "la tendencia sistemática promete todo y no cumple nada"⁸ pues todo sistema implica postulados, suposiciones, intuiciones que se escapan a la demostración, que se olvida del sentido del problema y del problema mismo que ha suscitado el problema.

Hegel afirmaba la identidad entre el sujeto y el objeto, la unidad entre el pensamiento y el ser. Pero la existencia es justamente la separación. Existir es estar "fuera de"..., y el pensamiento sólo capta el ser pensado, es decir, lo posible y lo pasado.

Si afirmamos saber algo de la realidad tenemos que traducirlo de la realidad en posibilidad, o sea, suprimiéndola como realidad. Por esto, Kierkegaard afirma que el sistema está alejado de la existencia y de la vida. Porque la existencia equivale a lo abierto por excelencia. Desde el punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden, pues, concebirse conjuntamente, porque el pensamiento sistemático, para pensar la existencia, debe pensarla como abolida y, por consiguiente, como inexistente. La existencia sirve como intervalo, mantiene las cosas separadas, el sistema es la cohesión, la coyuntura perfecta.

Es en la lógica donde Hegel engloba y disuelve a la existencia, pero como ya afirmamos, esto trae como consecuencia que captar la realidad desde la lógica es resolverla en mera posibilidad, es decir, la realidad es sólo pensada, es puro concepto e idealidad, porque la abstracción deja de lado a la existencia, y el

⁸Sören, Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 46

pensamiento sólo concibe lo real bajo la forma de posibilidad, de la cual no puede pasarse a la realidad concreta.

Desde Platón –sin embargo– la razón pasó a ser el medio ideal para conocer la verdad por lo que desde entonces domina la racionalidad. Según Kierkegaard, desgraciadamente, esta razón no nos asegura “lo mejor”, por lo tanto, no se puede saber de antemano si hay que amarla o hay que odiarla. Si nos proporciona “lo mejor” la amaremos, pero si no nos lo proporciona la odiaremos. Es más, si nos da algo muy malo llegaremos a maldecirla y la abandonaríamos para empezar a amar a su perpetuo enemigo, la paradoja, lo absurdo.

“Todo lo real es racional”, es decir, lo real no puede ser y no debe ser sino lo que es.

“Todo lo real es racional” significaba para Hegel que la realidad es comprensible y, como tal, aceptable en cuanto “lo mejor” de todo lo que es posible y aún imposible.

Estamos aquí ante el problema fundamental de Kierkegaard ¿hacia qué lado se inclina la verdad?, ¿hacia el lado de los “demás” y de su cobardía, o hacia el lado de quienes han osado mirar cara a cara la locura y la muerte?.

Es justamente por esto que abandona a Hegel para dirigirse a Job; ha abandonado a Sócrates para dirigirse a Abraham. La razón hegeliana no le resuelve la existencia concreta.

“La vida se ha hecho totalmente imposible. El mundo me produce náuseas y me parece insipido, sin sal y sin sentido. Aunque tuviera mas hambre que Pirrot, nunca desearía alimentarme con las explicaciones que me ofrecen los hombres. Como el viajero a veces introduce los dedos en la tierra y arranca un puñado para olerla y saber de éste modo el país en que se adentra, así yo también suelo de vez en cuando meter mis dedos en las cosas de la vida y del mundo...y no me saben a nada!. ¿Dónde me encuentro y hacia donde me encamino?. ¿Qué quiere decir eso de “el mundo y la vida”? ¿Qué significan estas palabras de uso corriente?. ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre cosas contradictorias?. ¿Quién soy yo?. ¿Cómo vine a éste mundo?. ¿Por qué no fui consultado para nada?. ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y reglas establecidos, en lugar de enrolarme de pronto en el montón, como

uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero?. ¿A que título estoy interesado en esta gran empresa que se llama la realidad?. ¿Por qué he de estar interesado en ella?. ¿No es acaso un asunto libre?. ¿O quizá estoy obligado a interesarme aunque no lo quiera?. ¿No se me puede decir, al menos, donde se halla el director gerente, puesto que necesito hacerle una advertencia?. ¿Tampoco hay un director gerente?. ¿Adonde he de dirigirme entonces con mi queja?. La vida, desde luego, es un debate. ¿No tengo, pues, el derecho de exigir que se tome en consideración mi punto de vista?. Si se debe aceptar el mundo y la vida como son, ¿no sería entonces lo más lógico y deseable que se nos notificara de antemano su efectiva y peculiar manera de ser?. ¿Que significa, por ejemplo, que se es un "engañador"?. ¿No dice Cicerón que para descubrir un impostor basta con hacer la pregunta: cui bono?""⁹

Y en otro pasaje continúa:

"Pues bien, yo le pregunto a todo el mundo, y permito que todos me hagan la misma pregunta, a saber, si he sacado algún provecho o beneficio con haber hecho desgraciada a una muchacha y con ella a mí mismo. ¿Culpa?. ¿Qué significa esta palabra?. ¿No es más bien todo ello como una cosa de brujería?. ¿Se sabe acaso a punto fijo como se hace culpable el hombre?. ¿Ninguno quiere responder?. ¿O quizá no es éste un problema de vital importancia para todos los señores que participan en la gran empresa del mundo?"¹⁰

La lógica precisamente está ahí desde antes de ser creado el mundo. La lógica es el libro de instrucciones que Kierkegaard reclama y no encuentra. En la lógica están, de algún modo, las reglas generales que el director gerente ha lanzado para la administración del mundo.

Kierkegaard puede enterarse de las reglas del mundo con sólo consultar la lógica de Hegel. Podrá enterarse de lo que es la razón, pero no podrá recuperar a Regina, que es el único tema y su único interés. Es decir, ¿qué le puede interesar a la "objetividad de la moral" o de la Historia que él tenga o no a Regina Olsen?. Ese es un problema privado y concreto, no universal.

Si bien la razón dirige al mundo - como Hegel pretende-, sin embargo, frente a las necesidades del individuo se manifiesta impotente. Sócrates y Platón mantuvieron silencio sobre este punto.

Kierkegaard no solamente no cree en los sistemas, tampoco en la filosofía.

⁹ Sören, Kierkegaard, *La Repetición*, p. 244

¹⁰ *Ibid.*, p. 245

"La filosofía y el cristianismo, no pueden estar unidos. Porque si debo mantener, por poco que sea, lo que es más esencial en el cristianismo, a saber, la redención, ésta debe naturalmente extenderse, si es real, a toda la vida del hombre. Yo podría imaginar una filosofía después del cristianismo, o después de que un hombre ha llegado a ser cristiano. Pero esto equivaldría a una filosofía cristiana. La filosofía al alcanzar su realización más elevada, implicaría la total ruina de sí misma, es decir, la evidencia de que no puede corresponder a esa determinación."¹¹

Se da cuenta que la filosofía de las ideas puras no toma en consideración al individuo real. Si la subjetividad de la interioridad de la verdad está determinada objetivamente, entonces es una paradoja. El hecho de que la verdad objetivamente considerada sea paradoja muestra que la verdad es subjetividad, pues la objetividad se desprende de uno mismo y su desprendimiento constituye la expresión y la medida del poder de la interioridad. La verdad, sólo es una verdad, cuando es verdad para mí. Este, de algún modo, puede ser el lema de Kierkegaard, que se enfrenta con Hegel. Como nos dice Collins:

"Kierkegaard hace ver que el sistema teoriza en una forma tan abstracta sobre el ser que no toca para nada al individuo y su vida subjetiva"¹²

El filósofo danés dirige sus ataques contra Hegel porque éste era el máximo representante del pensamiento objetivo, de este pensamiento que al negar lo que constituye la particularidad "subjetiva" de un ser viviente, no ve ni busca la verdad mas que en el "objeto". Por lo que invoca al pensar en lo que éste tiene de absurdo y paradójico.

En el hegelianismo no hay lugar para el sufrimiento de Kierkegaard, no hay lugar para el individuo que se angustia y padece.

La filosofía de Hegel reduce los problemas individuales, al disolverlos en la explicación racional de lo universal del acontecimiento histórico. Y no satisfecha con eso, exige, encima, que el hombre se conforme con esas explicaciones y deje de seguir preguntando.

¹¹Sören, Kierkegaard, *Diario intimo* p. 65

¹² James, Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p.121

La verdad no está en la abstracción lógica o en la demostración metafísica, sino en la experiencia de la vida y de la acción, porque la razón no puede explicar al individuo real y concreto.

El individuo real y concreto es el que sufre y se angustia en oposición al individuo abstracto que se explica racionalmente lo real.

Los problemas de la existencia no se resuelven en el plano abstracto y frío de la razón. Existir significa elegir y nuestras elecciones suponen siempre pasión y angustia.

Por eso ninguna lógica, por abierta que ésta sea, puede realizar el paso del comprender al actuar. De la razón a la existencia.

La totalidad del sistema hegeliano será criticado por Kierkegaard, a partir de tres ejes: 1.- crítica al principio absoluto, que hemos expuesto anteriormente, 2.- crítica al concepto de negatividad y 3.- crítica a la ley de la identidad inmanente.

Trataremos de analizar la crítica al concepto de negatividad. La "negatividad" es introducida por Hegel como un principio dinámico que explica todo el movimiento continuo del sistema, a partir de tres momentos: a) Tesis, que es negada produciendo su contrario b) la antítesis, que a su vez es negada y superada en la c) síntesis que es la que establece la reconciliación, que llegará a ser ella misma a su vez, por oposición a su contraria, un elemento de nuevo progreso. El monismo es, pues, un presupuesto y una exigencia de este sistema, en que la diversidad es siempre provisional, la oposición relativa, el conflicto aparente. Lo inmóvil y homogéneo triunfan sobre lo móvil y diverso, lo universal sobre lo individual y lo uno sobre lo múltiple.

El llamado poder dinámico de la negatividad -según Kierkegaard- es estéril, ya que todo esto se funda en presupuestos inexplicables. En todo esto se está confundiendo el movimiento del pensamiento, al aclarar sus ideas por contrastes, con el movimiento existencial; por lo que tal devenir lógico es impotente para hacer surgir el movimiento real. En la región ideal de las esencias o en el campo de la lógica es donde ocurre todo el proceso del devenir hegeliano; pero hay que ver que esta especie abstracta de necesidad no puede ser atribuida a ningún modo real de

Ser porque el modo de ser de las existencias temporales es contingente. La existencia es la última referencia del principio potencial y el actual, es decir, a lo contingente. Estos son principios de los seres reales temporales y no estructuras y relaciones lógicas.

"Todo pensamiento esencial concierne a la existencia, o bien, únicamente el conocimiento que se relaciona esencialmente con la existencia es un conocimiento esencial. El conocimiento que no toca en la reflexión, la interioridad de la existencia es visto esencialmente, un conocimiento casual y por su grado y alcance, también visto esencialmente, algo indiferente."¹³

La filosofía hegeliana debe empezar por una fase negativa en la cual se encuentra un análisis detallado del significado de los conceptos. El momento racional o lógico es negativo por la abstracción que se ha hecho de las condiciones reales, para que la mente pueda examinar los significados generales.

Hegel hace una distinción entre el movimiento real y el movimiento conceptual, al derivar el devenir del ser y el no ser, los conceptos abstractos del ser y el no ser se anulan mutuamente por ser tomados aisladamente de todo lo demás en lugar de interpretarse y dar origen al devenir físico.

Por otra parte, Kierkegaard critica "la filosofía histórica de la identidad" del hegelianismo. Al ser la afirmación de la identidad de lo interior y de lo exterior, de la historia del mundo y del destino moral de los hombres, la Historia no puede llegar a lo esencial, al individuo, ya que lo único que ve es lo universal, pero no se detiene a ver lo ético en su interioridad. Destruyendo toda diferencia entre lo interior y lo exterior, el hegelianismo destruye toda consideración ético - religiosa. A este absoluto indiferenciado de Hegel, a esta ola cósmica del pasado - devenir - futuro, siempre opone la dialéctica de las diferencias y oposiciones: lo interno no es lo externo, lo subjetivo no es lo objetivo, la razón no es la historia, la cultura no es la religión. Cada uno de los elementos que Hegel ha querido mediatizar, generalizar y fundir en la amalgama del universal, volverán a tomar de nuevo su individualidad, su carácter original y distinto. De esta forma, reivindica la independencia del individuo, así como los derechos de su subjetividad, la libertad de los hombres concretos; por lo que rechaza el concepto hegeliano de la Historia como un devenir necesario, estableciendo que el proceso histórico es contingente,

¹³ Sören, Kierkegaard, *Estética y Ética*, p.131.

en el que hay un gran margen para que se desarrolle la libertad humana y para la acción de la divina providencia. Porque como afirma:

"Estar en un estado de mediación es estar acabado, terminado, mientras que existir es llegar a ser"¹⁴

En *O lo uno o lo otro* vemos claramente cómo se opone a la concepción objetivista de la filosofía hegeliana que nada tiene que hacer con lo que puede llamarse el acto interior, que es la verdadera vida de la libertad. Hegel considera el acto exterior y a su vez no lo ve aislado, sino incorporado al proceso histórico y modificado por él. Ese proceso es, en el fondo, el objeto de su filosofía y es considerado por ésta bajo la determinación de la necesidad, por eso desecha al pensamiento que intentaría significar que todo hubiese podido ser de otra manera. Al considerar la historia como un determinismo universal, no existe el problema de "o lo uno o lo otro", de lo accidental y azaroso, rechazando la imagen de que todo hubiera podido ser de otra manera, de que puede darse la repetición.

Para Hegel, la conciencia individual no es más que un aspecto o un momento del progreso evolutivo universal y debe encontrarse, bajo una forma superior, en todo ser viviente que constituye la sociedad y particularmente el Estado, que es la forma más alta del Espíritu Objetivo, universo espiritual en donde se realiza la razón divina, medio por el cual el individuo se sumerge definitivamente en lo universal.

Por todo esto, Kierkegaard propone lo contrario, una dialéctica de la vida, que es el paso continuo de lo idéntico a lo distinto, polémica y conflicto, a la vez que acto que franquea los abismos, *salto*.

La dialéctica de la vida, en oposición a la del concepto, se tendrá que definir en la sucesión, la contradicción en el tiempo, el triunfo que sale de la derrota, lo absurdo que vence a la razón.

Por lo tanto, jamás se llegará a ser cristiano por medio de la razón, sino tan sólo por la conversión, que es simultáneamente ruptura y novedad radical, pues la fe será un salto en el absurdo, un salto en el vacío, que la razón no puede explicar.

¹⁴ Sören, Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, p. 215

De este modo, aun el individuo más insignificante tiene una doble existencia. Él también tiene una historia que no es solamente producto de sus actos libres; sus actos interiores le pertenecen eternamente. Ni la historia, ni la historia universal pueden quitárselos. Sus actos interiores le seguirán, para su placer o para su desgracia. En este mundo reina "o lo uno o lo otro", no lo absoluto.

Kierkegaard separa así todo lo que Hegel había unido. Las laboriosas mediaciones hegelianas se cambian de nuevo en oposiciones irreductibles: el pensamiento no es el ser, el sujeto no es el objeto, el orden lógico no es el orden real, lo interno no es lo externo, la razón no es la historia, la filosofía no es la paradoja.

CAPITULO III

LOS ESTADIOS DE LA EXISTENCIA: CATEGORÍA DEL SALTO Y DIALÉCTICA DE LA VIDA

Este es uno de los temas centrales dentro de la obra de Kierkegaard, por lo que trataremos de abordar sus elementos esenciales de acuerdo al orden que parece tener en su pensamiento.

No es una tarea fácil, por varios motivos. Primero, porque la obra de Kierkegaard parece confusa, desordenada, tanto en su conjunto como en sus detalles. Hay que recordar que él mismo afirmaba que ni una sola palabra le pertenecía, por lo que siempre tenemos la duda de si le estamos dando el sentido auténtico a su pensamiento.

En segundo lugar, hay que tomar en cuenta que Kierkegaard, en muchas ocasiones, explicaba los hechos muy claramente sin llegar a conclusiones, con el fin de que fuera el lector quien lo hiciera, quien realmente lo viviera, lo experimentara directamente, porque lo existencial o lo individual es incomunicable, es decir, no puede ser comunicado directamente a otro, pues toda experiencia está aislada y se agota dentro de la individualidad. El que comunica permanece en sí mismo y es necesario que aquel a quien se comunica permanezca también en sí. Por lo que, escribe, su filosofía no está destinada a revelar su pensamiento a los demás, sino a que los demás se conozcan a sí mismos. Toda pregunta es ambigua, excluye la respuesta. Toda respuesta es dialéctica, devuelve la pregunta.

Si queremos hablar de una unidad en el pensamiento del filósofo danés, ésta nunca puede ser una unidad abstracta y estática sino, si queremos, de una unidad de movimiento llena de crisis necesarias e imprevisibles ya que sus obras son un reflejo sucesivo de su propio desarrollo y de su propia educación, como él

mismo afirma: "Mi destino, según parece, consiste en esto: exponer la verdad a medida que la descubro".¹⁵

Su pensamiento se nutre de su vida y manifiesta los diversos períodos de ella. Posee, pues, una lógica que es lógica viviente y vivida por un alma que busca, no una verdad muda y abstracta, sino su propia verdad.

Kierkegaard quería que se le considerase, ante todo, como un autor religioso. Su obra completa se refiere al problema de cómo llegar a ser un buen cristiano. Tanto el estadio estético como el ético no se pueden separar de lo religioso ya que estos representan las formas de vida y los caminos que tuvo que recorrer para acercarse a Dios. Por lo tanto, explicaremos, tal como lo establece él mismo, que las probabilidades diversas de la vida pueden ordenarse según tres estadios o esferas diferentes, a saber: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso. La existencia estética es esencialmente goce; la ética, combate y victoria y la existencia religiosa es sufrimiento.

Para poder entrar de lleno en esta división, consideramos lo más conveniente precisar primeramente la noción del estadio o esfera de existencia.. No conviene interpretarlo como el momento de una evolución, ligado necesariamente a los momentos precedentes y siguientes. Ya que esta concepción sería de tipo racionalista. Kierkegaard, al contrario, concibe los estadios como mundos cerrados y exclusivos. El estadio es una esfera de vida independiente, una situación definitiva y aislada. Cada hombre se halla en uno de ellos y el problema que cada uno tiene que resolver, a fin de conocerse socráticamente, consiste en determinar el estadio en que se halla.

Cada estadio constituye, pues, a causa de su aislamiento, una especie de infinito, lo que supone imposibilidad de pasar al estadio siguiente por simple desarrollo del estadio en que se encuentra. Vivir plenamente en sentido de la estética no conduciría jamás a la ética, ni la exasperación de la ética introducirá nunca en lo religioso. Sin embargo, por muy aislados que se hallen, los estadios se relacionan positivamente entre sí, en cuanto son mesetas sucesivas hacia una vida

¹⁵ Sören, Kierkegaard, *Diario íntimo*, p. 167

más rica y perfecta. Constituyen las etapas de una vida ascendente, pero con la particularidad de que no puede pasarse de una a otra sino mediante el salto.

Es importante insistir en esta categoría del *salto*, ya que sin ella el pensamiento de Kierkegaard es ininteligible.

El tránsito de un estadio al otro exigirá un *salto*, es decir, una elección absoluta, que no será la continuación del estadio precedente, sino su negación. Esto significa, psicológicamente, que en el momento fatídico del salto el hombre se ve forzado a permanecer en la obscuridad acerca de sí mismo. No continúa un movimiento comenzado, sino que inicia un movimiento y produce un acto al cual nada encamina sino la libre decisión que él mismo ha tomado con relación a su valor esencial. Observemos, no obstante, que cada estadio contiene algo precioso que lo justifica, un aspecto de la vida que quizá como tal podrá encontrarse en los otros estadios superiores, pero transformado y desfigurado.

1. ESTADIO ESTÉTICO: PRIMACÍA DEL GOCE

La vida estética es la del individuo que se entrega al hedonismo y al goce de los sentidos, es decir, la que se caracteriza por la sensibilidad, por el impulso y la emoción. Es la vida del romántico que no admite atadura alguna, que disuelve toda realidad en posibilidad y obedece sólo a los imperativos cambiantes del placer, yendo sin cesar hacia nuevos deseos. Pero no debemos concebirlo simplemente como el hombre groseramente sensual. Lo estético es pura espontaneidad, vida de sensaciones, sobre todo en la línea del placer sensual y el erotismo o reflexión en torno a esta vida encerrada en el ideal del placer sensible y los valores de la finitud y temporalidad. El estadio estético puede ejemplificarse en el romántico o en el poeta que convierte el mundo en un reino de la imaginación. Los rasgos característicos y esenciales de la conciencia estética son la ausencia de principios morales universalmente determinados, ausencia de una determinada fe religiosa y la presencia del deseo de gozar toda experiencia emotiva y sensual.

La vida del esteta es toda dispersión, un correr de un goce a otro, un querer lo múltiple, el cambio, la variedad de los goces que se acaban, es una idea dividida

en sí misma porque la unidad del placer es una ilusión. El hombre estético busca la infinitud en cuanto que ésta no es más que la ausencia de toda limitación que no esté determinada por sus gustos. Está abierto a cualquier experiencia emotiva y sensual, odia todo lo que pueda suponer una limitación de su campo elegido, por lo que jamás puede revelar una forma de vida definida ya que su forma de vida es la ausencia de toda forma, una autodispersión a nivel de las sensaciones. Es la forma de vivir en el instante huidizo e irreplicable; se vive con intensidad el instante como un todo. Pero no se puede comprender como un todo, sino en cuanto reflejo de la eternidad en el tiempo, porque es cuanto incluye lo eterno, cuando el instante adquiere estabilidad y realidad. Y justamente el estético hace abstracción de lo eterno, porque su voluntad de vivir en el instante y lo sensible es a la vez pecado e ilusión. Se vive del presente, en una vida exteriorizada y sin profundidad, es decir, sin relación con la eternidad. Como él mismo lo afirma:

"Contemplemos cómo se lanzan de un placer a otro: tienen por contraseña la variación: ¿Se trata de desear algo que permanece siempre lo mismo? Al contrario, es desear algo que jamás sea lo mismo, en otras palabras se desea lo múltiple, y quien quiere en tales condiciones no sólo está repartido, sino dividido en sí mismo, se afana por una cosa y acto seguido por lo contrario, pues la unidad del placer es una quimera y una ilusión, su fin es la diversidad de deleites. Cuando alguien tiene el placer a su servicio, anda pidiendo a gritos algo nuevo: cambio, mudanza, variación"¹⁶

En general, podría presentarse al estético como el hombre que no cumple la reafirmación, ya que necesita cambiar continuamente, y tan solo lo que tiene lozanía de inmediato puede procurarle placer.

El hombre estético pide este goce a las cosas sumergiéndose en ellas, o bien, por un refinamiento extremado, lo halla en sí mismo, en un retorno a la situación, al acto de gozar, lo que equivale al placer del placer. Pero el esteta puede entregarse a los placeres de los sentidos no solamente absorbiéndose en ellos, sino también mediante la imaginación estética en un refinamiento extremo; esto es, no solo goza en los objetos reales de la vida, sino en la representación poética de ellos. En este segundo modo, la realidad toma la forma de concepción poética. Es por ésta vía como Kierkegaard ha introducido en sus obras estéticas numerosas personificaciones y tipos, ya exaltados por el romanticismo, para describir los

¹⁶Sören, Kierkegaard, *La pureza del corazón*, p.44

diversos modos de vida estética. Porque nada impide al hombre estético elevarse por encima de los placeres sensuales, para gozarse en ellos de una manera más refinada que mediante el arte. Cada estadio incluye muchos subestadios, innumerables situaciones y fenómenos, representados por los distintos personajes románticos. De entre ellos ha escogido tres figuras fascinantes de la literatura, como formando tres grados de la sensibilidad estética: Don Juan, Fausto y Ahseverus, o el judío errante. Son las tres grandes ideas o encarnaciones de la vida fuera de lo religioso en sus tres direcciones. La dirección de Don Juan es la de la sensualidad inmediata, la de Fausto es de la duda, la de Ahseverus, de la desesperación.

1.1 DON JUAN: SENSUALIDAD INMEDIATA

En la figura de Don Juan no intenta Kierkegaard glorificar la sensualidad desenfrenada. En el Don Juan de Mozart vio la expresión suprema del ideal estético con toda su fuerza y debilidad.

La música de Mozart la considera como el mejor ejemplo de esa íntima cooperación entre la sensibilidad refinada y la inteligencia concreta, que la vida estética en sus aspectos más sólidos tiende a promover. Los comentarios de Kierkegaard —como afirma Adorno— son un modelo de reflexión filosófica en el campo del arte, y una combinación de análisis objetivo y de amplia interpretación. De nuevo, añadió a esta figura la otra creación de Juan el seductor, protagonista de la novela *Diario de un seductor*, que seduce a la joven Cordelia y la abandona después del triunfo.

Al tratar de explicarse el origen de la historia de Don Juan, Kierkegaard cae en el extremo romántico, la “especulación sobre la historia universal” por lo que después Hegel fue ridiculizado. Solamente en la situación que hubo en la alta Edad Media podía surgir la figura de Don Juan, ya que fue la época histórica en que las fuerzas de la moralidad y de la religión se alejaron totalmente del mundo terrenal trascendiendo a la figura de Dios. En aquel tiempo, el misticismo se consideraba como una especie de esteticismo espiritual que trata impacientemente de saltar sobre el tiempo y lo finito en su anhelo de lo divino.

Al Don Juan nos lo encontramos justamente allí para que no olvidemos que al ser humano no se le puede reducir simplemente a un concepto, pues hay que recordar la experiencia de los sentidos y el desenvolvimiento libre de las pasiones. No hay nada fuera del orden y el nivel sensible como tal, pero introducen desorden en la existencia cuando se les toma separados de otras fuerzas humanas. La sensualidad, representada por Don Juan, es el reino de la carne que se enfrenta, se distingue e incluso se opone al reino del espíritu.

"Nunca creí que volvería a sentir el perfume de un primer amor.
Nada de extraño tiene que ahora me encuentre un poco extraviado.
Mucho mejor, pues de esta nueva pasión espero más que nunca."¹⁷

Es el modo de existencia que se da cuando los principios éticos y religiosos se alejan del individuo, porque éstos no lo convencen y cree que su existencia es la expresión de la libertad, e incluso se vuelve eventualmente contra ellos.

Don Juan tiene toda la exuberancia y el ímpetu primitivo de cualquier individuo en que la reflexión no se ha asentado en él todavía.

Kierkegaard lo considera como la primera etapa del estudio estético ya que comienza por aislarse inocentemente, pero sin rebelarse deliberadamente en contra de las razones que podrían regular y disciplinar los deseos sensuales. Esta Sensualidad cándida está caracterizada como una tensión o suspensión entre los extremos.

En el Don Juan, de el *Diario de un seductor*, hay una tendencia implícita de tomar los intereses estéticos como lo más importante y exclusivo de su vida y por esto se rebela contra la regla del espíritu, incluso antes de reflexionarla y poner sus propios límites. Los hombres hacen con frecuencia diferencias, que por desgracia no son para llegar a una unidad racional, sino como primer paso en el curso de la desintegración progresiva

El hombre estético común y corriente se siente algo frustrado por no tener la capacidad de tomar una decisión rápida y permanente. Esta actitud se debe en parte a que los estetas no han encontrado aun la voluntad moral que será uno de los principios pasionales más profundos y la fuente de nuestra resolución y lealtad.

¹⁷ Sören, Kierkegaard, *Diario de un seductor*, p.27

Hemos afirmado que el estado básico del individuo estético es la sensualidad inmediata. Cuando la pasión está separada de la voluntad real y sólo está en un nivel sensual, forzosamente tiene que convertirse en un goce abstracto y egoísta. El individuo va a convertirse en esclavo de los placeres que nunca lo satisfarán plenamente y pierde el control de sí mismo por lo que caerá en el tedio, el aburrimiento, la inestabilidad y cosas parecidas que son la consecuencia de una vida estética.

El problema es que el esteta no puede llegar, ni siquiera, a su propia promesa que está en el impulso estético mismo, ya que al cultivar la imaginación y la inteligencia concreta se olvida de la voluntad y de la razón genuinamente reflexiva.

1.2. FAUSTO: EL HOMBRE DE LA DUDA

En este personaje puede verse un eco lejano de la juventud placentera y mundana de Kierkegaard, representa más bien el tipo de seductor reflexivo y esteta, intermedio entre el Don Juan seductor espontáneo y el caballero de la fe.

Considera al Fausto de Goethe como un renacimiento de Don Juan, una segunda fase de la dialéctica estética, que apareció después de éste en la Edad Media, en un momento en que la reflexión empezó a suplantar a la prosecución directa del placer, y es símbolo del hombre occidental, que queda sin dirección después de haberse rebelado contra la Iglesia católica. Fausto representa también la influencia de la duda en el hombre, la duda que lo aquejó a él mismo en sus primeros años como un paso de la alegría confiada, al escepticismo.

"¿No falta acaso en el Fausto que Goethe concibe, ese entusiasmo por el conocimiento que es una de sus características? Como he observado anteriormente es cierto que Fausto implica a Don Juan, pero sus aventuras, su sensualidad, nunca podrán ser las de Don Juan. Lo erótico, en él, es producto de la reflexión, se entrega al erotismo impulsado por la desesperación."¹⁸

¹⁸ Sören, Kierkegaard, *Diario íntimo*, p. 51.

En las obras estéticas, el Fausto representa la apertura a varias interpretaciones, pero relacionadas como almas perdidas. En esta segunda fase podemos ver la terrible necesidad de encontrar la verdad, si es que la hay, característica del que duda y la añoranza que siente por la vida sin complicaciones y la felicidad inmediata que permanece en el Don Juan. Sin embargo, aunque aún sigue buscando la felicidad sin perturbaciones, nos encontramos con la crítica de esa felicidad falsa, basada en fundamentos que no se han examinado.

En realidad, el Fausto es el hombre occidental que se queda sin dirección y busca encontrarle sentido a su propia vida. Hay que recordar que un verdadero escéptico tiene como característica la duda. Por lo que si alguna vez creyó en la revelación divina, ahora aparecerá la duda de la liberación sobrehumana, aunque esa sea su meta, por lo que aunque cree que ya no está ligado a ello y que ha superado la moral, necesita un punto de apoyo, por lo que tiene la necesidad de supersticiones y demonios.

En el Fausto podemos encontrar todas las características de las creencias y filosofías que había en el medio en que se desarrolló, pero esto lo toma para reforzar las características del hombre estético.

Podemos ver cómo retoma las características de los románticos sobre lo inmediato, en su primera fase, y de cierta forma toma lo mediato de la dialéctica hegeliana, pero le trata de dar otro enfoque, hay que recordar que no estaba de acuerdo con la dialéctica hegeliana, hasta concluir que las dos llegaban a lo abstracto ya que uno lo hacía en la imaginación y la otra en el pensamiento puro.

Kierkegaard afirmaba que para poder llegar a una actitud crítica y radical sobre uno mismo tenemos que tomar en consideración a la moral, a la religión y a un cambio real del corazón.

Hasta que no logre hacer estos cambios, el Fausto, seguirá preso de un determinismo, ya que aún es inmaduro en los aspectos más elevados de la existencia, es decir, la moral y la religión.

En sus primeros escritos, Kierkegaard tomó la vida demoniaca como aquella que se basa en una sola idea seductora de una forma inmediata e individualmente, por lo que la convicción de la comunidad es rechazada. Pero con el tiempo le dio

su propia visión al relacionarla con la angustia, con el individuo excepcional y el sacrificio religioso, como veremos más adelante.

Fausto manifiesta la diferencia entre la duda, como desesperación calificada de pensamiento, y la duda como completa desesperación sustancial de toda persona. Pero le da el valor de aquella persona que no acepta por completo la desesperación de su forma de existir y la profundidad de su propia desesperación.

Fausto seguirá buscando, aunque dude encontrarlo, el momento feliz que valga la pena vivir. En ocasiones quisiera tener la duda de pensamiento, aunque sepa que es simplemente una fórmula y que no es la del nivel en que él se encuentra.

1.3. AHSEVERUS, EL JUDIO ERRANTE: LA DESESPERACIÓN

Podemos definir, en esencia, la actitud estética como estéril. En efecto, el principio estético fundamental dice que el instante lo es todo; pero afirmar que el instante lo es todo, equivale a afirmar que no es nada, de igual manera que la proposición sofística: "todo es verdad", significa que nada es verdad e inversamente. Pues si el instante lo es todo, o, si en el instante no hay más que el instante, esto es lo mismo que decir que nada hay en él, puesto que como átomo de tiempo, se halla en perpetua desaparición. Sólo es comprensible como un reflejo de la eternidad en el tiempo, como una especie de conjunción del tiempo y de la eternidad, pues lo eterno es lo presente. Es, pues, por lo que tiene de eterno, que el instante equivale a estabilidad y realidad. Pero precisamente la actitud estética hace abstracción de lo eterno y, en consecuencia, su voluntad de vivir en el instante y en lo sensible es a la vez pecado e ilusión y hace confluir su vida en la nada.

La crítica de la existencia estética, como modo de vivir en sí, es hecha con dureza, no obstante los altos valores reconocidos a las creaciones poéticas de la sensibilidad humana.

Se realiza también bajo la figura de Ahseverus, el judío errante; a fuerza de correr ansioso tras las diversiones y placeres del momento, el hombre estético se

da cuenta, al fin, de la fugacidad de los goces sensibles, de que no logra dar una dirección firme a su vida,, y la lasitud, la decepción y el disgusto que acompaña al goce se apoderan de él. Kierkegaard describe vivamente el tedio y el aburrimiento que experimenta el hombre que ha recorrido la 'notación de cultivos', es decir, todas las formas de goces de la vida. No obstante las apariencias, el romántico es un desgraciado; buscando el placer no encuentra sino el dolor. No puede sustraerse a la ley del placer, que permanece fatalmente en lo inmediato, en lo fugaz y caduco del momento.

"Sin duda adivinas que voy a equipararte a la gente que aborreces. A tu parecer, debería guardarte la atención de tratarte como artista y no hablar de los, importunos chapuceros con quienes no deseas tener nada en común. Pero no puedo complacerte; desde el momento en que coincides con ellos en un punto capital, la concepción de la vida, considero secundario lo que te distingue de ellos. Debe de ser desagradable, no lo niego, comprender la vida de la misma manera que todos los libertinos y cazadores de sensaciones"¹⁹

Entregado a la búsqueda apasionada del instante que pasa y que decepciona siempre su esperanza, excepto por su condición fugaz, el estético vive sólo en el pasado, cultivando el recuerdo. Pero para él todo recuerdo es tristeza y melancolía. Único elemento de interioridad que implica la estética, pues se trata del pasado abolido e inaccesible a la repetición.

La conciencia estética o la actitud frente a la vida aparece, a veces, acompañada de una vaga conciencia de este hecho, y de una vaga satisfacción causada por la dispersión del ser humano en busca del goce y el placer sensible. Además, el hombre está tanto más cerca de la "desesperación" cuanto más conciente sea de estar viviendo en lo que Kierkegaard llama el sótano de su propio edificio.

Tras el aburrimiento, el hedonista cae en la desesperación. En lo hondo del hombre estético ronda la desesperación. Ahseverus, el judío errante, bajo la exaltación de lo erótico y la intensidad continuada de la duda, se encontró en la desesperación como la última palabra de la existencia estética. Hay una desesperación -debilidad- propia del hombre que se ignora inconciente de su destino espiritual y de su parte de eternidad; una ignorancia desesperada de ser

¹⁹ Sören, Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, p. 163

espíritu, ese absoluto que el hombre puede y debe devenir, y es el estado de aquellos que se entregan a la sensualidad, que no conocen sino las categorías de lo agradable y desagradable, sin cuidado alguno del espíritu, de la verdad y del bien. El esteta es víctima de la desesperación, sin haberla escogido.

La desesperación que se conoce y se declara deja la puerta abierta a la liberación y llega a ser una "enfermedad mortal" cuando tiene por resultado sujetar al hombre a su yo desesperado, en otros términos, hacerle desesperar de sí mismo en cuanto a lo eterno. Ni la muerte misma puede liberarle, puesto que ella es un término interminable: la muerte es justamente el no poder morir, el unificarse con el yo desesperado del cual se hace imposible separarse jamás. Por lo que sostiene:

"Te exhorto a la desesperación, no como a un consuelo, como a un estado en el que debes permanecer, sino como a un acto que requiere toda la fuerza, toda la seriedad y todo el recogimiento del alma, pues mi convicción, mi victoria sobre el mundo es que todo hombre que no ha gustado la amargura de la desesperación se ha engañado siempre acerca del sentido de la vida, aún en el caso de que en la suya haya conocido la alegría y la belleza".²⁰

Lo que importa es desesperar verdaderamente. Para ello es preciso desearlo con sinceridad. Pero el que lo desea de verdad, al mismo tiempo se libera también de la desesperación, porque:

"Cuando se ha escogido de verdad la desesperación, se ha escogido también con toda certeza lo que escoge la desesperación: su propia persona en su valor eterno".²¹

Es por la desesperación como el estadio estético declara su fracaso, Todo el que vive sobre este plano es un desesperado, aunque no lo sepa. Más lo que importa es darse cuenta de esta honda desesperación y desesperar en verdad. Pues el que en verdad desespera, y no sólo desde el punto de vista de lo mundano, ha roto el círculo de lo finito y despertado a la conciencia de su valor eterno. De un golpe se ha liberado de la desesperación, porque ha elegido lo que en la verdad se escoge: su propia persona en su valor eterno. Esto sólo puede hacerse por la elección libre de una existencia mayor en plenitud.

²⁰ Sören, Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, p.184

²¹ *Ibid*, pp. 188-189

El individuo puede reprimir, o no hacer caso de la desesperación, o puede incluso olvidarse de ella y vivir una respetable vida burguesa. En otros casos puede llegar a creer que esta desesperación es el significado de su vida y se contentará perversamente con que al menos esto es cierto y es algo de lo que no puede ser despojado y alcanzar un nivel de comprensión apacible. Pero Kierkegaard enseguida le encuentra el defecto a esta actitud, y es que al aceptarlo, renunciamos a algo vital, algo central en la noción misma de nuestra existencia. Renunciamos a la posibilidad de la libertad. Al aceptar que estamos destinados, renunciamos a la responsabilidad por nuestro destino individual. Cómo somos y cómo vivimos no es mérito ni defecto nuestro.

El camino de salida de la condición estética pasa por el desnudarse de todas las capas de autoengaño. La única respuesta posible consiste en tomar posesión de la existencia y aceptar la responsabilidad. A tal nivel, no halla ningún remedio ni salvación. Por tanto, el hombre se enfrenta a dos alternativas, o bien permanece desesperado en el nivel estético, o bien ha de efectuar la transición al nivel superior, por un acto de decisión y compromiso. El mero pensamiento no le salvará. Se trata de una opción, o lo uno o lo otro. Es el salto al estadio ético.

2. ESTADIO ÉTICO: PRIMACÍA DEL DEBER

A causa de una verdadera desesperación, se ha dado el salto que introduce en el estadio ético. Se trata de una esfera de vida completamente nueva.

En el estadio ético el hombre deviene lo que deviene, no se limita simplemente a ser en la pura inmediatez, sino que va a convertirse en algo: en tarea para sí mismo.

El ético es el hombre que establece la moral como principio de conducta y como último fin de su actividad, encamina sus esfuerzos al cumplimiento del deber. La reflexión de Kierkegaard se centra en la categoría de elegir por sí mismo.

En la vida ética el hombre entra en contacto con lo general y renuncia a ser una excepción. Para él, lo esencial no consiste en contar sus deberes con los dedos de la mano, sino en haber comprobado definitivamente la intensidad del deber que le dará la seguridad del valor eterno del yo.

No hace del hombre algo distinto de sí mismo, no aniquila lo estético, sino que lo transfigura. El que vive éticamente, siempre encuentra una salida cuando todo le es contrario. No cae, ya que siempre le queda un punto que lo retiene que es él mismo. El hombre de la vida ética es aquel que pone en sí mismo el motivo de su contento, el motivo de lo que ha de salvarle, es el deber que tiene que cumplir con la tarea que se ha impuesto a sí mismo, ahí está su contento, y esto está al margen de la desesperación.

En un primer momento, Kierkegaard piensa que dan lo mismo los objetos exteriores. No importa el estado de ánimo interior, la luz del deber es constante. Por eso, el ético da por cierta y obtiene la coherencia íntima y la claridad interior y puede esperar, obedeciendo a lo absoluto, del deber personal y propio.

Existe una unidad moral de los individuos, por muy diferentes que sean entre sí, y aunque no haya una medida común aplicable a todos, ya que todos están sometidos por igual a la ley universal del deber y, por consiguiente, a los mismos deberes.

El estadio ético se instala en categorías absolutamente generales ya que se trata de hacer, si no lo que todo el mundo hace, al menos aquello que todo mundo puede hacer. Cuando el hombre ético ha cumplido sus deberes, ha realizado sus tareas, es entonces que ha llegado a lo general, que ha llegado a ser el hombre general.

El ético se instala en lo general, pero debe, en cierta forma, individualizar lo general, renovar lo común para poder estabilizar lo presente.

Según Kierkegaard, el matrimonio es el mejor estado para el estadio ético. Piensa en el matrimonio como elemento esencial de la existencia ética que la transforma en una esfera independiente y que se basta a sí misma. Considera al matrimonio como la realización concreta del ideal ético y como la única condición humana dentro de la cual las exigencias estéticas legítimas pueden ser satisfechas y llevadas a su plenitud. El vínculo matrimonial es un signo de que la voluntad ética puede dominar el desequilibrio de la vida estética y darle la estabilidad de una realidad segura y existencia armoniosa.

El que vive estéticamente es el hombre occidental, piensa que es el hombre perfecto porque piensa que es el único hombre; el que vive éticamente, en cambio, quiere hacer al hombre general. De modo que para un hombre que está enamorado estéticamente, lo fortuito desempeña un gran papel y es de suma importancia que nadie haya amado nunca del mismo modo que él. Al casarse, el que vive éticamente, realiza lo general. He aquí por qué no odiará lo concreto, pues tiene una expresión más profunda que toda expresión estética; pues ve en el amor una revelación común de lo que es común al género humano, El que vive éticamente se tiene a sí mismo como tarea, su yo, en cuanto es inmediato, está determinado fortuitamente y la tarea consiste en coordinar lo fortuito con lo general.

Si uno se convierte en ejemplo de lo general, entonces alcanza el valor de sí y se empeña en mantenerlo en el pleno de lo particular. No vale nada desde el punto de vista ético, y sería un punto de vista netamente hegeliano. Es aquí donde Kierkegaard se separa, en este terreno, de Hegel. Si el individuo piensa que el hombre general está fuera de él, que el hombre general debe de ir hacia él, desde fuera, entonces está desorientado y alimenta una vida abstracta y su método termina siempre en un aniquilamiento abstracto del yo original. Sólo en sí mismo puede el individuo obtener información acerca de sí mismo; por eso la vida ética tiene esta dualidad. Al ir cambiando de lo general a lo más general, el individuo se posee a sí mismo, fuera de sí mismo y en sí mismo la verdad de su condición.

En la ética, el hombre sabe que su concepción fortuita, concreta; esa cosa azarosa que él es, tiene un puesto en lo general, por eso tiene que devenir. No puede quedarse en lo puramente fortuito, en lo puramente concreto, como en el

estadio estético. Tiene que realizar en su persona la síntesis de lo general y de lo particular. De esta manera, asevera:

" Se dice que el deber, esto que se requiere de mí, es lo general, y lo que yo pueda cumplir es lo particular...yo digo: cumplo mi deber, cumple tu el tuyo. Esto demuestra que lo individual es a la vez general y particular. El deber es lo general que se exige de mí, si no soy pues, lo general, no puedo cumplir el deber. Por otra parte, mi deber es lo particular que me concierne exclusivamente y, no obstante, es el deber y en consecuencia lo general. La persona adquiere aquí su valor supremo. Aparece como síntesis de lo general y de lo particular"²²

Por esta síntesis se cumple la vocación personal de cada uno. La vocación es la existencia de un orden razonable de cosas en que cada uno, si lo quiere, ocupa su puesto de tal forma que expresa a la vez lo humano en su generalidad y lo individual.

Al entrar al estadio ético se ha superado el movimiento desesperado de la estética. Pero como podíamos suponer desde el principio, no se recupera a Regina Olsen y Kierkegaard continúa obsesionado con la idea de que el verdadero problema está en que él quiere entrar en el reino de la ética, pero también quiere recuperar a Regina Olsen ¿ cómo son compatibles esas dos cosas? Evidentemente no lo son; porque el "tú debes" nace del "no puedes", nace de la necesidad y, por lo tanto, lo único que le queda al hombre de la ética es convertirse en el caballero de la resignación.

2.1. AUTONOMÍA DE LA ÉTICA: EL CABALLERO DE LA RESIGNACIÓN

Hay individuos que niegan toda su particularidad, y se resignan a formar parte de lo general, a introducirse dentro de lo general donde ven claramente su deber. Por lo tanto, no habrá desesperación, pues el mundo podrá hundirse a su alrededor y, cumpliendo con su obligación, encontrarán en sí mismos toda la fuerza para superar el momento desesperado, evitando la desesperación de una forma resignada, convirtiéndose en el caballero de la resignación, en el caballero que se resigna simplemente al "no puedo", del cual se derivan los "tú debes".

²² Ibid, p.260

El hombre razonable sabe que cuanto existe en el mundo sólo se le ha prestado y, por lo tanto, puede serle arrebatado en cualquier momento.

La felicidad de los mortales no reside en lo "finito", ni en las alegrías pasajeras o en la ausencia de penas también pasajeras, sino en el "bien" que nada tiene de común con nuestras alegrías, con nuestras tristezas y con nuestras penas y que está hecho de una materia completamente distinta a aquella que constituye lo que los hombres aprecian, lo que los hombres suelen estimar.

A Sócrates, máximo representante de esta postura, nunca se le hubiera ocurrido pensar que la dicha prometida por su filosofía era, humanamente hablando, peor que todas las desdichas que pueden alcanzarnos. La filosofía ni siquiera honra con su atención nuestras estimaciones corrientes y lo que los hombres llaman "desdicha". Si de casualidad llegasen a acordarse de ella, se la sacudirían como algo sin valor, vano y menospreciable. Se considera al hombre que no lo hace, como un miserable esclavo encadenado por el deseo bajo y despreciable de lo pasajero. El hombre libre es quien se eleva por encima de todo esto llegando a las regiones superiores de la ética y lo eterno. No se considera a la libertad como posibilidad. La libertad es sólo la capacidad que tiene el hombre para elegir entre el bien y el mal.

Sócrates quería ser libre, y era libre. En todo el curso de su vida buscó solamente "lo elevado" y, según él, lo encontró. Su filosofía es el ejercicio de la libertad en busca de lo elevado.

El sabio no se preocupa de unos ni de otros, y por ello se cree independiente, incluso cuando algo no está a su alcance, entonces le es indiferente. El resultado de esto es la soberbia que ellos llaman libertad y son incapaces o impotentes frente a la necesidad.

Es por esto que, para Kierkegaard, la ética de Sócrates es el mayor sacrificio. Sabía firmemente que gracias a la razón humana lo imposible nunca se le vuelve posible. Que lo imposible es justamente lo imposible por cuanto no se ha realizado jamás, en ninguna parte, por cuanto no se realizará jamás en ninguna parte, por lo que sabía que estaba obligado a detenerse frente a lo imposible.

Sócrates asegura que la razón no engaña nunca y no hay manera de librarnos del poder de las verdades de la razón; por lo que los hombres tenemos que amar y someternos a esas verdades.

Según esta filosofía, el pecado es el resultado de la obstinación y de la mala voluntad y no es posible arrancarlo, aniquilarlo o destruirlo cuando ha penetrado en el ser, por lo que el ser humano no podrá recuperar la inocencia.

Los sufrimientos no se pueden separar del ser, por lo que no hay que intentar disimularlos ni ocultarlos, hay que ponerlos en evidencia para lograr ser comprendido.

Para que nos quede más claro este punto, recurriremos a la tragedia griega de Eurípides: Agamenón tiene la obligación moral de sacrificar a su hija Ifigenia para salvar a la comunidad, es decir, tiene que elegir entre el "deber" para la colectividad, y su amor de padre, que con el simple hecho de pensar en lo que tiene que hacer, se desgarrar. Hasta que por fin decide sacrificarla.

Ahora bien, lo que realmente le piden a Agamenón es que no sea egoísta y sacrifique a su hija en bien de todos. De modo que cuando el padre levanta el cuchillo sobre su hija, es un personaje trágico, en lo privado y en lo personal, porque, claro está, para un padre es muy duro matar a una hija; pero, en cambio, desde el punto de vista de la ética es un héroe, que se sacrifica por los demás, por lo que desde entonces lo tendrán en mucha más alta estima, lo considerarán un padre de la patria, porque fue capaz de sacrificar a su propia hija para salvar a los demás. Se resignó a los "debes" y "no puedes" de la ética convirtiéndose en un héroe trágico.

De esta manera, el héroe trágico es la persona que aun se encuentra en la esfera de lo moral, en donde se encuentra lo general, es decir, que éste renuncia a lo cierto por lo más cierto y cree que está en lo correcto.

Al héroe trágico mucha gente puede ayudarlo y comprenderlo porque se encuentra en la misma situación y en el mismo estadio, se comprenden porque van acompañados, porque creen que es el único camino de encontrar y llegar a la verdad. La razón o la moral están en derrota y así el moralista es conducido, a su

vez, a la desesperación y a la muerte. Por lo que Kierkegaard prefiere el gran escándalo.

2.2. EL GRAN ESCÁNDALO

Kierkegaard no estaba dispuesto a ser un héroe trágico y un caballero de la resignación ya que por este medio no llegaría a recuperar a Regina Olsen. En este camino, no hay manera que se de la repetición. En este caso:

"La mayor provocación al escándalo consiste en exigir de un hombre que admita como algo posible para Dios aquello que para la humana razón se halla fuera de todos los límites de lo posible."²³

El danés estaba conciente de que no podía ser escuchado ni comprendido por los hombres que se encuentran en el estadio ético. Estaba convencido de que si se presentaba desnudo y sin ningún adorno ante los hombres, tal como nació y tal como deberá presentarse ante el creador, nuevamente, nadie le escucharía. Y si, a pesar de todo, se le escuchara, sería para burlarse de él. Jamás abandonó a Kierkegaard el miedo al juicio de los hombres.

No fue Kierkegaard quien suspendió lo "ético", fue lo "ético" el que se apartó de él.

Sin embargo, no lograba desarraigar de su corazón el miedo a esas verdades eternas. Y con ese miedo escondido que él rechazaba, que domaba, pero que se resistía a ser domado, se aproximó a los últimos enigmas del ser, del conocimiento, de la fe, de la redención. Pero precisamente, si se ha visto obligado a tal paso o salto, es porque en el orden ético no había solución para el problema que debía resolver.

Observa —entonces— que la ética, en el plano mismo de lo general, es contradictoria y como tal, no puede ser más que un lugar de paso, ya que su

²³ Sören, Kierkegaard, *La repetición*, p. 115

expresión más alta estriba en el arrepentimiento mismo que acompaña a la culpabilidad. El arrepentimiento es la única condición que permite al individuo escogerse absolutamente a sí mismo. El arrepentimiento es la afirmación de sí mismo como responsable de un acto, y, a la vez, la negación de sí mismo como culpable. Por consiguiente, no me hago persona, no adquiero y refuerzo el sentimiento de mi personalidad, sino al precio de negarme yo mismo porque la abstracción hace la existencia indiferente. "Tan sólo cuando me escojo como culpable, me escojo absolutamente yo mismo". ²⁴El pecado:

"es la expresión de la más firme auto-afirmación de la existencia y se trata, como es sabido de un existente que debe relacionarse con la bienaventuranza eterna." ²⁵

Resulta, pues, imposible atenerse a la ética, porque desemboca en un callejón sin salida y porque se dedica a lo general y no deja margen para la excepción religiosa que la obliga a considerarse como un ser anormal e irregular.

La ética se encuentra en el terreno de lo ideal, es decir, en lo abstracto e irreal. Por lo que sólo puede tratar el concepto de hombre virtuoso que no desfallece y que alcanza la más alta perfección. Pero lo real implica pecado y éste le quita a la ética su realidad.

El pecado no se presenta en el individuo simplemente como un accidente, sino que se impone como un presupuesto cada vez más lejano, que sobrepasa al individuo y huye del análisis y, más aún, se extiende hasta llegar a ser el pecado de toda especie, el pecado original.

El pecado sitúa al pecador fuera de lo general: le pone en relación, pero negativa, con lo absoluto, por eso la salvación sólo es posible si el pecador deja de tener relación con lo general y entra en relación positiva con lo absoluto. La ética resulta impotente ante el pecado, el arrepentimiento, al que conduce, la perfecciona y al mismo tiempo la niega. Es por esto que el pecado está completamente fuera del dominio de la ético.

A Kierkegaard no le era fácil renunciar, ni siquiera por breves instantes, a la protección que brinda lo ético. Y, sin embargo, esto no era sino un comienzo.

²⁴ Sören, Kierkegaard, *Post-scriptum*, p.357

²⁵ *Ibid*, p.357

Faltaba lo más difícil, aceptar el pecado original. Había que aceptar lo Absurdo, arrancar la fe de las garras de la razón y esperar de la fe, de lo Absurdo, de la Escritura, esa liberación que el pensamiento racional se niega a conceder al hombre.

* y del mismo modo que la vaciedad en el estadio estético hace que el hombre abandone el ético, empujado por la desesperación que produce esa vaciedad, también el hombre ético acaba desesperándose después de que durante un cierto tiempo se ha dedicado a cumplir una y otra vez con el deber que le impone lo general."²⁶

3. ESTADIO RELIGIOSO: PRIMACÍA DE LA FE

Como ya apuntamos, al filósofo danés no le era fácil renunciar a la esfera ética, pero no le quedaba más que huir de ella, ya que era conciente de su impotencia. La ética -según nuestro autor- no sabe socorrer a nadie, sin embargo, dispone de los medios suficientes para martirizar a quien le ha sido ingrato.

Los hombres consideran que lo ético es el principio supremo de la vida, pero lo único que hace es exigirnos el cumplimiento de una serie de deberes. Si estás de acuerdo en aceptar toda esa exigencia ética tendrás su protección, pero si no estás de acuerdo te condenará, te rechazará y agregará a los males que ya tienes, gracias a la necesidad, otros nuevos, mucho peores que los que ya conoces.

El sistema de Hegel es la encarnación de la pretensión de "explicarlo todo" y demostrar la "necesidad" de cada acontecimiento, sin lograr aprisionar la existencia, limitándose a ser una imitación y una caricatura de lo singular, lo irrepetible, lo cualitativo y lo humano que hay en la existencia.

²⁶ Sören, Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 41.

Por esto para llegar a la esfera religiosa, lo primero que hay que hacer es renunciar a Hegel, al filósofo de la ética, al que ha establecido las normas del "tú debes" y las ha relacionado con el "no puedes"; al instalar la necesidad como el respaldo, como la única fuerza en el fondo de la ética, pero la ética -tal como es comprendida por el filósofo alemán- no tiene fuerza suficiente para devolverle a Regina: Sólo tiene fuerza para explicarle la necesidad, es decir, explicarla racionalmente, pero no puede restituir la pérdida, por lo que tendrá que resignarse, convirtiéndose en un caballero de la resignación.

Kierkegaard se vuelve, entonces, hacia una instancia superior, hacia un director gerente, para encontrar, en los que llama pensadores privados, una experiencia o una ayuda, por lo que él mismo: "Abandonó una cosa, su razón terrestre, y tomó otra, la fe."²⁷

Abraham le parece el ejemplo perfecto de pensador privado, ya que pasa la prueba ética, al ir más allá de ella y lograr la restitución: que todo fuera como si no hubiera sido, anulando los "no puedes". Así supera o va más allá del "tú debes", pues rebasa lo general cayendo en una relación infinitamente apasionada, infinitamente particular y, de ese modo, lo recupera todo.

Esto es justamente lo que busca, ya que el movimiento de recuperación, está situado, evidentemente, más allá de la ética.

Recordemos el pasaje bíblico que retoma para explicar mejor al pensador privado de quien nos habla. Dios le había prometido un hijo a Abraham del que surgiría una nueva raza. Pasan los años, envejece y no tiene hijos. La profecía parece que no se va a cumplir, pero Abraham, el padre de la fe, sabe que se cumplirá, sabe que de algún modo él va a tener un hijo y de ese hijo se cumplirá la profecía. Dios envía a Abraham y su mujer Sara, un regalo muy especial, un hijo cuando ambos tienen 100 años y la procreación ya no era fácil, pero, evidentemente, a los 100 años su fe está bien probada, y el milagro se cumple. El hijo llena de alegría su vida y de pronto Dios le pide que sacrifique a ese hijo que le acaba de mandar para cumplir la profecía, revelándose en esta contradicción Dios como el propio foco de lo absurdo.

²⁷ Ibid, p.20.

Abraham se lleva al monte a su hijo para sacrificarlo; pero no por una razón de resignación ante un poder exterior, sino precisamente porque Abraham sabe que no tiene otro poder más que el de que "todo es posible". Porque Abraham prefiere creer que todo es posible y que, por lo tanto, Dios existe, a que haya leyes necesarias. Abraham —entonces— es más fiel a lo posible que a lo necesario, prefiere sacrificar a su hijo en el absurdo antes que vivir en lo necesario; esta acción es lo que lo transforma en el padre de la fe.

Para la ética Abraham es, literalmente, un asesino que está fuera de toda ética. Uno no puede matar a su hijo para sacrificarlo a un Dios; uno no puede admitir ningún Dios que pidiera semejante cosa porque, simplemente, sería un Dios maligno, un Dios loco. Ningún Dios bueno, ningún Dios que tiene la lógica como libro de instrucciones del mundo, ningún Dios hegeliano, que sabe que lo real es racional y lo racional es real; y que no hay nada fuera de lo racional, es decir, fuera de la necesidad y de su lógica, puede pedir que un hombre mate a su hijo. Porque, evidentemente, es una contradicción, que nos introduce al mundo o reino de lo absurdo, de la superación de la ética y a su vez, es la entrada a lo que está más allá de lo general.

Se destruye lo general hasta el punto en que Abraham no puede hablar ni explicar a nadie lo que ocurre. No puede decirle a nadie que ha recibido una orden de Dios, porque ¿qué Dios puede ordenar que alguien sacrifique a su hijo?. Sin embargo, Abraham convencido de que está sufriendo una prueba que lo puede llevar hasta tener que matar a su hijo, sube al monte con el niño para ejecutarlo, porque sabe que esa es la fuerza de la fe, que es la única forma de recuperarlo todo para siempre, ya que si él ha sacrificado a su hijo a Dios, y ha logrado saltar más allá de la ética, entonces anula la necesidad y recuperará, más allá de los "tú debes" y "no puedes", a su hijo para siempre, reinstalando la fuerza que representa su hijo.

Al aceptar la fe como Abraham, la auténtica vida religiosa, aparece la paradoja, ya que la fe en Dios —que ordena matar al propio hijo— y el principio moral —que ordena amar a los hijos—, entran en colisión y conducen al creyente a una elección trágica, un salto al vacío, a la nada, ya que es una aventura, un riesgo, un compromiso con una incertidumbre objetiva; donde no tiene nada ni

nadie de qué o quién apoyarse, no sabe hacia dónde lo lleva su elección, porque no tiene forma de cerciorarse de que es Dios mismo quien le ordena matar a su hijo Isaac; todo depende, única y exclusivamente, de la fe.

Una vez hecho el salto, por el que se recupera al mundo y se va más allá de la ética, de lo general, logra entrar en el reino de la fe y llega a ser un caballero de la fe, no simplemente un caballero de la resignación.

El caballero de la fe sabe que todo es posible porque Dios existe y, por lo tanto, puede vivir mejor que los demás, precisamente porque ya está situado más allá de la necesidad.

No importa el tiempo que transcurra y que la espera se vuelva absurda, lo que importa es mantener la fe, seguir creyendo que el milagro se cumplirá.

La característica de la fe —entonces— es lo absurdo; es donde vamos a encontrar reunidos lo finito y lo infinito. Se trata, pues, de asumir lo absurdo, la contradicción, más allá de la racionalidad de la ética, para afirmar la fe.

De esta manera, la fe no es una cuestión de la razón, de la lógica, sino que es una cuestión de pasión y de decisión, por lo que se refiere al ámbito más íntimo de la individualidad y la subjetividad.

Se trata de un movimiento constante entre finito e infinito, en virtud de lo absurdo, para llegar a la fe.

La resignación infinita es el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, se toma conciencia del valor eterno.

Al hacer el movimiento de la resignación infinita, el individuo encuentra la alegría, la paz y el reposo a su dolor, pero esto sólo lo puede lograr gracias a la fe, a la afirmación del absurdo.

La fe es una paradoja en la que el individuo se encuentra por encima de lo general. Este movimiento da por resultado que el individuo, después de haber estado en lo general, se convierta en algo superior a éste, de tal manera que el individuo se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto. El caballero de la

fe renuncia a lo general para alcanzar algo más elevado, de esta manera, para Kierkegaard:

"el héroe trágico es grande por su virtud moral, Abraham lo es por una virtud absolutamente personal"²⁸

El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad sino que para él lo ético es lo divino. Lo paradójico es que Abraham, no puede hablar, pues al hablar expresa lo general. Por lo tanto, debe callar, pero al hacerlo, nadie lo entenderá, pues no hay ninguna norma general que explique que hay que sacrificar a los hijos en determinados momentos o circunstancias. Ni siquiera la ley de Dios, ya que ésta prohíbe estrictamente un asesinato.

Abraham está siendo probado por Dios, está siendo tentado por el absurdo. Tiene lo absurdo enfrente y lo absurdo no se puede explicar, por lo que no puede dar cuenta a nadie de por qué va a matar a su hijo. Todos lo tomarán como un criminal, porque es lo que es, literalmente, en el campo de la ética. A diferencia del héroe trágico, la paradoja de Abraham lo arroja al salto de la fe, en donde ya no hay nada a qué aferrarse más que a la misma fe.

Cuando se ha decidido tomar el camino de la fe, nadie nos puede ayudar ni comprender. Sostiene el filósofo danés:

"Un caballero de la fe de ningún modo puede socorrer a otro. O bien el individuo se transforma en caballero de la fe, cargando él mismo con la paradoja, o bien no llega a serlo jamás. En esas regiones no se puede pensar absolutamente ir en compañía."²⁹

El héroe trágico cumple su tarea y encuentra el reposo en lo general, en cambio el caballero de la fe se ha de mantener en constante tensión. El héroe trágico cumple su sacrificio y será siempre considerado, por el resto de los hombres, como un héroe que prefiere el sacrificio de un hijo para salvar a la comunidad, a lo general, un hombre capaz de sacrificar lo más querido por la colectividad.

El caballero de la fe puede matar a su hijo y vivir toda la vida al borde de lo absurdo y no estar seguro nunca de no ser probado de nuevo. Ya Dios había

²⁸ *Ibid*, p.40

²⁹ *Ibid*, p.47

probado a Abraham, tardando 100 años en enviarle el hijo que le prometió y él aguardo; entonces podría haber afirmado que había superado la prueba y que podría vivir tranquilamente en la solución de su fe. Pero de pronto llega otra prueba, todavía más terrible, es decir, Abraham no sabe, cuando vuelve con su hijo Isaac, después de haber encontrado en el monte un carnero, que Dios ha enviado para que sustituya al hijo que ya estaba a punto de ejecutar, lo recupera de nuevo, en que momento lo someterá a otra prueba. Sin embargo, esa tensión es lo que da la fuerza a Abraham, porque gracias a eso, Abraham sabe que todo es posible, porque de otra forma, sabría que ya hay un pacto, una ley general que coacciona tanto a Dios como a él mismo. Vivirá más tranquilo, pero sometido a lo general. Gracias a que está al borde de lo absurdo, gracias a esa tentación de lo absurdo, sabe que todo es posible y sabe que lo tiene todo.

El auténtico caballero de la fe es testigo, nunca maestro, ahí radica su profunda humanidad. No puede explicar nada, no puede dar lecciones, no puede mostrar simpatía (lo hago por ustedes), ni tampoco despertar simpatía (agradézcánmelo, porque lo hago por ustedes) porque simplemente es el testigo de lo posible, de que todo es posible. No se apiadará por nadie, porque sabe que todos están al borde de lo posible, aunque vivan simplemente por la necesidad. En el fondo sentimos simpatía o compasión por otro porque los vemos víctimas de la necesidad, y entonces, al sentir esa compasión, los rebajamos, los degradamos, los debilitamos; y con esa debilidad nos sentimos un poco más fuertes porque podemos ver la necesidad desde un punto de vista un poco más elevado del que está sufriendo en ese momento. El caballero de la fe no es un maestro, no puede dar clase de nada, no puede despertar, ni provocar, ni sentir simpatía; simplemente es testigo, testigo de la infinitud de la posibilidad.

Sólo el caballero de la fe es dichoso y, sin embargo, Kierkegaard no pudo dar el salto, como él mismo lo confiesa.

"No puedo realizar este movimiento. Tan pronto como intento hacerlo, la cabeza me da vueltas y corro a refugiarme en la amargura de la resignación", ³⁰y más adelante nos dice: "Realizar el último, el paradójico movimiento de la fe, me es totalmente imposible."³¹

³⁰ Sören, Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p.46

³¹ *Ibid*, p.46

3.1. LA FE Y EL PECADO

En *El Concepto de la Angustia*, Kierkegaard realiza un esfuerzo inmenso para unir su propia experiencia con la concepción bíblica del pecado y de la fe, pero, como siempre la tarea no nos la hace fácil, y deja que cada uno de nosotros saque su propia interpretación.

" Cada hombre debe comprender por sí mismo cómo se ha introducido en el mundo el pecado"³²

Trataremos de analizar la narración bíblica para luego confrontarla con lo que consideramos el pensamiento kierkegaardiano.

El día en que Dios hizo la tierra y los cielos, plantó un jardín en un lugar del oriente llamado Edén, y colocó allí al hombre que había formado. El árbol de la Vida estaba en el jardín, como también el árbol de la Ciencia del bien y del mal.

Dios le dio al hombre un mandamiento: "Puedes comer todo lo que quieras de los árboles del jardín, pero no comerás del árbol de la Ciencia del bien y del mal. El día que comas de él, ten la seguridad de que morirás"³³

La serpiente era el más astuto de todos los animales del jardín y fue quien le dijo a la mujer "no es cierto que morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos; entonces ustedes serán como dioses y conocerán lo que es bueno de lo que no lo es".³⁴

En el estado de inocencia, el espíritu está como en un sueño, en un estado de inmediatez. Aún no conoce el pecado.

Cuando a Adán, en el estado de inocencia, se le prohibió comer el fruto del árbol de la Ciencia del bien y del mal, bajo la amenaza de que moriría, no podía saber qué significaban el mal y la muerte, puesto que sólo obtendría este conocimiento si desobedecía la prohibición. Pero la prohibición despertó en él "la posibilidad de la libertad" la alarmante posibilidad de *ser capaz de*.

³² Sören, Kierkegaard, *El Concepto de la angustia*, p.45.

³³ *La Santa Biblia. Génesis 2*, p.10

³⁴ *Ibid, Génesis 3*,p.12

La narración bíblica parte de la concepción de que la inocencia es la ignorancia. En la inocencia el hombre no se ha determinado como espíritu y no es más que un alma en unión inmediata con lo natural. El espíritu aún no ha despertado, es decir, está adormecido y, por lo tanto, el hombre en estado de inocencia no tiene ni el conocimiento de lo general, ni el conocimiento de la distinción entre el bien y el mal particular.

El hombre inocente es el hombre antes de la caída, antes de haber comido el fruto prohibido, es decir, anterior a la expulsión del paraíso. Pero *la Biblia* no nos da los elementos suficientes para concluir si el espíritu del hombre permanecerá adormecido, o si el conocimiento y la capacidad de distinguir entre el bien y el mal son realmente el comienzo del despertar del espíritu humano, aunque lo que sí se puede afirmar es que salió de las manos del Creador.

La Biblia nos relata que cuando la serpiente tentó a Eva para incitarla a probar el fruto prohibido, le prometió que los hombres despertarían y serían semejantes a los dioses. Pero hay que recordar que la serpiente era el padre de la mentira.

La enigmática narración de la caída del hombre significa que, lo que le proporcionaron los frutos del árbol prohibido, no era el despertar de su espíritu, sino su adormecimiento.

Casi ningún filósofo puede admitir que el conocimiento y la capacidad de distinguir entre el bien y el mal no pudiesen despertar al espíritu adormecido, en lugar de adormecer al espíritu despierto.

Hegel ha insistido, en infinitas de ocasiones, que no fue la serpiente, sino Dios, quien engañó al hombre afirmando que la serpiente fue la que descubrió a los primeros hombres la verdad.

A Kierkegaard le resulta incomprensible el papel que desempeña la serpiente en la narración bíblica; y aunque le cuesta afirmarlo, en un primer momento, está de acuerdo con Hegel en que fue Dios y no la serpiente la que engañó al hombre. Por lo que vincula el conocimiento al despertar del espíritu y además de encontrar una ventaja espiritual, distinguir entre el bien y el mal.

La caída, por otra parte, nos arroja a la paradoja del pecado. El individuo no llega a ser un yo más que por el pecado y en el pecado. De cierto modo, hay que considerarlo como la introducción y el paso preliminar obligatorio al estadio religioso.

Ya que el pecado será un concepto clave en relación del hombre con Dios:

*Únicamente la conciencia de estar ante Dios hace de nuestro yo concreto, individual, un yo infinito, y este yo infinito es el que peca entonces ante Dios³⁵

No hay pecado sino con relación a Dios. Estar ante Dios es aceptar que Él llegue a ser mi medida, en cambio la medida del yo es siempre lo que el yo tiene ante sí.

Para Kierkegaard, la fe es algo que escapa a la razón y aunque experimentó la falta de fe como una impotencia y la impotencia como una falta de fe, para él lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe. La virtud se mantiene por las propias fuerzas del hombre, es decir, realizar el ideal de la resignación es algo que está en manos del hombre, en cambio:

* Se debe tener el valor humilde de la paradoja para apoderarse en virtud de lo absurdo de toda la temporalidad, y este valor es el de la fe, Abraham no renuncia a Isaac, por ella, en cambio, le recupera³⁶

Al caballero de la fe le está permitido esperar de nuevo entrar en el mundo que ha abandonado y reconciliarse al mismo tiempo con lo general y lo ético, transformados ya por la religión.

El caballero de la resignación busca todo lo que necesita y, una vez que lo ha obtenido, consigue la paz y la calma, pero el pecado no ha desaparecido. Será comprendido y reconocido como un héroe, pero será un héroe trágico. Kierkegaard nos recuerda las palabras del apóstol: "todo lo que no procede de la fe es pecado."

De esta manera encuentra el sentido radical de la narración bíblica sobre el pecado original concluyendo que efectivamente lo que le proporcionaron los frutos del árbol prohibido, no era el despertar de su espíritu, sino su adormecimiento, es

³⁵Sören, Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 168.

³⁶Sören, Kierkegaard, *Temor y temblor*, p.72

decir, se despertó en él la posibilidad de la libertad, pero al mismo tiempo surgió la Necesidad.

El caballero de la resignación es el hombre virtuoso, que se mantiene en el ámbito de la ética; es quien ha experimentado toda la vergüenza y todo el horror de su impotencia ante la Necesidad y ha tenido que detenerse. No puede seguir ni un paso más. Algo lo persuade de que no hay otra parte donde pueda ir, por lo que es inútil tratar de avanzar. La razón es el límite y el campo de la ética. Mientras el hombre se base en la razón y no busque otro camino diferente al de la ética, los “no hay otra parte donde ir” y los “no debes” seguirán indefinidamente en nuestros caminos. En lugar de buscar y tratar de hacer el movimiento de lo absurdo, el hombre se mantiene en el poder de los juicios generales y obligatorios que nos hacen perder lo que más queremos sin la posibilidad de recuperarlo.

El caballero de la resignación tiene que reconocer que sus fuerzas son limitadas y que su impotencia es la pérdida de su orgullo y de su honor.

Por eso es que – según Kierkegaard- hay que suspender a la ética, que se apoya en la razón y se enorgullece por ello. El hombre encuentra la muerte allí donde se le había prometido la salvación y la bienaventuranza. Hay que huir de la razón y de la ética sin preocuparnos a donde se llegará. Aquí radica la paradoja, aquí reside el absurdo que se revela en la Escritura.

* ¡Qué insensata paradoja es la fe! Esta paradoja puede transformar un asesinato en un acto santo, agradable a Dios. La paradoja devuelve a Abraham su Isaac. La paradoja, que el pensamiento no puede comprender, pues la fe comienza justamente allí donde termina el pensamiento”³⁷

La fe es la única que tiene la posibilidad de recuperar lo perdido, es la única que puede dar lugar a la *repetición* y sólo se podrá llegar por medio del salto que implica el riesgo, ya que es el salto a lo absurdo.

³⁷ Sören, Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 35.

3.2. LA ANGUSTIA Y LA NADA

De acuerdo con el filósofo danés, la angustia surge al perder la inocencia, con la caída y es siempre indeterminada, es decir, la inocencia engendra angustia "Este es el profundo misterio de la inocencia, que es al mismo tiempo angustia" ³⁸

En el estado de inocencia, el espíritu está como en un sueño, es un estado de inmediatez, por lo que aún no conoce el pecado. Pero junto con el pecado aparece la angustia y con ésta la libertad "angustia es la posibilidad de libertad." ³⁹La angustia - entonces- es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad.

La angustia se encuentra unida al pecado, pero también a la posibilidad y a la libertad, pues surge de la posibilidad misma de la libertad. La relación de la libertad con la falta engendra angustia, porque libertad y la falta continúan siendo posibilidad, es decir, vértigo ante la nada, ante lo que no es, pero podría ser. Kierkegaard define la angustia como una simpatía antipática y una antipatía simpática.

A una persona le puede atraer lo desconocido, pero al mismo tiempo le repela, como una amenaza a su seguridad; van entrelazadas atracción y repulsión, simpatía y antipatía se encuentran siempre en tensión. La persona se encuentra en un estado de angustia, no de miedo. El miedo se refiere a algo completamente definido, real o imaginario, es decir, podemos temer esta noche, este terremoto, etc., mientras que la angustia se refiere a lo indefinido y desconocido. Y es precisamente lo misterioso y lo desconocido lo que atrae y repele al mismo tiempo.

La angustia llega al punto culminante por la nada, es decir, al experimentar la angustia ante la nada. El estado de inocencia supone paz y reposo, pero al mismo tiempo implica la nada, que no es ni discordia ni lucha; no hay nada contra lo que se tenga que luchar, pero es justamente esta nada la que engendra la angustia. La angustia no se refiere directamente a nada, es un poder extraño que se apodera del individuo, sin que éste pueda, ni quiera separarse de él:

³⁸ Sören, Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 46.

³⁹ *Ibid*, p. 50

"Entonces el individuo desfallece de angustia, y el primer pecado tiene siempre lugar en este desfallecimiento; además parece que carece de responsabilidad, pero en esta carencia radica su seducción"⁴⁰

La desesperación supone la angustia, la abdicación de la posibilidad y repulsa del salto. La desesperación siempre va unida al fracaso y es su resultado, ya sea en el pecado o en la contradicción de la paradoja o del absurdo, que es el fracaso de la razón. La angustia siempre permanece dentro de la desesperación, pero como repudiada y negada.

En *La Biblia*, el sueño del espíritu y la angustia aparecen después de la caída. Por eso, puede ser que la serpiente haya sido introducida como algo exterior, pero activo, es decir que la serpiente sugirió al primer hombre la angustia, la angustia de la nada, que aunque es mentirosa, tiene la característica de ser aplastante e invencible. Esta angustia adormeció el espíritu del hombre y paralizó su voluntad.

En el estado de inocencia no existía la angustia, pues no reconocía límites en lo posible. El hombre inocente vivía ante Dios. Quien dice Dios, dice que todo es posible. La serpiente, que fue la que tentó al hombre, no disponía de nada. Esta nada adormeció el espíritu del hombre y se convirtió en presa o víctima de la angustia. Sin embargo, no había causa ni motivo para provocar angustia.

La razón puede enorgullecerse de la libertad, pero tiene la obligación de ajustarla siempre a la necesidad, y esta necesidad es justamente la nada, de la que tenemos que decir que es, pues aun cuando no se encuentra en ninguna parte y no se pueda descubrir, siempre se presenta en la vida humana cambiándola y tomando la forma de la suerte, del destino, del *fatum* que no se puede evitar y contra el que no hay apelación posible. Este *fatum* no existe en la revelación bíblica justamente porque ésta nos descubre, frente a todas las evidencias, que todo es posible para Dios.

La inocencia, que es la ignorancia, no puede separarse de la angustia, y esta idea sólo puede nacer en el alma de un hombre que ha perdido la inocencia y ha

⁴⁰ Sören, Kierkegaard, *Diario íntimo*, p. 152

adquirido el saber. Por lo tanto, la angustia de la nada no es un estado propio de la inocencia y de la ignorancia, sino un estado del pecado y del saber.

Kierkegaard considera una angustia sin objeto, sin causa, pero después le da otro sentido que podía compararse con el vértigo.

" Se puede comparar la angustia con el vértigo. El que se ve obligado a fijar su mirada en un profundo abismo es arrastrado por el vértigo... la angustia, es pues, el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer establecer la síntesis, la libertad escruta sus propias posibilidades y se apodera de lo finito para permanecer en ella. La libertad se desploma en medio del vértigo".⁴¹

La angustia de la nada desemboca en el síncope de la libertad, es decir pierde su libertad, y el hombre se encuentra sin fuerzas y debilitado, por lo que toma a la nada como su destino invencible, llega a la necesidad.

Sócrates y cada uno de los pensadores que buscan el saber, renuevan el crimen de Adán, hacen lo mismo que Adán, tienden la mano hacia el árbol prohibido y lo que hacen es probar los frutos del árbol del conocimiento y la nada se les transforma en necesidad. No se dan cuenta de lo que hacen ya que la invencible fuerza de la nada se encuentra oculta, pero el resultado siempre es el mismo: se paraliza la voluntad que hasta ese momento estaba libre.

De esta forma, el sabio, el genio, aquella persona que es admirada por todos, que es considerada como un bienhechor de la humanidad, que tiene la virtud como su mejor fortuna, es el mayor pecador, el pecador por excelencia. En el momento en que se descubren las verdades generales y obligatorias, que hoy día siguen constituyendo el saber objetivo, se repite o se renueva el pecado original.

Nosotros sabemos que el bien es el bien y que el mal es el mal, pero otra posibilidad permanece y permanecerá oculta a nuestra comprensión; una posibilidad de la que la Escritura precisamente habla. No se trata de que Adán conozca la diferencia entre el bien y el mal, sino simplemente, de que esta diferencia ni siquiera existía antes de la falta. Para Dios, y para el hombre que vivía en presencia de Dios, no había mal, todo era bueno. Así, la serpiente lo engañó doblemente, al prometerle que si probaba los frutos del árbol de la ciencia sería

⁴¹ Sören, Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 67.

igual a Dios, concededor del bien y del mal; el hombre no llegó a ser igual a Dios, Dios no posee, en general, ningún saber, y no tiene en particular, la ciencia del bien y del mal. Ciencia que el hombre caído, deslumbrado por las engañosas seducciones de la nada, considera como su más alta dignidad.

Sócrates, el más sabio de los hombres, el genio incomparable, fue el mayor de los pecadores: no fue, como él lo creía, un Sócrates libre, sino un Sócrates encadenado. La angustia ante la nada paralizó su voluntad sin que pudiera darse cuenta de que su voluntad había sido paralizada. Estaba persuadido de que su voluntad era libre y de que la razón, directora de esa voluntad, era lo mejor que había en él y en todos los hombres. Creía que la promesa había sido cumplida, que había llegado a ser semejante a Dios, y ello precisamente en tanto que sabía. El saber, al cual nuestra razón tan ávidamente aspira, es el más grande y mortal de los pecados. Todo lo que no procede de la fe es pecado.

Esto explica por qué Kierkegaard tendía tan apasionadamente hacia lo absurdo y nos ponía en guardia contra las pretensiones de la ética.

Los frutos del árbol caído hicieron impotente al hombre y le impidieron ver que su impotencia era una desdicha. Le quitaron el deseo de luchar. El hombre se transformó en caballero de la resignación, pues consideró la resignación como su mérito, como su virtud y llegó a identificar el conocimiento con la verdad. Perdió su libertad y no se sintió por esto horrorizado, pues pensó que así debía ser, que no hay, ni puede haber libertad, que el mundo está expresado en la coacción expresada en las leyes del ser, leyes identificadas con la verdad, y en las leyes del deber que son la base de la moral.

La angustia es la que nos lleva a darnos cuenta de nuestra verdadera condición: finitos, limitados; tenemos un deseo infinito y de infinita presencia. La revelación de la finitud, a la cual se llega mediante la fe, es la solución a la angustia, el alcance de la verdadera libertad. Al construir la finitud de cada persona, la angustia nos construye y nos coloca, cara a cara, ante el infinito, ante el Dios que nos ha creado y cuyo entendimiento va más allá de nuestra limitada y finita inteligencia.

Por eso, el caballero de la fe es el ideal al que quiso llegar Kierkegaard, y sin embargo fracasó. No pudo dar ese salto mortal del que depende la fe y se quedó en la desesperación de querer y no lograrlo. No pudo dejar la razón - que da lugar a la imposibilidad- quedándose frente a la duda de la paradoja, que termina en el estadio religioso, donde todo es posible.

CONCLUSIONES

Kierkegaard, a diferencia de Hegel, lejos de partir de lo absoluto, de lo universal, o del concepto, centrará la problemática de la filosofía en la existencia.

Para Kierkegaard, la existencia es una categoría que se refiere al individuo, e implica realizarse a sí mismo a través de la elección libre entre alternativas, y por el propio compromiso de existir. Por lo tanto, existir significa llegar a ser cada vez más un individuo, dejando de ser solamente un miembro más de un grupo, es decir, trascender la universalidad para alcanzar la individualidad concreta.

Sólo como persona individual se puede llegar a existir, la masa o la comunidad son algo abstracto, pues se identifica con la universalidad del concepto hegeliano.

La filosofía de Kierkegaard no puede encerrarse en un sistema que pretenda explicar objetivamente lo real. No es evidentemente una moral, pues es un crítico de ésta. No es evidentemente una recomendación a hacer un acto de fe, puesto que el acto de fe, como él mismo aclara, no puede recomendarse, sino que cada quien tiene que afirmarlo subjetivamente. Implica riesgo y es una apuesta infinita e indeterminada.

Al poner el acento de su filosofía en el individuo, la libertad, el compromiso y la elección, intenta comprenderlo a partir de su situación existencial.

De ahí la íntima conexión entre la vida de Kierkegaard y su filosofía, pues ésta no se considera como algo separado de la vida, sino que atañe a nuestra propia existencia.

Poner a la subjetividad en el centro de la problemática filosófica constituye la fuerza del pensamiento de Kierkegaard. Su filosofía es una filosofía vivida, no es sólo una conciencia que pretenda explicar el mundo, sino una existencia que no sólo piensa, sino que sufre y goza, siente y vive.

El individuo es libre y la existencia del hombre se va estructurando en torno a la desesperación, la angustia y la fe, lo cual lo lleva constantemente a elegir entre lo uno o lo otro, para así abrirse paso en el camino de la libertad.

En este tránsito el hombre no está sólo, participa del todo y vive con los otros, he aquí su perfección. El hombre debe alcanzar la meta como hombre individual coexistiendo con los demás, no inmerso en la masa, no perdido en la multitud, sino como individuo en la sociedad.

Kierkegaard condena la afirmación de la necesidad y reclama la posibilidad. Aceptar lo necesario, es negar la posibilidad y la libertad.

El plano de la resignación es el ámbito de la ética. El caballero de la fe es el que no se resigna, y se atreve a dar el salto, más allá de lo racional, hacia la fe.

La lección que da Kierkegaard, como la de cualquier verdadero pensador, es la lección de su pensamiento, es decir, es el ejemplo de alguien que pensó, más allá de la receta, de la propaganda, de las ordenes, de las instrucciones, de la pura reiteración de lo dado, por lo que podemos concluir que su pensamiento no fue conformista en el sentido de acompañar lo que se le daba en su época, sino muy por el contrario, el de un pensador crítico de su momento histórico, tanto en el ámbito filosófico (como lo muestra su rechazo a la filosofía hegeliana) como en el moral y religioso, como lo muestran sus ataques a la iglesia y a la hipocresía cristiana.

Por todo lo anterior, considero que categorías tales como la caída, la angustia, la libertad, la paradoja y el rescate de la subjetividad serán fundamentales en lo que se conocerá posteriormente como filosofía existencial.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., *Kierkegaard*. Trad. Roberto J. Vernengo. Monte Avila Editores, Venezuela, 1966.
- Amilburu, María, *El concepto de la angustia, 150 años después*. Ed. Universidad de Sevilla, Revista de Filosofía n°. 15 .Sevilla, 1995.
- Amorós, Célia, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Ed. Del Hombre, Barcelona, 1990.
- Blanco, José, *Existencia y verdad*. alrededor de Kierkegaard. Ed. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1983.
- Bretal, Robert, *A Kierkegaard Anthology*. Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1973.
- Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, Trad Elena Landázuri. F: C: E: Breviario 140, segunda reimpresión. México, 1976.
- Chestov, Leon, *Kierkegaard y la filosofía de la existencia*. Trad. José Ferrater Mora. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1947
- Gardiner, Patrick, *Kierkegaard*. Ed. Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Hartshorne, Holmes, *Kierkegaard: El divino burlador*. Trad. Elisa Lucena Torres. Ed. Cátedra, Madrid, 1992.
- Hong, Howard, *Sören Kierkegaard Armed Neutrality and An Open Letter*. Ed. Clarion, New York, 1969
- Jolivet, Regis, *Introducción a Kierkegaard*. Trad. Manuel Rovina. Ed. Gredos, Madrid, 1946
- Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*. Trad. Vicente Simón Merchan. Editora Nacional, 2ª edición Madrid, 1975.
- _____, *Los estadios eróticos inmediatos o de lo erótico musical*. Trad. Javier Armada. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1977.
- _____, *Estética y ética*. Trad. Armand Marot. Ed. Nova. Argentina, 1961.
- _____, *Philosophical Fragments*. Trad. Howard V. Hong. Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1987.
- _____, *Concluding Unscientific Postscript*. Trad. David F. Swenson. Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1968.
- _____, *Christian Discourses*. Trad. Walter Lowrie . Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1974.
- _____, *De los Papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de la ironía*. Trad. Dario González. Ed Trotta. Madrid, 2000.
- _____, *Diapsalmata*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1976.

- _____, *Diapsalmata*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1976.
- _____, *Diario íntimo*. Trad. y notas Ma. Angélica Bosco. Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1955.
- _____, *Either / Or*. Vol. I-II Trad. David F. Swenson. Ed. Princeton University Press., New Jersey, 1971.
- _____, *El concepto de la angustia*. Ed. Espasa Calpe, S:A: Col. Austral n°158, 10° Edición, México, 1984
- _____, *In Vino Veritas y La repetición*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1976.
- _____, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*. Trad. Demetrio Gutiérrez. Rivero. Ediciones Guadarrama, tomo VII. Madrid, 1969.
- _____, *La pureza de corazón*. Trad. Luis Farré. Ed. La Aurora, Col. América 2000, Buenos Aires, 1979.
- _____, *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1976.
- _____, *Mi punto de vista*. Trad. José Miguel Velloso. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1980.
- _____, *Stages on Life's Way*. Trad Howard V. Hong. Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1988.
- _____, *The Sickness unto Death*. Trad. Alastair Hannay Ed. Penguin Books. Gran Bretaña, 1989.
- _____, *Training in Christianity*. Trad. Walter Lowrie.. Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1972.
- _____, *For Self- Examination and Judge for Yourselves*. Trad. Walter Lowrie. Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1974.
- _____, *Attack Upon Christendon*. Trad. Walter Lowrie. Ed. Princeton University Press. New Jersey, 1972.
- _____, *Edifying Discourses*. Trad. David F. Swenson. Ed. Harper & Row. New York, 1958.
- _____, *Diario de un seductor*. Trad. León Ignacio. Libros Río Nuevo, 4° edición. España, 1980.
- _____, *Cartas de noviazgo*. Trad. Carlos Correas. Ed. Siglo XX, 1969.
- _____, *Obras y Papeles*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.
- La Santa Biblia*, Versión moderna. Sociedades Bíblicas Modernas.
- Larrañeta, Rafael, *Kierkegaard*. Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- Müller, John, *Kierkegaard's Philosophy*. Ed. Meridian Order, Thomas, *Parables of Kierkegaard*. Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1989.
- Strathern, Paul, *Kierkegaard en 90 minutos*. Trad, José A. Padilla. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1999
- Urbina, Pedro, *Søren Kierkegaard. El seductor*. Ed Universidad de Sevilla. Col. de bolsillo n° 44. Sevilla, 1975.

ESTA TESIS HA SIDO
DE LA BIBLIOTECA

Urdanibia, Javier, *Los antihegelianos: Kierkegaard y Shopenhauer*, Ed. Del Hombre, Barcelona, 1990.

Villaneix, Nelly, *Kierkegaard el Único ante Dios*. Ed. Herder, Barcelona, 1977.