

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“EL CONCEPTO DE DESESPERACIÓN COMO CATEGORÍA DE
CONCIENCIA EN LA OBRA *LA ENFERMEDAD MORTAL* DE SØREN
KIERKEGAARD”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA.

Presenta

GUILLERMO FLORES FERNANDEZ

Director

Dr. Luis I. Guerrero Martínez.

Lectores:

Dr. Francisco Vicente Galán Vélez.

Dr. José Antonio Pardo Oláquez.

*Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura porque ésa ya no siente,
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.*

*Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
y el temor de haber sido y un futuro terror...
¡Y el espanto seguro de estar mañana muerto,
y sufrir por la vida y por la sombra y por*

*lo que no conocemos y apenas sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos
y no saber adónde vamos,
ni de dónde venimos.*

Rubén Darío, *Lo fatal*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

DESESPERACIÓN Y ANGUSTIA DESDE LA PSICOLOGÍA, LA FILOSOFÍA Y LA PSICOTERAPIA.....	5
---	---

CAPÍTULO I

<i>EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA COMO ANTECEDENTE DE LA ENFERMEDAD MORTAL</i>	30
--	----

1. El individuo, la especie, la sensibilidad y el pecado.....	30
2. La angustia, la nada y la libertad.....	46
3. La angustia, la interioridad y la seriedad.....	66
4. El instante, la temporalidad y la subjetividad.....	74

CAPÍTULO II

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA OBRA DE <i>LA ENFERMEDAD MORTAL</i> POR ANTI-CLIMACUS: LA INTERIORIDAD, EL INDIVIDUO Y LA SUBJETIVIDAD.....	90
---	----

1. Søren Kierkegaard: la búsqueda de la interioridad.....	90
2. Anti-Climacus y su perspectiva antropológico-existencial del hombre en <i>La enfermedad mortal</i>	97
3. <i>La enfermedad mortal</i> o de la falta de espíritu en el hombre.....	114
4. El espíritu kierkegaardiano.....	126

CAPÍTULO III

LA DESESPERACIÓN Y LA CONCIENCIA EN <i>LA ENFERMEDAD MORTAL</i> : EL YO COMO SÍNTESIS Y RELACIÓN.....	138
---	-----

1. El hombre como espíritu.....	138
2. La desesperación.....	146
3. El yo como síntesis y relación en el hombre.....	159
4. Momentos que constituyen el yo o espíritu en cuanto síntesis y relación: formas de la desesperación.....	170

CONCLUSIONES	190
BIBLIOGRAFÍA	200

INTRODUCCIÓN

DESESPERACIÓN Y ANGUSTIA DESDE LA PSICOLOGÍA, LA FILOSOFÍA Y LA PSICOTERAPIA

¿Están en crisis las teorías y los modelos tradicionales de la psicología en nuestro tiempo?

“Es sabido que la psicología, durante dos milenios, fue inseparable de la filosofía hasta el punto de que el término que las distingue no existía.”¹Fernand-Lucien Muller, profesor de historia de la psicología en la Universidad de Ginebra, en su libro *Historia de la Psicología. De la antigüedad hasta nuestros días*, da inicio a su prólogo con el enunciado anterior; también comenta que pasó bastante tiempo antes de que Rodolfo Goclenius, profesor de Marburgo, a finales del siglo XVI comenzara a hacer uso del concepto de psicología como actualmente lo conocemos, sin embargo su empleo fue más frecuente hasta el siglo XVIII según refiere. Aunque etimológicamente su raíz es conocida como “ciencia o estudio del alma”, señala que dicha definición

no sirve de mucho, puesto que los hombres no han cesado de discutir, y aun de disputar, acerca de la naturaleza, la función e inclusive la realidad del alma; y también porque se trata de saber cómo y en qué medida esta realidad, acerca de la cual no se ponen de acuerdo, se ha convertido en el objeto de una investigación ‘científica’ en la aceptación actual del término.²

¹ Fernand Mueller, *Historia de la Psicología. De la antigüedad hasta nuestros días*, Tr. Francisco González Aramburo México: FCE 2^a. edición, 1980, p. 7

² *Idem*

Por lo anterior, a continuación se pretende establecer un diálogo entre algunos planteamientos generales que de alguna manera se presentan en la estructura tradicional de la psicología por un lado, y la propuesta filosófica kierkegaardiana por otro, con la intención de advertir algunas líneas de interés que aporten a la discusión de la idea del hombre en nuestro tiempo, y a las formas clásicas que persisten en el trabajo actual de la psicología en torno al abordaje de la angustia y la desesperación.

Como es sabido, en nuestros tiempos la psicología general es una disciplina casi desligada de la filosofía, debido a la insistencia de instituciones académicas en formar futuros psicólogos en el orden del discurso científico y no tanto del filosófico, abonando más al carácter científico que predomina, y con el que se pretende dar orden y jerarquía al sinnúmero de síndromes, enfermedades mentales o malestares sociales que actualmente son susceptibles de identificación en el ámbito de lo clínico o de los requerimientos institucionales, lo cual hasta cierto punto impide una mirada y comprensión del problema desde fundamentos filosóficos, y no tanto desde los científicos.

Por otra parte, da la impresión de que ha sido incuestionable y poco confrontado el hecho de que tanto la filosofía como la psicología se institucionalizan en base a modelos de comprensión nomotéticos y no tanto desde una noción ideográfica, las cuales se explicitarán más adelante, en tanto que no permiten fácilmente discutir con nuevas ideas y discursos, y, además, gozan de aceptación dentro del orden establecido tanto en instituciones académicas como en las formas y convenciones sociales comúnmente reconocidas por las personas en su vida cotidiana.

Y es que en su afán científico o en su búsqueda de legitimidad académica e institucional, tanto la tradición filosófica como la psicológica, parece que han construido barricadas impenetrables compuestas de erudición y discursos de poder que se autolegitiman como lo verdadero, o lo instituyente. Debido a que las instituciones tanto académicas como sociales existentes comparten una base de creencias basadas en la perspectiva del modelo nomotético, que enfatiza el orden

establecido en las categorías dominantes, en contraposición a un modelo ideográfico, que es abierto y susceptible de continuas transformaciones como sería la propuesta del proyecto kierkegaardiano en su conjunto, el cual pretende mostrar la insuficiencia que tiene cualquier sistema filosófico ante la comprensión de la existencia humana. Por lo que, a continuación, se esbozarán algunos contrastes generales que den cuenta de las diferencias entre el modelo nomotético y el ideográfico, como un primer acercamiento al conjunto de premisas que se pueden recuperar para el análisis comparativo entre la psicología general y los planteamientos kierkegaardianos a manera de orientaciones para el abordaje posterior de la desesperación y la angustia.

En el caso de la psicología con la pretensión de hacer clara y diferente la organización y jerarquización de sus fundamentos y conceptos, responde y enfatiza su postura hacia un modelo nomotético, el cual agrupa los objetos de una diversidad dada a partir de criterios descendentes; es decir “agrupando los objetos de una diversidad determinada a partir de un criterio de referencia, procediendo de manera igual con los subgrupos resultantes y con las agrupaciones de tales subgrupos.”³ Lo que caracteriza la perspectiva nomotética es su consideración sobre el individuo como miembro de una clase y con atributos característicos de la misma; al mismo tiempo que pretende establecer un lenguaje objetivo, basado en la consideración de leyes, teorías universales y la estadística.

Por ejemplo, es comúnmente aceptado que en la psicología se cuenta con manuales para el diagnóstico de trastornos mentales, avalados y estandarizados internacionalmente por diversas instituciones como la Organización Mundial de la Salud, que sistematizan y estandarizan los criterios generales de aquellos aspectos anormales que se pueden presentar como una alteración en la conducta de las personas, prueba de ello es el DSM V⁴, el cual es un manual o compendio que

³ Javier García, “Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia.” *Lecturas para la educación intercultural*. Javier García comp. Madrid: Trotta, 1999, p. 21

⁴ Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, en inglés: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*. De la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, en inglés: American Psychiatric Association o APA. El cual contiene una clasificación de los trastornos mentales y proporciona descripciones claras de las categorías diagnósticas, con el fin de que los clínicos y los

despliega un considerable número de criterios, normas y disposiciones para el diagnóstico que debe seguir el especialista de la psicología para brindar atención a una persona, dicho procedimiento goza de una aceptación generalizada debido a que es una “normatividad” compartida por la comunidad académica de la psicología y la psiquiatría. De cierta manera, se puede decir que la situación de los sujetos respecto a su salud mental es “determinada” por la objetividad y normatividad establecida por la visión enciclopédica de las instituciones de la época, que privilegia la unicidad y la especie por encima del individuo.

Otra forma de poder advertir cómo se presentan algunos de estos discursos y tratamientos en la cultura en general y en la vida cotidiana, es, por ejemplo, cuando los padres de familia reciben a un recién nacido como nuevo miembro, y se disponen frases como: “Es igualito a su abuela” “Tiene la misma sonrisa de su abuelo” “Es igualita a su mamá (o papá).” “Tienes el mismo carácter de tu abuelo.” Con los ejemplos anteriores se pretende resaltar la semejanza que existe entre la institución académica y la familiar, como evaluadores y dispensadores de creencias y cualidades generales familiares previamente establecidas o conocidas por el grupo, que son proyectadas sobre la singularidad del nuevo miembro familiar o académico, según sea el caso, tratando de establecer las condiciones de su identidad dentro del ámbito de lo conocido o establecido por el “sistema familiar” de los adultos, o de los miembros de un determinado grupo académico.

investigadores de las ciencias de la salud puedan diagnosticar, estudiar e intercambiar información y tratar los distintos trastornos mentales.

La edición vigente es la quinta, DSM-5, publicada el 18 de mayo de 2013. La OMS recomienda el uso del Sistema Internacional denominado CIE-10, acrónimo de la Clasificación Internacional de Enfermedades, décima versión, cuyo uso está generalizado en todo el mundo.

El DSM se elaboró a partir de datos empíricos y con una metodología descriptiva, con el objetivo de mejorar la comunicación entre clínicos de variadas orientaciones, y de clínicos en general con investigadores diversos. Por lo cual, no tiene la pretensión de explicar las diversas patologías, ni de proponer líneas de tratamiento farmacológico o psicoterapéutico, como tampoco de adscribirse a una teoría o corriente específica dentro de la psicología o de la psiquiatría.

Una manera particular al usar el DSM es que la concepción errónea muy frecuente es pensar que la clasificación de los trastornos mentales clasifica a las personas, cuando, según algunos, lo que realmente hace es clasificar los trastornos de las personas que los padecen; lo cual deja consideraciones importantes por tratar, pero éste no es el espacio adecuado para tratar dicho tema.

Al parecer, la perspectiva nomotética implica la asimilación y compenetración sobre el individuo de aquello establecido o conocido, a manera de categoría dominante e impuesta a la singularidad de sus integrantes, con baja disposición y apertura para posibles aportes o diferencias que puedan sumar nuevos miembros con sus cualidades. Otra manera de expresarlo sería:

Las siguientes son dos maneras típicas de mantener una creencia a la luz de dificultades intelectuales. Si se defiende una teoría mediante estas estrategias:

1. no permitiendo que ninguna evidencia cuente en contra de la teoría, es decir, hallando siempre algún modo de justificar evidencias putativas contrarias, o
2. respondiendo a la crítica mediante el análisis de los motivos del crítico en los términos de la propia teoría, entonces decimos que la teoría en cuestión se sostiene como un «sistema cerrado».⁵

Otra de las causas por las que es bien aceptado sobre todo en la vida cotidiana la perspectiva nomotética es porque pretende mantener sus condiciones con un énfasis en lo inactivo, en lo estático, es decir dejar todo como está, porque la gente pretende mantenerse sobre parámetros de creencias intactas, a pesar de las dificultades o evidencias contrarias, para poder sostener los embates del cambio y la novedad, evitando así amenazar al conjunto de ideas y creencias que se suscitan en torno a dicho sistema:

Si uno ha sido educado en una cierta creencia y en su modo de vida asociado, o si uno se ha convertido a ella y ha seguido sus preceptos, HACE FALTA VALOR PARA CUESTIONAR O ABANDONAR EL COMPROMISO DE UNA VIDA. Cuando una creencia es una ideología empleada para justificar el modo de vida de un grupo social, resulta difícil para los miembros de esa comunidad considerarla objetivamente. Existen fuertes presiones sociales que conducen a seguir reconociéndola, y a los creyentes les resulta natural sostenerla como un sistema cerrado. La gente estará inclinada a sentir que su creencia, aunque expuesta a algunas dificultades teóricas, contiene cierta penetración vital, cierta visión de las verdades esenciales que poseen importancia práctica. Cuestionarla puede

⁵ Leslie Stevenson y David Haberman, *Diez teorías sobre la naturaleza humana* Tr. Elisa Lucena Madrid: Cátedra, 2005, p. 33 [las versales son mías]

amenazar lo que otorga sentido, finalidad y esperanza a la propia vida, y poner en peligro la propia posición social.”⁶

De cierta manera, el valor que se subraya en la cita anterior puede responder a la actitud de pasión que el mismo Kierkegaard sugiere ante la tarea de llegar a ser sí mismo, encontrar aquella verdad por la cual se está dispuesto a vivir y morir.

Por su parte, la perspectiva ideográfica tal parece que es poco considerada para el abordaje de los asuntos psicológicos y de la vida cotidiana, ya que ésta pretende establecer una visión ascendente,

agrupando los objetos desde lo más específico hasta llegar a lo más general. Se parte de los objetos en sí y se les compara sin partir de ningún criterio previo. Aquellos objetos que ofrezcan semejanza pasan a formar un grupo al que se puede dejar de pertenecer si se encuentran otros objetos a los que algunos de los agrupados se asemejan más. Ello supone dejar siempre abiertas todas las clasificaciones en espera de nuevos elementos que puedan aportar criterios diferenciadores.⁷

En dicha perspectiva se privilegia la singularidad de los individuos, de las comunidades y de la diversidad que emerge.

En la actualidad se está dando un incipiente movimiento que pretende contrarrestar los efectos dominantes de la perspectiva nomotética, alentando, por medio de diferentes conocimientos, habilidades y actitudes, una disposición de atención diferente por parte de algunos enfoques psicológicos para tratar de evitar los diagnósticos precipitados o concluyentes al atender los diferentes malestares que aquejan a los individuos que asisten a algún tipo de consulta o atención psicológica, ya sea tratando de evitar la estigmatización de la persona por medio del lenguaje altamente clínico, por ejemplo dejando de nombrarlo “neurótico” debido a la connotación negativa que ello socioculturalmente supone en la mayoría de los casos en que éste término se usa o prescindiendo de psicodiagnósticos anticipados que no

⁶ *ibid* 33 - 34

⁷ Javier García. *Op. cit.* p. 26

permiten la exploración de la experiencia de la persona ante su malestar; es decir, atendiendo a la forma particular en que el individuo experimenta su situación, o disminuyendo las barreras institucionales entre la figura del especialista y el consultante para una comprensión más individualizada del problema. Muestra de ello son algunos modelos psicoterapéuticos contemporáneos como el enfoque Gestalt, el humanístico o el existencial, que apelan a dichas cualidades.

Por otra parte, en las diferentes instituciones sociales se tiene un desconocimiento casi generalizado para manejar con habilidades o actitudes más abiertas las situaciones interpersonales conflictivas o diferencias entre los individuos; por ejemplo en una familia es más probable que exista una devaluación de la individualidad de sus integrantes antes que un respeto, y es que dejar de manifestar afirmaciones tales como “eres igualito a tu abuelo...”, implicaría una toma de distancia y respeto para poder alentar la diversidad de cualidades de los integrantes del grupo, acentuando la perspectiva ideográfica con que se mira y comprende al otro. Por ejemplo: “a ver, vamos a conocer tus cualidades y después identificamos a quién te asemejas más de tus abuelos”. Puede que el lenguaje de la expresión anterior parezca algo mecánico y nada espontáneo, sin embargo, se puede notar el énfasis en tratar de empoderar primero al individuo de sí mismo para que se pueda reconocer con los otros y con el mundo.

Lo que se pretende mostrar es que la perspectiva ideográfica responde más al carácter de la propuesta kierkegaardiana, ya que ésta considera al sujeto como individuo único, disminuyendo el posible punto de comparación por atributos externos, expresando por medio de un discurso verbal, pictórico y subjetivo, que alienta una visión holística individualizada, lo cual se podría considerarse como un modelo psicológico que se sustenta más por un estilo filosófico y no científico.

Por otro lado, desde la perspectiva ideográfica los individuos deben enfrentar la posible ansiedad que puede presentarse con los cambios, el movimiento y la actualización de las creencias y valores que hasta cierto punto modelaban y constituían su personalidad y sentido de vida; a diferencia de la perspectiva nomotética, que enfatiza la subordinación de nuevos elementos para mantener en

calma cualquier diferencia significativa que pueda interferir en el orden de lo cotidiano y establecido.

Antecedentes de la influencia de la perspectiva filosófica kierkegaardiana en el surgimiento de la psicología y la psicoterapia existencial

Las perspectivas psicoanalíticas, conductistas y gestálticas son enfoques psicológicos que invariablemente aparecen como referentes importantes en la historia de la psicología general, como actualmente la conocemos, y ser consideradas, ya que en su conjunto, representan los paradigmas más conocidos y difundidos tanto en universidades, institutos de psicoterapia, instituciones de salud mental y la población en general, al menos en lo que al pensamiento occidental se refiere; sin dejar de mencionar la variedad de interpretaciones y propuestas que existen según los diferentes autores, disciplinas, necesidades, contextos y regiones.

Dentro de la creciente diversidad que actualmente prevalece en el ámbito de la psicología en general, la propuesta de la psicología y la psicoterapia existencial se caracteriza porque toma como base para sus postulados el pensamiento de filósofos existenciales, sobresaliendo los planteamientos sartreanos y heideggerianos (a pesar de que Heidegger no se consideraba a sí mismo como existencialista); asimismo aparecen variadas referencias a Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Albert Camus, Martín Buber y otros autores que se han seguido incorporando como parte del aparato teórico-conceptual desarrollado en los últimos años en este enfoque.

El primer antecedente de esta perspectiva se encuentra en los aportes realizados por la escuela del análisis existencial (*Daseinsanalyse*) fundada por los psiquiatras suizos Ludwig Binswanger y Medard Boss; dicho movimiento surge en la primera mitad del siglo XX en torno a la pretensión de poder reconsiderar la propuesta psicoanalítica freudiana a partir de una revisión filosófica, partiendo de las influencias de Edmund Husserl, Max Scheler y de la fenomenología de Martín Heidegger.

Actualmente en Europa destacan los trabajos realizados por los psicólogos Emmy van Deurzen, Hans Cohn y Ernesto Spinelli.

En el continente americano sobresalen los aportes realizados por Rollo May e Irvin Yalom quienes a partir de la influencia psicoanalítica retoman postulados de corte existencial.

Es cierto que implica una tarea ardua advertir una línea única dentro de la historia de la psicología que represente a la psicología y la psicoterapia existencial, pero se puede notar la influencia que ha tenido en general el análisis existencial a partir de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI en los desarrollos a nivel práctico de estos postulados; sin dejar de mencionar la gran influencia que siguen teniendo los postulados psicoanalíticos, conductistas y guesálticos tanto en los discursos institucionales y académicos como en la sociedad en su conjunto; en contraste con la escasa difusión y producción literaria y científica que existente sobre la psicología y la psicoterapia existencial.

En general, se podría decir que los partidarios de la perspectiva existencial comparten el mismo interés sobre los factores o mecanismos por los cuales se produce el “mal-estar” psicológico de las personas, por ejemplo: la angustia existencial, la libertad, el sinsentido, el absurdo, la responsabilidad, el tiempo, la muerte, entre otros. Es así como la psicología y la psicoterapia existencial, se ha venido consolidando como enfoque intermedio entre la psicología tradicional y la reconsideración franca de la filosofía de la existencia para la comprensión del hombre de nuestro tiempo y la creación de nuevos modelos y tratamientos.

Por lo anterior, parecería que actualmente el mundo acelerado y la incertidumbre en que transcurren las interacciones y condiciones sociales, políticas, económicas, culturales y ambientales, ofrecen una condición idónea para el esclarecimiento y comprensión de la experiencia de la angustia y la desesperación, ya que cada día hay más evidencias de lo importante que se ha vuelto este tema a lo largo de la historia de la humanidad; es decir, del conocimiento que los individuos deben tener de sí mismos para afrontar las adversidades y transformaciones que cada

generación y época plantean. Sin embargo, ante tal exigencia, los grandes sistemas especulativos sobre la condición humana han dejado de lado la importancia del desarrollo de planteamientos o propuestas que involucren a los individuos concretos a re-conocerse, re-constituirse o re-empoderarse de sí mismo ante la subordinación y obediencia en que transcurre la vida de las masas; por ejemplo, la influencia de la globalización económica y los medios de comunicación en los estilos de vida de las personas.

La alteración de la percepción del tiempo y el espacio por el uso de nuevas tecnologías, y el constante movimiento e intercambio entre individuos y comunidades de diferentes regiones del mundo, es parte de lo que se considera como la cosmovisión y condición humana de nuestro tiempo, sin embargo, para tal efecto, también implicaría advertir o develar el ocultamiento en que se han mantenido los factores antropológico-existenciales que constituyen al ser humano, como por ejemplo la desesperación, y que operan como fondo en cada momento y actividad de la vida cotidiana. Tal vez el des-ocultamiento de dichos factores antropológico-existenciales, puede ofrecer la posibilidad de algún tipo de sentido y significación diferente al establecido para afrontar las adversidades que supone ser individuos concretos, y que se constituyen a sí mismos en un mundo transculturalizado vía medios masivos de comunicación, que se relacionan con otros y con el mundo, tratando de querer ser sí mismos o no querer ser sí mismos, parafraseando a Kierkegaard.

A continuación bastará con mencionar algunas de las formas en que se ha retomado y planteado el tema de la angustia o la ansiedad en el contexto de la psicología existencial, con énfasis en las aproximaciones realizadas por Rollo May e Irvin Yalom, las cuales dan cuenta de dos aspectos importantes; por un lado plantean una reinterpretación y forma de tratamiento en torno a la angustia y la libertad y, por otro, se puede identificar por medio de sus argumentos la manera en que introducen la filosofía existencial a su perspectiva; a su vez, se podrán advertir algunos planteamientos que contrastan con la idea de desesperación planteada en *La enfermedad mortal* como fenómeno fundamental de la conciencia humana, escrita

por Anti-Climacus (seudónimo usado por Søren Kierkegaard para esta obra), así como de otros aportes del conjunto de sus ideas que han sido poco considerados.

Para Rollo May⁸, Kierkegaard observó que escapamos de la ansiedad neurótica en la medida en que nos liberamos como individuos, y al mismo tiempo logramos estar en relación y comunidad con otros y con el mundo. Señala que para el pensador danés era necesario distinguir radicalmente entre la libertad individual y la mera libertad de las restricciones y objeciones que habían sido la concepción dominante de la libertad desde el Renacimiento, y, aún más, era necesario distinguirla de cualquier tipo de pseudolibertad vacua y mecánica, típica de modernas rutinas burguesas, comerciales e industriales.

Para Kierkegaard la libertad significaba una expansión del conocimiento de sí mismo y de la capacidad de actuar de manera responsable como persona. Significaba una capacidad de continuo crecimiento para hacer frente a nuestras posibilidades, tanto de desarrollo individual como de profundización de las relaciones con nuestro prójimo, junto con una realización de estas posibilidades. Este logro de las posibilidades representa un continuo aventurarse en nuevas áreas, como se ve más fácilmente en el niño en crecimiento. Por lo tanto, Kierkegaard sostenía que *la libertad implica siempre una ansiedad potencial*. La ansiedad como lo expresó de manera epigramática, es “el vértigo de la libertad”.⁹

Cabe aclarar que Rollo May señala que la ansiedad en Kierkegaard es algo “normal”, inherente al ser humano, y no neurótica o patológica. Ya que la ansiedad normal se plantea como la vida que transcurre entre conflictos y tensiones propios

⁸ Rollo May es un psicólogo norteamericano que desarrolló una propuesta de psicología y psicoterapia basada en fundamentos filosóficos existenciales, teniendo especial influencia del estudio directo de la obra del danés Søren Kierkegaard, lo cual se puede advertir a lo largo de sus publicaciones así como en la exposición enfática con que presenta sus ideas en obras como: *El dilema del hombre. Respuestas a los problemas del amor y de la angustia; Amor y voluntad. Contra la violencia y la apatía en la sociedad actual*, ambos traducidos al castellano por Editorial Gedisa. Asimismo, participa como editor y colaborador para integrar a lado de Ernest Angel y Henri F. Ellenberger, una de las obras más importantes en psiquiatría y psicología existencial, titulada: *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. (Publicada por Editorial Gredos) En dicha obra también colaboran autores como: Eugene Minkowsky, médico y psiquiatra polaco, influenciado por la filosofía y el desarrollo de la psiquiatría existencial; Freiherr Viktor E. Von Gebsattel, filósofo, médico y psiquiatra alemán; Ludwig Binswanger, médico y psiquiatra suizo, amigo de Sigmund Freud, y que gozó de buena reputación por sus trabajos en los que se destacaba el desarrollo de la perspectiva del análisis existencial.

⁹ Rollo May, *El dilema del hombre. Respuestas a los problemas del amor y de la angustia* Tr, Dalila Ares. Barcelona: Gedisa, 2ª edición 2000, p. 76.

del crecimiento y la experiencia en el mundo. Un elemento sobre la comprensión de la naturaleza humana es que el individuo se descubre a sí mismo como autoconsciente y portador de más posibilidades que las otras especies sobre la tierra, y en la medida en que éste se hace consciente de ser el portador de dichas posibilidades, mayor será el grado de ansiedad que experimentará. Pues

una característica distintiva del hombre es su capacidad para tener conciencia de sus propias posibilidades. Esto lleva a Kierkegaard a su importante concepto sobre la relación entre el conflicto y la ansiedad. Él consideraba que la ansiedad del niño pequeño era “ambigua” e “irreflexiva”; el niño no advierte la separación entre él y su medio. Pero cuando desarrolla la conciencia de sí mismo –lo que algunos círculos describen, aunque creo que inadecuadamente, como el desarrollo de las funciones del yo y el super-yó–, la elección consciente entra en escena.¹⁰

Llegar a ser un yo, o mejor aún, llegar a ser un yo delante de Dios, es para Kierkegaard una tarea impostergable del ser humano, y se gana sólo en la medida en que es susceptible de llevar la angustia como algo propio, haciendo frente al mundo con una posición personal, elegida. “La conciencia de sí mismo hace posible el desarrollo autodirigido del individuo. Esta conciencia de sí mismo es la base de la responsabilidad, el conflicto interno y el sentimiento de culpa en el individuo en desarrollo.”¹¹

Para Kierkegaard, señala May, la ansiedad está relacionada con el grado de libertad que puede advertir el individuo, pues la ansiedad neurótica es el resultado de la reducción que se presenta al individuo que teme realizarse en la libertad.

Esta reducción implica bloquear áreas de libertad, de experiencia o de conciencia. [...] Kierkegaard creía que cuando tratamos de evitar la confrontación con un miedo “real” o con una experiencia que comprende la “ansiedad normal”, nos empeñamos en un bloqueo de la conciencia y la experiencia, y con la ansiedad neurótica como consecuencia final. La expresión justa de Kierkegaard para la neurosis era “encerramiento”. La persona encerrada no está encerrada consigo sino fuera de sí, así como de los demás. Esta

¹⁰ *ibid*, p. 77

¹¹ *Idem*

personalidad se caracteriza por diversas formas de rigidez, carencia de libertad, vacuidad y tedio.¹²

Es así como Rollo May caracteriza de manera general al sujeto desde una perspectiva kierkegaardiana.

Por otra parte, Rollo May en su obra titulada *Existencia*, hace algunas referencias generales sobre Kierkegaard a manera de contexto histórico en el capítulo uno sobre los *Orígenes y significado del movimiento existencial en psicología*¹³; a pesar de las pocas referencias que aparecen, se esbozan de manera general temas que se destacan en la obra del pensador danés. Asimismo, realiza un enlace histórico, contextual y teórico del problema de la ansiedad desde la filosofía hacia la psicología y la psiquiatría, desarrollando su perspectiva en psicología y análisis existencial, que posteriormente será reconocida por las escuelas de psicología y psicoterapia más influyentes; sin embargo –a mi parecer- no logra mantenerse lo suficiente en el análisis y exploración de los fundamentos antropológico-existenciales propuestos por el pensador danés para dar cuenta de una comprensión más profunda de la angustia

¹² *Idem*

¹³ Rollo May en dicha obra denominada *Existencia*, en el capítulo *Orígenes y significado del movimiento existencial en psicología*, como nota 16 al pie de página, hace una síntesis importante sobre lo que considera algunos antecedentes históricos del existencialismo que vale la pena comentar, ya que señala las conferencias impartidas por Schelling en el invierno de 1841 en la Universidad de Berlín en las cuales figuraban Kierkegaard y Engels. Refiere que la intención de dichas conferencias pretendían advertir algunos señalamientos en contra del hegelianismo que gozaba de buena reputación y popularidad académica; sin embargo, ante tal empresa, Schelling “decepcionó amargamente a muchos de sus oyentes, puede decirse que empezó allí el movimiento existencialista. Kierkegaard regresó a Dinamarca, donde publicó en 1844 sus *Fragmentos filosóficos*, y dos años más tarde escribió la declaración de independencia del existencialismo en su *Concluding Unscientific Postscript*.” Otros comentarios importantes relacionados es la redacción en 1844 de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, el marxismo y la influencia del hegelianismo en la filosofía de la época. Asimismo, refiere que la obra kierkegaardiana pasó desapercibida durante varias décadas, hasta el nuevo impulso que trajeron autores como Dilthey y Nietzsche con el movimiento de la filosofía de la vida y con la obra de Bergson. Rollo May también comenta que la fase contemporánea del existencialismo está referida a partir del choque de la primera Guerra Mundial en Occidente al señalar que: “Se volvió a desenterrar a Kierkegaard y al Marx de la primera época, mientras que la placidez autosatisfecha de la época victoriana era incapaz de responder a los serios desafíos que había lanzado Nietzsche contra las bases espirituales y psicológicas de la sociedad occidental. La forma concreta en que cristalizó esta tercera fase debe mucho a la fenomenología de Edmund Husserl, que proporcionó a Heidegger, Jaspers y otros el instrumento que necesitaban para cortar por su base la grieta sujeto-objeto que había constituido la piedra de escándalo, lo mismo en la ciencia que en la filosofía.” Rollo May, *Existencia*, Tr. Cecilio Sánchez Gil. Madrid: Gredos, 1ª edición, 1967, p. 33.

y la desesperación, a pesar de que la obra kierkegaardiana por sí misma cuenta con recursos teóricos suficientes para profundizar y sostener un análisis más fructífero ante dicho tema.

Por su parte Irvin Yalom¹⁴, en su obra *Psicoterapia Existencial* describe brevemente la manera en que se puede pasar desde una visión psicodinámica freudiana hacia una psicodinámica existencial, que trate de atender al entramado de asuntos existenciales relacionados con la angustia ante la muerte, la libertad, el aislamiento y la carencia de un sentido vital. De inicio plantea que “La psicoterapia existencial es una forma de psicoterapia dinámica.”¹⁵ Y para la comprensión de tal dinámica parte de algunos planteamientos hechos por Freud al decir que:

la contribución fundamental de Freud a la comprensión del ser humano fue la creación de un modelo dinámico del funcionamiento mental: un modelo basado en el principio de que dentro del individuo hay una serie de fuerzas en conflicto y que los pensamientos, las emociones y la conducta, tanto la adaptativa como la psicopatológica son el resultado de estas fuerzas en conflicto. Más aún –y esto es muy importante–, estas fuerzas existen en distintos niveles de conciencia y algunas son completamente inconscientes. De tal modo, la psicodinamia de un individuo está formada por las distintas fuerzas conscientes e inconscientes, por los motivos y los temores que operan en su interior.¹⁶

Argumenta que hasta este punto su modelo mantiene una relación próxima con las psicoterapias dinámicas; no obstante la diferencia principal residirá en las fuerzas; “temores y motivos” que entran en conflicto, pero no sólo dando reconocimiento a la

¹⁴ Irvin D. Yalom estudió medicina con especialidad en psiquiatría, fue profesor de la escuela de medicina en Stanford, posteriormente nombrado por la misma universidad profesor emérito. Entre sus principales influencias destacan un número importante de filósofos como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Jaspers, entre otros; en el campo de la psicología es importante mencionar la de Freud, Jung, Rogers, Horney, Sullivan, Binswanger, Frankl, Bugental y Rollo May, éste último maestro y amigo. Entre sus principales obras destacan: *Teoría y Práctica de la Psicoterapia de Grupo* (1970), *Psicoterapia existencial* (1984) y el *Don de la Terapia* (2002); también cuenta con otras obras importantes de carácter novelado, donde expone asuntos relacionados con las preocupaciones fundamentales de la existencia humana desde un análisis filosófico y psicológico, entre las que destacan: *El día que Nietzsche lloró*, *Verdugo del Amor*, *Un año con Schopenhauer*. Irvin Yalom actualmente vive en Palo Alto California y es uno de los exponentes más importantes en la escena Americana que desarrolló sus presupuestos psicoterapéuticos en torno a la psiquiatría, el psicoanálisis y la filosofía existencial.

¹⁵ Irvin D. Yalom, *Psicoterapia Existencial* Tr. Diorki. Barcelona: Herder, 1984, p. 16.

¹⁶ *ibid.* p. 17

postura psicodinámica clásica como punto de partida, sino advirtiéndolo que no solamente las tensiones derivadas de la propuesta freudiana de los instintos y la teoría psicosexual, o de la influencia de los factores culturales e interpersonales propuesta por los neofreudianos, son las que operan en el análisis de la angustia, sino también aquellas de tipo existencial tales como la muerte, la libertad, el aislamiento existencial y la falta de un sentido vital:

La posición existencial hace hincapié en un tipo diferente de conflicto básico: no se trata ya de una lucha contra las tendencias instintivas reprimidas ni contra los adultos significativos, tras la interiorización de sus figuras, sino de un conflicto que emana del enfrentamiento del individuo con los supuestos básicos de la existencia. Con la expresión «supuestos básicos» me refiero a ciertas preocupaciones esenciales, a ciertas propiedades intrínsecas que ineludiblemente forman parte de la existencia del ser humano en el mundo.¹⁷

Se puede decir que para Yalom el trasfondo que opera en el fondo de la angustia responde más a un conjunto de determinaciones de orden antropológico-existencial, como lo sugiere la filosofía kierkegaardiana, y no tanto al modelo instintivo-sexual o intra-psíquico que caracteriza mayormente a la psicología y la psicopatología tradicional.

Por otra parte, el autor considera que dichas condiciones de tensión o temor requieren de la reflexión consciente como preocupaciones esenciales, es decir asuntos que son parte de la vida, asemejándose de manera importante a la propuesta del pensador danés donde enfatiza lo significativo que tiene para la vida preguntarnos sobre la existencia concreta de los individuos, y no tanto sobre sistemas abstractos que pretendan explicar la condición general de la existencia humana:

El método consiste en una profunda reflexión personal. Las condiciones son igualmente soledad, silencio, tiempo y libertad con respecto a las distracciones cotidianas que suelen llenar el mundo de nuestras experiencias. Si podemos barrer de un plumazo o poner «entre paréntesis» el mundo cotidiano, si

¹⁷ *ibid.* p. 19

reflexionamos profundamente sobre nuestra situación en el mundo, nuestra existencia, límites y posibilidades, si llegamos al fondo subyacente a todos nuestros fundamentos, nos enfrentamos invariablemente con los supuestos de la existencia, con las «estructuras» profundas a las que en lo sucesivo llamaré «preocupaciones esenciales».¹⁸

Faltaría agregar que las condiciones existenciales sugeridas por Yalom, parafraseando a Søren Kierkegaard, también responden al llamado de la relación consigo mismo, poder llegar a ser sí mismo y apoyarse en el poder que fundamenta al hombre de cara al devenir subjetivo ante el mundo y, a su vez, a la crítica que Kierkegaard presenta en su obra *La época presente*, en donde pretende advertir los vicios de la naciente masificación, de la alienación del individuo en las formas socialmente establecidas y, en consecuencia, el olvido de llegar a ser sí mismo como lo propio; y a su vez, la importancia de reconsiderar el significado y sentido de la vida personal sobre factores antropológico-existenciales, por ejemplo los que el pensador danés propone en *La enfermedad mortal*: “El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre considerado de esta manera, no es todavía un yo.”¹⁹

Los planteamientos con los que Yalom explica y fundamenta la psicodinámica existencial, mantienen una correspondencia importante con la propuesta kierkegaardiana y con ello se ha tratado de mostrar la influencia y vinculación que existe entre las disciplinas filosóficas, psicológicas y psicoterapéuticas y sus diferentes propuestas, necesidades e intereses para la comprensión de la angustia y la desesperación.

¹⁸ *Idem*

¹⁹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero Madrid: Trotta 2008, p. 33. / SV² XI 143

El idealismo alemán

Por otra parte, se debe mencionar, desde el terreno propio de la filosofía, la influencia de los antecedentes del yo kierkegaardiano en el idealismo alemán, en el que destacan Fichte, Schelling y Hegel como los principales pensadores de dicho movimiento. Se puede decir que la filosofía alemana no sólo se interesa en el problema del conocimiento o de la verdad, sino también por aquellos aspectos en los cuales se debe saber qué hacer y qué no hacer, es decir el análisis de lo práctico y lo ético-moral es una urgencia en los albores de una naciente pero apuntalada masificación apoyada en el apogeo industrial. Saber qué hacer de sí mismo ante las nuevas condiciones de la época, será también para Kierkegaard un punto importante en su obra denominada *La época presente*, en la que hace un análisis riguroso de los problemas que representa el progreso social, económico y político en su natal Copenhague, de cara a la pérdida de individualidad que para él representa el principal malestar de la época.

Fichte, al ser parte de dicho contexto, hará un énfasis concentrándose principalmente hacia el sí mismo del hombre, al yo, como condición de posibilidad para la comprensión de la realidad, pero sobre todo como condición para re-empoderar al individuo ante su propia libertad. Según Safranski,

Fichte radicaliza el concepto kantiano de libertad. En la versión de la *Doctrina de la Ciencia* que expone por primera vez en Jena, y que hace época, a partir de la frase en la que Kant dice el “yo pienso” ha de poder acompañar a todas mis representaciones, deduce la idea de un yo omnipotente que experimenta el mundo como una resistencia inerte, o como posible materia de una acción práctica. Fichte se presenta como el apóstol del yo vivo.²⁰

Con ello, Fichte pretendía plantear la primacía del yo como una elección, un constante recordarse a sí mismo, un compromiso total, soltar el lastre que mantiene

²⁰ Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* Tr. Raúl Gabás México: Tusquets 1ª edición, 2009, p. 68

la dependencia de las cosas y recobrar la independencia y espontaneidad del yo, ya que para éste sólo en la medida en que se logre recuperar dicha espontaneidad es posible la tarea de justificar las representaciones.

De esta manera, el pensamiento de Fichte tendrá una influencia importante en el desarrollo de los fundamentos kierkegaardianos del yo, sin embargo existen diferencias importantes que tratará de plantear Kierkegaard; como por ejemplo el yo entendido como espíritu, como relación que se relaciona consigo misma, poniendo a prueba no sólo la relación entre el yo y el no-yo a la manera fichteana, sino también a la relación paradójica e inacabada consigo mismo; de ahí se desprenderá que dicha relación es constante desesperación, debido al carácter dinámico y activo que guarda dicha condición.

El idealismo alemán en la figura de Schelling se superpone invariablemente al movimiento denominado Romanticismo, ya que el idealismo de Schelling es referido como idealismo objetivo o filosofía romántica, el cual se ubica posterior al idealismo subjetivo de Fichte y como antecedente del idealismo absoluto de Hegel.

Schelling, en el desarrollo de su obra, se propone investigar y plantear el problema de la conciencia y la filosofía como la narración de «la odisea del espíritu», es decir, partir de que el trabajo de la filosofía implica reproducir aquello que sucede,²¹ aquello que se origina entre la ruptura de la unidad originaria y la unión consciente, las contingencias entre la escisión y la reconciliación de la búsqueda de sí mismo. Para ello, el primer movimiento propuesto por Schelling es partiendo de la Filosofía de la Naturaleza, pues ésta supone un recorrido de la naturaleza (objeto) al sujeto.

Para Schelling la naturaleza es algo realmente dado que se presenta con tal riqueza de contenido que ésta misma plenitud ya es una prueba de su alteridad

²¹ Para ampliar esta idea vale la pena retomar el siguiente planteamiento propuesto en el apartado de “Notas” por parte de los traductores y prologuistas de la obra schellinguiana: “Toda reconstrucción filosófica se presenta como ensayo, como hipótesis de explicación, de la que siempre podemos variar los datos, las relaciones, las estructuras, si eso nos resulta más coherente, más fecundo y más «habitable». Esto nos explica la constante génesis y metamorfosis del pensamiento schellinguiano, incluso dentro de una misma obra.” Tomado de la Introducción escrita por Jacinto Rivera y Virginia López para el libro de Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, Tr. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos, 2^a. edición, 2005 (nota 83) p.115.

respecto del sujeto. Lo que presenta Schelling es un viraje decisivo desde el idealismo subjetivo al objetivo, lo que constituye en cierta medida una diferencia importante respecto de la doctrina kantiana. De esta manera, la naturaleza como tal aparece de nuevo en las discusiones filosóficas en torno a la conciencia, lo cual remite a “pensar que la conciencia es el fin al que tiende el espíritu mediante la producción del objeto. Entonces, hay toda una serie de acciones del yo que preceden a la autoconciencia. Y esta serie inconsciente que tiende a la conciencia no es otra cosa que la naturaleza.”²²

La incorporación de la naturaleza en la discusión en torno al yo, por parte de Schelling, tendrá consecuencias importantes en la manera de considerar los problemas tanto de la filosofía como de los asuntos morales y éticos que de ello se derivan; tal sería el caso de plantear a la naturaleza como parte de la historia del espíritu humano.

Para Schelling, partir de la naturaleza, implica la revitalización no sólo de las nociones con que se interpreta y pretende explicar al hombre y al mundo, sino, también enfatizar la experiencia vital de cada individuo por medio del descubrimiento de sus propias potencias, ya que si para Schelling la naturaleza está dotada de dicha vitalidad, el hombre mismo sería capaz de promover en sus propias posibilidades y condiciones aquello que comparte con la naturaleza: vitalidad, movimiento y cambio.

Para comprender el camino de la conciencia a la autoconciencia propuesto por Hegel es indispensable ubicar la *Fenomenología del espíritu*, la cual Hegel terminó de escribir en 1807. Para lograr el regreso sobre sí mismo del sujeto, dialécticamente hablando, Hegel plantea la exposición de la *Fenomenología del espíritu* a manera de itinerario que realiza el espíritu pasando por la conciencia, la autoconciencia y el absoluto. El primero de los pasos que se mencionan se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*, una obra propedeútica que en la intención de su autor debía conducir al principiante hasta las puertas mismas de la filosofía.

²² Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona: Herder, 2ª edición, 2006, p. 102.

Hegel desarrolla en ella la dialéctica interna de la conciencia que se eleva por un proceso de reflexión desde el saber más inferior, la certeza sensible, hasta el plano superior del saber filosófico o saber absoluto. De hecho, la *Fenomenología* avanza ya muchos aspectos del sistema. Los temas se entrecruzan, sobre todo en su segunda parte. Pero la *Fenomenología* se diferencia del resto de la obra hegeliana por su sentido ascendente. Ella recoge el camino de la conciencia singular que, a través de una serie de etapas alcanza la autoconciencia y llega finalmente a coincidir, en identidad y diferencia, con lo absoluto.²³

Para Hegel el conocimiento es una luminosidad o camino que conduce a través de la duda y la desesperación hacia el Absoluto. Si fuera cierto que para conocer una realidad cualquiera fuese primero necesario establecer una crítica del instrumento de este conocimiento, se caería rápidamente en una regresión al infinito. Por ello, para Hegel, su punto de partida no deberá ser ni trascendental, ni subjetivo y arbitrario, será la experiencia primera del Espíritu, la del sujeto que está inmerso en la naturaleza.

Siendo así, la conciencia ordinaria que llega a constituirse dialécticamente en razón, es para Hegel siempre conciencia de algo, siempre tenemos conciencia de algo, ese algo es un objeto, por lo tanto es fundamental comprender esto, ya que la estructura de la conciencia es esencialmente objetual, tiene que darse todo un proceso para romper esta objetualidad, es decir para superar la objetualidad y llegar a la subjetualidad. Ese sería el recorrido de la conciencia hasta llegar a la autoconciencia, y es cuando comienza propiamente la relación sujeto-sujeto y sujeto-objeto.

Con las ideas anteriores se ha pretendido establecer un contexto mínimo de algunos de los antecedentes del yo kierkegaardiano en el idealismo alemán, los cuales forman parte del pensamiento cultural, social e intelectual en que Kierkegaard desarrolló dos de sus principales obras: *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, columnas centrales para el desarrollo de las ideas planteadas en esta tesis.

La importancia de retomar dichos textos obedece a la amplia difusión que estos tienen en ámbitos de la psicología y la psicoterapia en general cuando se trata sobre

²³ *Ibid*, p. 223

todo el tema de la angustia; *La enfermedad mortal* es un texto menos conocido o citado directamente para tratar el tema de la desesperación como una categoría de la conciencia, pero es en este texto donde se retoma con claridad la constitución antropológico-existencial del yo, o espíritu como síntesis y relación, lo cual tiene correspondencia con el tratamiento que actualmente se está haciendo y con el que se suele referir en el ámbito psicológico y psicoterapéutico de que «el hombre es un ser relacional», pero este abordaje psicológico la mayoría de las veces no responde con suficiente claridad por qué la conciencia del hombre y su constitución es relacional e intersubjetiva.

Dentro de los casos en que abiertamente se ha retomado la obra de *La enfermedad mortal* para el tratamiento psiquiátrico y psicoterapéutico, destaca el análisis existencial realizado por Ludwig Binswanger, el cual quedó documentado en el capítulo IX denominado “*El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico*”, del libro *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. En este capítulo, Binswanger desarrolla en términos clínicos la forma en que atendió el caso de la paciente referida, retomando para el abordaje ideas del pensamiento de Heidegger, que, como es sabido, asistió a cursos con éste, y a su vez retoma planteamientos de Kierkegaard, específicamente de su tratado *La enfermedad mortal*. Para ello baste citar unos ejemplos:

Quando afirma Ellen West que el destino la quiso gruesa y robusta, pero que ella se quiso delgada y delicada, y cuando pide al Creador: «Créame otra vez, pero créame diferente», demuestra que a todo lo largo de su vida padeció de aquella enfermedad mental que Kierkegaard denominó «enfermedad de muerte» y que describió e iluminó con la penetrante mirada del genio desde todos los aspectos posibles. No conozco ningún documento que pueda contribuir tanto como éste para avanzar en la interpretación analítico-existencial de la esquizofrenia.²⁴

Más adelante Binswanger refiere cómo es que en la base de muchos casos de esquizofrenia se puede encontrar el deseo desesperado de no ser uno mismo o su contraparte, el deseo desesperado de ser uno mismo.

²⁴ Rollo May, *et. al.*, *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Tr. Cecilio Sánchez Gil Madrid: Gredos 1ª edición 1967, p. 357.

Aun los médicos del alma que no comparten la concepción e interpretación puramente religiosa de esta «enfermedad», ni consideran el yo como eterno en el sentido religioso, ni creen con fe religiosa en el poder que lo plasmó, ni ven en el ser humano una síntesis de lo temporal y de lo eterno –en su sentido religioso–, sino que más bien consideran existencialmente la desesperación en el sentido de una enfermedad de muerte, aun esos médicos tienen contraída una gran deuda para con esta obra de Kierkegaard.²⁵

Es así como Binswanger en estas páginas hace referencia de manera importante al libro de *La enfermedad mortal* como marco de referencia para analizar y comprender la angustia y desesperación de su paciente, y con ello se pretende dar cuenta de la posibilidad que dicho texto tiene para tomarse como orientación para una teoría de la personalidad, de ahí la conveniencia de realizar una interpretación en esta tesis de dicho texto, ya que cuenta con características suficientes para hacer un aporte desde el ámbito de la filosofía al de la psicología y la psicoterapia en la comprensión de la conciencia del hombre.

Como se ha mencionado, esta tesis hace un recorrido a través de dos de las principales obras en las cuales el pensador danés trató el tema de la angustia y la desesperación en el hombre respectivamente, y para el presente trabajo se desarrolla en el primer capítulo la comprensión del ser humano de cara al pecado, la angustia y la libertad, ya que en *El concepto de la angustia* se da una comprensión del pecado y la libertad del individuo, y con el abordaje de dichos planteamientos se pretende analizar el surgimiento y persistencia de la angustia como fenómeno psicológico a partir del pecado original, la individualidad y la conciencia, en donde la conciencia y la libertad acaban apareciendo como términos sinónimos en el pensamiento de Kierkegaard. Este primer capítulo sobre la angustia supone el antecedente necesario para dar continuidad al análisis de la desesperación, debido a las implicaciones que ambos textos mantienen.

En el capítulo dos, se desarrolla el tema de la desesperación como categoría de conciencia, el yo como síntesis y relación, en donde se expone el contexto general

²⁵ *Idem*

del pensamiento kierkegaardiano en torno a los antecedentes del tema de la subjetividad, su crítica a la falta de espíritu en el hombre de su época, la idea de hombre desde la perspectiva de espíritu y la comprensión de la desesperación como tema central en la constitución del yo kierkegaardiano, por medio de la explicación y análisis de las formas de la desesperación que se plantean en *La enfermedad mortal*.

Al final se encuentran las conclusiones, desarrolladas en un breve texto, presento un cuadro por medio del cual sugiero un mapa de la conciencia desde la angustia, la desesperación y hasta la fe, planteado a partir de la investigación y análisis de las dos obras, y una serie de viñetas conclusivas que pretenden dar cuenta de mis diferentes reflexiones en torno a los planteamientos kierkegaardianos, la psicología y la psicoterapia.

Referencias completas de Kierkegaard en danés y su uso en este texto.

Existen cuatro versiones académicas, en danés, de las obras completas de Kierkegaard:

SV¹ Søren Kierkegaards Samlede Værker, editados por A. B. Drachmann, J.L. Heiberg y H. O. Lange, en 14 volúmenes, Copenhague, 1901-1906.

SV² Søren Kierkegaards Samlede Værker, editados por A. B. Drachmann, J. L., Heiberg y H. O. Lange, en 15 volúmenes, Copenhague, 1920-1936.

SV³ Søren Kierkegaard Samlede Værker, editados por P.P. Rohde, en 20 volúmenes, Copenhague, 1962-1964.

SKS Kierkegaards Skrifter, GAD, en 28 volúmenes (actualmente en edición paulatina), Copenhague, 1997-.

Las concordancias de paginación para las cuatro ediciones se encuentran en la página electrónica del Centro de Investigaciones Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague: <http://www.sk.ku.dk/konkord.asp>.

Para la presente tesis se han usado como referencia, en la mayoría de las ocasiones la segunda edición danesa *SV²*. La forma como está citado Kierkegaard es por medio de la referencia a la edición de donde se tomó la cita cuando no es en danés (en este caso español), seguida de la referencia de la edición en danés. Por ejemplo:

Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008, p. 34 / SV² XI 144

La bibliografía de las obras de Kierkegaard en español se encuentra al final de la tesis.

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA COMO ANTECEDENTE²⁶ DE LA ENFERMEDAD MORTAL

1. El individuo, la especie, la sensibilidad y el pecado

El concepto de la angustia. Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original, escrito por Søren Kierkegaard con el seudónimo de Vigilius Haufniensis²⁷ en 1844, es, sin duda, una de las obras que cuenta con mayor difusión y reconocimiento en ámbitos tanto de la filosofía como de

²⁶ *El concepto de la angustia* se retoma como un libro que toca elementos importantes para la posterior comprensión e interpretación de *La enfermedad mortal* en torno al tema de la conciencia, ya que para algunos especialistas como Demetrio Gutiérrez Rivero, el tema de la conciencia y la libertad tratado en *El concepto de la angustia* tiene clara continuidad con el de la desesperación como categoría de conciencia en *La enfermedad mortal*.

²⁷ Vigilius Haufniensis es el seudónimo con el cual Kierkegaard firma *El concepto de la angustia* y por ello en este capítulo se hará referencia a partir del mismo. Como es sabido, el uso de seudónimos en varias de las obras de Kierkegaard tiene un sentido amplio y diversas interpretaciones por los especialistas dentro del conjunto de su obra; por mencionar algunos ejemplos de seudónimos están, Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* o Johannes de Silentio autor de *Temor y Temblor*, en estos se pretende establecer lo que él mismo denominó “comunicación indirecta” con sus lectores, es decir, lograr despertar en el lector el interés por comprenderse a sí mismo en su propia existencia y de tomar conciencia de sus posibilidades existenciales. A propósito del texto de *El concepto de la angustia*, Rafael García en su capítulo dedicado a esta obra “Vigilius Haufniensis: Virgilio de la Interioridad”, señala lo siguiente respecto al uso de seudónimos que hace Kierkegaard: “De acuerdo con la propia concepción que Kierkegaard hace de su obra, las obras seudónimas tiene un carácter estético-reflexivo (en el sentido de que la reflexión es una buena manera de justificarse en la inmediatez de la existencia y en sus categorías inmanentes) y deben ser el inicio mayéutico del movimiento dialéctico de la reflexión del individuo, como lector, hacia su ser como espíritu. Dicho de otra manera, deben ser el indicio de ese viaje interior de cada individuo hacia la realización en acto de sí mismo.” Y más adelante señala que “Vigilius se conceptualiza a sí mismo como psicólogo-poeta en el sentido de ser un guía, un observador, un recreador de las condiciones de la reflexión interior en la cual nos ponemos, frente afrente, con nuestro carácter trascendente como espíritus, como libertad y, por tanto, dejar en claro el lugar en la ciencia y en la existencia del pecado, no como objeto de estudio, sino como la sombra que aparece siempre en la reflexión interior.” Rafael García, “Vigilius Haufniensis: Virgilio de la interioridad”, *Los seudónimos de la comunicación existencial. Søren Kierkegaard*. Luis Guerrero, Rafael García, Catalina Dobre coord. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. México, 2011, p. 77 y 82 respectivamente.

la psicología y la teología, ya que en ésta se despliega un análisis sobre los fundamentos existenciales del hombre como la angustia, pecado, libertad y posibilidad, y por medio de los cuales se trata de explicar la conciencia humana, es decir, comprender la raíz misma de aquellas formas antropológico-existenciales en donde se asientan las bases para la realización del hombre en su relación con el mundo. Cabe aclarar que el área filosófica desde la que Kierkegaard plantea sus reflexiones es la antropológico-existencial, dicha antropología se apoya en la idea de que el hombre está constituido a partir de elementos dialécticos, por ejemplo en esta obra se plantea que el yo de cada individuo advierte sus posibilidades y limitaciones existenciales en la tensión que se presenta entre los elementos dialécticos de cuerpo y alma.

Para Demetrio Gutiérrez Rivero, *El concepto de la angustia y La enfermedad mortal*, son dos obras que han dado origen a lo que se ha denominado pensamiento existencialista en nuestra época, pues se ostenta como una filosofía personalista, concreta y, sobre todo, cristiana. Por lo anterior, es que estos dos textos son el lugar correcto para profundizar en el análisis sobre el tema de la angustia y la desesperación como partes constitutivas de la esencia y la existencia humana.

El concepto de la angustia es por su parte un texto basado en el relato bíblico del Génesis, en el que se pretende dar cuenta del pecado original de Adán y Eva, para de esta manera, dejar en claro que cada persona singular es la responsable última de cada uno de sus propios pecados, lo cual sería independiente de su naturaleza compartida con la especie.

En este sentido, Vigilius Haufniensis argumenta que si se pretende conferir por medio de la persona singular la continuidad de la condición de la pecaminosidad, es necesario también que ésta como tal, ante el pecado, sea quien libre y personalmente tome la decisión de entrar o no entrar en el ámbito del pecado. Ya que así como Adán fue libre de pecar como de no pecar, así sucede también con cada persona, por ello caer en el pecado no es una cuestión de la naturaleza inicial, o por el mero hecho de existir lo que causa el pecado, tampoco solamente por ser libre, pues “Aunque el pecado y la angustia sean nociones universales comunes a

todos los hombres, el concepto de angustia no se hereda ni se aprende, sino que es algo personal y singular.”²⁸

Al respecto Haufniensis señala que

Adán no es esencialmente distinto de la especie, pues en este caso no existiría la especie; ni tampoco es la especie, ya que también en este caso dejaría de existir la especie: él es sí mismo y la especie. Por eso lo que explica a Adán explica a la especie, y viceversa.²⁹

Sin embargo, el pensador danés también refiere la facilidad con que se puede evadir el problema del pecado, ya sea por medio de la singularización numérica del pelagianismo³⁰, que se apoya en la Doctrina de Pelagio, fundador de una herejía en el siglo V con la que negaba que el pecado se hubiese transmitido a su descendencia; o el socinianismo³¹, otra doctrina adoptada por L. Socino y por su sobrino F. Socino, reformadores sieneses del siglo XVI que negaban la existencia de la Trinidad y particularmente la divinidad de Jesucristo; por último, Haufniensis señala que la fantasía es otro elemento que puede, con su frivolidad de la razón que la constituye, hacer que el problema del pecado en la especie se disuelva numéricamente en un singular; es decir, un número más sobre el cual no se reflexiona con seriedad alguna, ante lo cual Haufniensis menciona que “el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie.”³²

Es por ello que la existencia de la pecaminosidad en el hombre no puede ser explicada por medio de determinaciones cuantitativas o a manera de ejemplos o preceptos morales que se transmiten de generación en generación entre los

²⁸ José L. Cañas, *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta, 2003 p. 87

²⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Tr. Demetrio Gutiérrez. Madrid: Alianza, 2007, p. 68 / SV² IV 332

³⁰ *ibid*, p. 67 / SV² IV 331

³¹ *Idem*

³² *ibid*, p. 66 / SV² IV 331

individuos, ya que esto no dice nada para comprender los alcances del pecado; asimismo, otra manera que se podría considerar es que en Adán existía la esencia de la especie en general de toda la humanidad y con ello la del individuo particular, lo cual supondría que un solo individuo es la especie, sin embargo, cada individuo es sí mismo y la especie.

Se podría decir que todo individuo está esencialmente implicado y afectado por las formas establecidas que comparte con los demás individuos de su época y en general con el devenir histórico del hombre en su conjunto, y que dichas formas se revelan en el contexto y las circunstancias propias de su tiempo, pero a su vez éstas son el entramado donde transcurre la historia personal y concreta del individuo, y esta sería la manera en que el hombre concreto podría percatarse de que afecta y participa a su vez en la totalidad de la existencia humana, pues para el pensador danés ningún individuo puede estar o sentirse al margen de la historia que comparte con la raza humana, pero a la vez señala que tampoco la época debería ser o estar indiferente respecto de ningún individuo, pues aclara que “mientras que la historia de la raza no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la misma historia de la raza.”³³

Tal parece que todo individuo surge en el mundo en una determinada época, que se caracteriza por su grado mayor o menor de evolución y progreso, y que se manifiesta en las formas establecidas de la cultura y las instituciones, lo cual es la base o punto de sostén del individuo o, se podría decir, el suelo desde el cual surge y se apoya para enfrentar su propia existencia, aunque su esfuerzo siempre será individual y concreto.

Si bien es cierto que Haufniensis supone la idea del pecado original en un contexto exclusivamente religioso, también es cierto que su propuesta puede revalorarse en términos de un contexto laico o más de tipo social, porque ello permite dar cuenta del tema de la libertad y la angustia de una forma más asequible ante ciertas dinámicas de nuestro tiempo. Por ejemplo, no puede ser indiferente a los

³³ *ibid*, p. 67 – 68 / SV² IV 332

individuos el estado de pobreza de ciertos sectores sociales, y sin embargo lo es. Es decir, el hombre cristiano no sólo es responsable de sí mismo y de sus actos ante Dios, sino que visto socialmente dicho individuo con la responsabilidad de cada una de sus elecciones y actos se trasciende a sí mismo y, a su vez, suma al conjunto de acciones y significados establecidos en su época y es así como se implica en el engranaje de la historia del hombre.

Para el pensador danés el pecado sólo puede ser entendido en tanto sea comprendido como una trascendencia, es decir como una diferencia que separa al hombre pagano del cristiano, y esto sólo puede ocurrir a través del individuo, en donde los conocimientos que se han tenido hasta ese momento se tensan y chocan unos con otros, y la angustia y la contingencia hace su aparición en el individuo; es por ello que el pecado para Haufniensis es una cualidad individual, y no algo que se enseña o hereda por medio de la generalidad.

El individuo posterior a Adán es esencialmente igual de original y único como lo fue éste en el principio, la diferencia que se podría mencionar es que para todos los individuos posteriores el pecado puede significar a su vez un más o un menos para el individuo pero en términos de un saber; dicho saber supondría que es la prohibición la que despierta el deseo, se podría decir que necesariamente Adán necesitó un saber acerca de la libertad en el preciso momento en que experimentaba el deseo de hacer uso de ella, lo cual implicaba un saber previo que le permitía estar ya fuera de la ignorancia, sin embargo Haufniensis puntualiza que no puede ser lo primero un “saber”, sino un “poder”, pues señala tanto para Adán como para cualquier individuo lo siguiente:

“No, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiosa posibilidad de *poder*. Por lo pronto, Adán no tiene ni idea de qué es lo que puede; en otro caso se supondría ciertamente, - cosa que sucede con harta frecuencia- lo que viene después, a saber, la distinción entre el bien y el mal. Sin embargo, en tal estado primitivo sólo existe la posibilidad de poder como una forma superior de ignorancia y como una forma superior de angustia, ya que en cierto sentido más eminente cabe afirmar que en

Adán hay y no hay esa posibilidad y que, en el mismo sentido, él la ama y la huye.”³⁴

Es así como Adán comparte con los demás individuos un estado de inocencia y a la vez de individuo; es decir, que se relaciona con los otros por medio de la determinación del individuo, o dicho cristianamente, de la culpabilidad. Es por ello que la angustia que el pecado trae consigo adquiere e impacta en el individuo de una forma apremiante en su vida y, a la vez, el pecado también está en la existencia del individuo de una manera oscura, como un más o menos dentro de la historia cuantitativa de la especie.³⁵ Por ello es fácil suponer que cualquier individuo posterior a Adán se hace culpable sencillamente en virtud de la angustia que le acecha y advierte en sí mismo a cada momento, ante lo cual dice Haufniensis, “lo cierto es que todo individuo sólo se hace culpable por sí mismo.”³⁶

Para algunos autores como Ángel Garrido el pecado es una intensificación de la angustia que se convierte en desesperación, porque “el pecado no es la elección de algo pecaminoso, sino de un modo de existir.”³⁷ Es por ello que el modo de existencia del pecado es elegir existir de manera contraria a la voluntad de Dios, o dicho en otras palabras, existir olvidando la relación que se tiene con Dios, consigo mismo y con el mundo.

Por otra parte, y en otras palabras, para Paul Ricoeur, la categoría que rige la noción de pecado es la categoría del «ante Dios», aclarando que dicho «ante Dios» no quiere decir ante el radicalmente Otro, como al parecer comenzó a hacerlo el análisis hegeliano cuando refiere el tema de la conciencia desdichada, ya que plantea que el momento inicial no puede ser la separación entre la existencia y su sentido, o una especie de vacuidad y vanidad de una conciencia humana que se

³⁴ *ibid*, p. 91 – 92 / SV² IV 348 - 349

³⁵ *ibid*, p. 106 – 107 / SV² IV 358

³⁶ *ibid*, 107 / SV² IV 358

³⁷ Ángel E. Garrido-Maturano, “El amargo sabor de la eternidad. Dimensiones y praxis de la angustia en el pensamiento de Søren Kierkegaard” *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Luis Guerrero coord. México: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 182.

vacía de la sustancia en beneficio de un absoluto que lo absorbe, ya que para Ricoeur, el momento inicial no es la nada del hombre ante el ser y el todo de Dios.

El momento inicial no es la «conciencia desdichada», sino la «Alianza», el Berit de los judíos. Es en una dimensión previa de encuentro y de diálogo donde puede aparecer algo así como la ausencia y el silencio de Dios, un algo recíproco de la existencia vana y hueca del hombre. Lo que le importa a la conciencia del pecado es, por lo tanto, la constitución previa de ese vínculo de la Alianza; ella es la que convierte el pecado en una lesión a la Alianza.”³⁸

La ausencia o el olvido de dicha relación o alianza es desesperación, porque obedece a que el individuo no quiere o quiere ser sí mismo al margen de la determinación con Dios y/o con los otros, con lo cual Haufniensis pretende enfatizar el paso al estado religioso, entendiendo desde la perspectiva kierkegaardiana la religión y lo religioso como equivalente a “relación”; pues la misma etimología del término religión conlleva sobre todo la idea de “religare”, que se corresponde con “religar” o “atar fuertemente” una relación entre el hombre y Dios como aquello que subyace a toda vida humana o, existencialmente hablando, de religación del hombre con la trascendencia. Con las categorías de relación y las de angustia y libertad Haufniensis lleva la situación al punto de hacer depender la grandeza del individuo a partir de la energía con que éste mismo mantenga su relación con Dios, lo cual en principio no tiene nada que ver con el conocimiento más extendido de que es la desesperación la situación última del hombre, sino con una relación cercana del hombre con lo trascendente y consigo mismo.

Si el sí mismo tiene a Dios por medida, dicho sí mismo advertirá para sí una dimensión infinita de su existencia en tanto y en cuanto se relaciona con Dios, en donde Dios es aquello gracias a lo cual el individuo en todo momento y tiempo él es el sí mismo que es, o en otras palabras, Dios o el otro son aquello que hace posible la relación consigo del individuo. Para Vigilius Haufniensis dicho hombre que se

³⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* Tr. Cristina de Peretti. Madrid: Trotta 2ª. edición, 2011, p. 212 - 213

relaciona con Dios aspiraría a ser cualitativamente como el Poder³⁹ absoluto del que ha recibido su sí mismo y respecto del cual se mide.

Este Poder que lo puso a sí mismo como la relación que él es en tanto espíritu representa ahora su meta. Sin embargo, en el mundo finito él no puede realizar este deseo de ser infinito como Aquel ante el cual es sí mismo. Y es que ciertamente lo eterno que hay en él, -su espíritu libre- sólo puede realizarse en el mundo a través de relaciones finitas, temporales y corruptibles. Al volvésele patente al individuo religioso que él *no puede ser* aquello que su medida es, se angustia.⁴⁰

Por lo anterior, lo pecaminoso no es lo elegido, sino el elegir existir de una cierta manera contraria a la voluntad de Dios, lo cual presupone al individuo como portador responsable de su pecado o de su relación con Dios, por ello afirma Haufniensis que quien salta en determinada cualidad está poniendo al mismo tiempo la cualidad misma de la relación y la posibilidad o libertad, es decir algo de sí mismo como individuo, y a la vez dicha cualidad como posibilidad para la especie; pues cuando elige algo para sí mismo es también posibilidad para todos los demás. Dicho salto cualitativo supone el paso al estado religioso al cual se llega sin duda no sólo por la fe misma, a manera de revelación, sino por la fe comprendida como “pathos” resultante de la aceptación y relación con Dios y con los otros como una experiencia constitutiva, integral e íntima, en la cual se advierte que ha sido puesta por un Poder inefable que trasciende, o un otro concreto ante el cual el individuo se descubre como espíritu, como un sí mismo que se relaciona; esta senda de acceso a la determinación ante Dios o ante el otro implica un incremento en el estado de conciencia de sí.

El individuo en el estado estético se encuentra envuelto en una relación inmediata con todo lo que le rodea, es decir ignora que es un sí mismo; en el ético sabe que es sí mismo y se da cuenta que en él habita algo absoluto que lo hace diferente y no

³⁹ Poder: en la traducción directa del danés al español realizada por Demetrio Gutiérrez Rivero el concepto de “Magt” lo traduce con mayúscula, esto debido a que Kierkegaard se refiere al concepto de Poder como poder fundante. Por ello, en las páginas siguientes se encontrará éste uso del concepto con mayúscula al inicio.

⁴⁰ Ángel Garrido-Maturano *Op.cit.* p. 182

perteneciente al mundo natural, a manera de libertad como autodeterminación, considerándose un sí mismo humano pero teniendo por medida al hombre; y es en el estadio religioso donde este sí mismo advierte una nueva dimensión, y que es dada por su relación con el Poder que lo ha fundamentado, por lo cual esta dimensión es para el pensador danés como una dimensión infinita, pues es donde no sólo el individuo es sí mismo consciente de Dios, sino que también tiene a Dios por medida.

Si Vigilius Haufniensis entiende los estadios fundamentales de la existencia como alternativas que se excluyen, obedece a que la angustia arrebatara al hombre de su modo de ser anterior, de modo que éste alcance otro modo de vida cualitativamente distinto; en este sentido la angustia se considera sobre todo como una condición que es previa al salto cualitativo de la fe, por ejemplo, en el caso que Haufniensis retoma del cristianismo, y con ello, al afirmar que la angustia antecede al pecado del primer ser humano, se quiere aclarar que la angustia es un estado estrechamente vinculado con la inmediatez ya sea de Adán o de cualquier otro hombre, porque en todo caso Adán sería el primer hombre inmediato de la humanidad. Es por lo anterior que el pecado es considerado inherente a la existencia humana así como la angustia que se refleja en el hombre, y por lo cual el pecado no presupone a nadie más que a sí mismo.

Para Haufniensis la angustia se dirige a un modo de existencia propio de los estadios ético y religioso de la vida cristiana, con lo que se podría explicar el sentido existencial que le confiere a toda vida humana, en contrapartida con el vacío existencial del pecado, y con ello posibilita la separación del individuo de la inmediatez por medio de la relación personal con el Poder que lo fundamenta; respecto de lo estético o inmediato en el hombre, cabe aclarar que

la fundamental distinción que Kierkegaard establece en *Post-scriptum* entre lo que llama el «*phatos* estético» y el «*phatos* existencial» de la vida: sólo el segundo sería el auténtico sufrimiento mientras que el primero formaría parte de la «existencia ilusoria».⁴¹

⁴¹ José L. Cañas, *Op. cit.* p. 91

La explicación ante la caída del pecado y la pérdida de la inocencia en este caso debe ser psicológica, según Haufniensis, psicológica porque se da precisamente a través del fenómeno de la angustia, y no como explicación fantástica o imaginaria; por ello el pensador danés pretende afirmar la existencia del pecado como una condición de cada persona singular, pues lo esencial de abordar la existencia del pecado radica en identificarlo con la persona concreta, no con la Humanidad en abstracto.

Es por ello que el hombre concreto ante el desconcierto del despertar a la libertad, antes e independientemente del pecado, supone ya angustia, pues la angustia no es sólo por la posibilidad de pecar, sino por la vivencia, por la experiencia del individuo concreto frente a la libertad; se puede decir que también hay angustia en la manifestación del pecado, es decir, si el pecado apareció desde la angustia también trae consigo la angustia, sin embargo para Haufniensis cada persona individual nace con la misma libertad y por ello con la misma angustia.

A su vez, la angustia está íntimamente ligada al pecado pero a manera de desesperación en el sí mismo, esto ocurre cuando desesperadamente el sí mismo – que es relación y síntesis de finitud e infinitud– con la representación de Dios, no quiere ser el sí mismo que él es o quiere ser el sí mismo pero de manera absoluta que él no es, es cuando el hombre peca. Pero a su vez el hombre no produce el pecado sino hasta que peca, pues para ello tiene que saltar de la angustia de la posibilidad de pecar, a la desesperación del pecado mismo; en otras palabras, la angustia de la posibilidad de pecar es la angustia ante la posibilidad de no querer ser el sí mismo que el yo es, la desesperación del pecado mismo es la imposibilidad de poder ser el sí mismo que el yo no es.⁴²

⁴² Gonzalo Balderas, menciona que la relación entre pecado, angustia y desesperación de sí mismo, obedece a una cuestión paradójica, es decir, superar esa visión negativa del pecado cuando se llega a comprender lo salvadora que es la desesperación, y qué cercana está la gloria, no respecto a sí mismo sino en la fuerza de Dios como puerta de esperanza, la posibilidad de dar siempre un mínimo paso en “desesperación confiada”: “la vida del cristiano es una lucha constante contra la posibilidad de caer en pecado. La salvación no es algo adquirido de manera definitiva, sino algo por lo que hay que trabajar en todos los instantes de nuestra vida. [...] La desesperación es el impulso interno que nos

Es así como Haufniensis plantea que por medio del pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo pero, a su vez, la sexualidad, de manera que ésta tomó entonces para Adán la significación de pecaminosidad, y con ello, “La diferencia entre el bien y el mal surgió en el mismo momento de comer el fruto del árbol prohibido; y junto con esa diferencia apareció también la diversidad sexual en cuanto impulso.”⁴³

Como es sabido, en el relato del Génesis es Eva la que invita a Adán a comer del fruto del árbol prohibido, sin embargo para el pensador danés de eso no se sigue que Eva sea más culpable o que su culpa sea mayor que la de Adán, y señala que menos aún que la angustia sea una imperfección, sino al contrario, el anuncio de la angustia, es el anuncio de la perfección, la esencial desigualdad del hombre y de la mujer consiste en que la angustia se refleja más en Eva que en Adán, lo que para Haufniensis significa que la mujer es más sensible que el hombre⁴⁴, y señala que

Aquí no se trata naturalmente de una situación empírica o de un promedio sino de la diversidad de la síntesis. Porque, al ponerse el espíritu, inevitablemente

capacita para dar la batalla contra el pecado y la muerte en toda nuestra vida.” Gonzalo Balderas, *Kierkegaard y la experiencia paradójica de la fe en el Dios de Jesucristo* México: Universidad Iberoamericana 2011, p. 95 - 96.

⁴³ Søren Kierkegaard, Op. cit. 143 / SV² IV 382

⁴⁴ Según María Binetti, para Kierkegaard “la libertad le pertenece de manera original e incondicionada a toda subjetividad singular, y su valor absoluto no admite discriminación alguna entre los hombres, porque es sólo el espíritu el que juzga el valor de cada individuo.” María José Binetti, El sorprendente debut feminista de Kierkegaard. Una nueva apología sobre la naturaleza superior de la mujer. [texto en línea] Argentina, Biblioteca Soren Kierkegaard <sorenkierkegaard.com.ar> [Consulta: 24 de Marzo 2016]. Esto a propósito de la discusión que supone el que la mujer sea o no más sensible que el hombre, ya que no se puede ser ingenuo respecto a las diferencias biológicas evidentes y que se han arraigado a lo largo de la historia de la humanidad; sin embargo, en términos de género, es decir de roles y creencias compartidas entre ambos sexos, hoy en día se sabe que una mujer o un varón comparten un buen grado de sensibilidad respecto a lo que piensan, sienten, actúan o pueden llegar a ser. Es innegable la importancia de este punto respecto a la angustia y la desesperación, pues en sus orígenes teorías como la psicoanalítica atribuían el fenómeno de la histeria a la mujer debido a causas de orden biológico, constitutivo y propio de la mujer, lo cual no ha cambiado mucho, ya que actualmente, en términos de discursos y prácticas culturales se suele atribuir a la mujer dicha conducta, al grado de que cuando a una persona se le pide que se tranquilice, que detenga su ruido mental se le refieran estas palabras: “Calla la loca de la casa” o “hay que callar la loca de la casa”, haciendo alusión a que cuando alguien se siente descontrolado, obsesionado o desesperado por algún asunto es porque “la loca” de la mente está parlotando mucho. No está de más advertir que es “la loca de la casa” pero no “el loco”, y vale la pena reflexionar en esto, pues tal parece que cualquier estado de descontrol o tensión emocional se suele asociar o atribuir a las mujeres, debido a la creencia de que es más débil, lo cual es sin duda falta de perspectiva y discriminación de género.

será mayor la diversidad mutua si hay «un más» en una de las partes de la síntesis; y, entonces, la angustia también encontrará dentro de la posibilidad de la libertad un mayor campo de acción.⁴⁵

En el momento en que el espíritu se ha puesto a sí mismo en el pecado aparece lo sexual, empero, se debe distinguir entre el pecado y lo sexual, ya que se suele usar la afirmación racionalista y más difundida de que la sensibilidad como tal es la pecaminosidad, esto debido a que lo sexual se reduce, sobre todo, a funciones fisiológicas o manifestaciones psicológicas, dejando de lado el fundamento antropológico en el que se apoya la realización de la síntesis de la conciencia, del yo, del espíritu, en donde una de las partes es más fuerte que la otra, lo que se puede explicar cuando ordinariamente se dice que la mujer es más sensible que el varón, y que éste se apoya más en lo racional que la mujer. Es así como Vigilius Haufniensis, más allá de tratar de explicar no sólo el origen de tales diferencias, lo que pretende es mostrar que la angustia no es una imperfección y que la sensibilidad es el camino para esclarecer el surgimiento del espíritu en el hombre.

La mujer siente más angustia que el varón. Esto no se debe a que ella tenga menos fuerzas físicas, etc., ya que aquí no se trata en absoluto de semejante angustia. Esto de suyo, se debe a que la mujer es más sensible, al mismo tiempo que está tan esencialmente determinada por la espiritualidad como pueda estarlo el hombre. Para mí, situado en esta perspectiva, es por completo indiferente todo lo que los hombres digan a propósito de que la mujer sea el sexo débil; en este sentido, como es obvio, no habría mayor dificultad en que ella experimentase menos angustia que el varón. Pero aquí siempre tratamos de la angustia en la dirección de la libertad.⁴⁶

Es por medio del pudor que el espíritu tiene su primera determinación que se manifiesta en el hecho de la diferencia sexual, es decir cuando el hombre advierte esas diferencias se puede decir que es cuando surge el yo, pero es la presencia de lo sexual sin su impulso, sin una relación con el placer sensible, el que siente pudor se avergüenza de exhibir su propio cuerpo ante el otro pero sin saber qué le

⁴⁵ *ibid*, p. 123 / SV² IV 369

⁴⁶ *ibid*, p. 126 – 127 / SV² IV 371

avergüenza, es decir algo que en realidad ignora, y se puede decir que es el primer momento en que se vislumbra el espíritu, pero a su vez éste aún no está a la altura de tal síntesis, es angustia de la pudorositad, es ignorancia y ambigüedad para el naciente espíritu que se siente extraño, que se angustia ante la presencia de la diferencia que surge con lo sexual, a manera de un naciente saber de esta diferencia pero que aún no significa una relación dicha diferencia. Al suprimirse esta ignorancia por medio del des-cubrimiento del propio espíritu es entonces cuando de la diferencia surgida de lo sexual se distingue el impulso humano del mero instinto animal.

La angustia del pudor consistía en que el espíritu se sentía extraño, pero ahora el espíritu ya ha vencido totalmente y mira lo sexual como algo extraño y cómico. El pudor, como es obvio no podía tener esta libertad de espíritu. Lo sexual es la expresión de esa enorme contradicción que radica en el hecho de que el espíritu inmortal esté determinado como *genus*. Esta contradicción se manifiesta como un pudor profundo que oculta ese hecho y no se atreve a comprenderlo. En lo erótico se llega a comprender esta contradicción gracias a la belleza; pues la belleza es cabalmente la unidad de lo psíquico y lo corporal.”⁴⁷

En otras palabras, el espíritu es síntesis de cuerpo y alma, y a la vez expresión de la belleza en lo sexual; y cuando se presenta un predominio de la sensibilidad sobre la razón se pueden dar formas más puras de pudor y, a la vez, la racionalidad ante el impulso abre nuevos caminos tanto en términos de normatividad de lo sexual como a la vivacidad lasciva del seductor. Pretender conocer lo bello no responde a una indiferencia temerosa o irracional sobre el ámbito sexual, ni se pretende alentar libertinamente el placer, tampoco la negación de la sensibilidad por medio del razonamiento; con esto se quiere decir que dicha belleza que logra el equilibrio es meramente ideal en su forma pura, pues el hombre irremediamente al entrar en la historia trajo el pecado al mundo quedando unida a éste la sexualidad. A pesar de que Haufniensis considera que solamente bajo las categorías religiosas se pueden aproximar la sexualidad y la belleza a su máxima expresión, considera que la bendición nupcial no es garantía de pertenecer a este estadio.

⁴⁷ *ibid*, p. 131 – 132 / SV² IV 374

En este sentido Haufniensis señala que

La sensibilidad se hace pecaminosidad una vez que el pecado vino al mundo y cada vez que el pecado viene al mundo, pero lo que aquella llega a ser no lo fue de antemano [...] En la progresión cuantitativa de la especie -es decir, de una manera que no toca a la esencia misma- la sensibilidad es pecaminosidad; en cambio, no lo es en relación al individuo, sino hasta el momento en que éste, pecando personalmente, vuelve a hacer de la sensibilidad pecaminosidad.”⁴⁸

Por ello, el pensador danés aclara que la sensibilidad no es pecaminosidad, y tampoco lo es en el estado de inocencia y, sin embargo, en ese estado hay sensibilidad, ya que se puede comprender que Adán sin duda tuvo necesidad de la comida y de la bebida; a pesar de que se podría suponer que en la inocencia está ya puesta la diferencia sexual, ésta no existe en cuanto tal, pues sólo en el instante que se comete el pecado queda también puesta la diferencia sexual en cuanto impulso. “La sensibilidad no es pecaminosidad; pero siempre que se pone el pecado, tanto al principio como en lo sucesivo, éste nunca deja de convertir la sensibilidad en pecaminosidad.”⁴⁹ Y a su vez aclara, “Nosotros no decimos que la sensibilidad sea pecaminosidad, sino que es el pecado el que la convierte en tal cosa.”⁵⁰

El espíritu al tener que asumir la sensibilidad como propia se angustia, precisamente porque la sensibilidad siempre va a estar definida como un más, pues el máximo de dicha sensibilidad reside aquí en esa cosa terrible de que la angustia ante el pecado engendre el pecado, es por ello que todo individuo procreado, posterior a Adán, es más sensible que el originario Adán, y dicho “mas” es cabalmente el plus común de la generación del cual hay que dar cuenta en todos los individuos posteriores al compararlos con Adán. Es por ello que existe una correspondencia entre la sensibilidad y la angustia, pues tan pronto como aparece el indicio de la relación entre Adán y Eva, queda también manifiesta la relación de estos y todos sus descendientes, en el sentido de que “la angustia va aumentando a

⁴⁸ *ibid*, p. 115 / SV² IV 364

⁴⁹ *ibid*, p. 143 / SV² IV 382

⁵⁰ *ibid*, p. 139 / SV² IV 379

medida que la sensualidad aumenta con la generación. Por lo tanto, la consecuencia de la relación generacional significa «un más» del que no se puede eximir ningún individuo.”⁵¹

Para comprender cabalmente la síntesis originaria que pone el espíritu del hombre, se debe tener en cuenta que dicha síntesis sólo encuentra su lugar más específico entre la sensibilidad, la razón y la fe, ya que el hombre sólo es hombre en el rejuego de dichos elementos. En el estado de inocencia -que se supone en Adán- la angustia aparece sólo como resultado del espíritu de manera inmediata, pero que lo inquieta y acecha, con un cierto poder contrario que constantemente perturba la relación entre el alma y el cuerpo pero, a la vez, es un poder amigo que quiere constituir justamente la relación; y por otra parte el estado inmediatamente anterior al pecado –de Adán– consistió en la conciencia de la indeterminación y la libertad, de la posibilidad para fundamentarse en Dios o en el propio yo, y la elección fue un rechazo a Dios y una afirmación del yo por medio de la sensibilidad.

Para Haufniensis, sólo con la sexualidad está puesta la síntesis del yo, pero en cuanto contradicción y, por lo cual, la contradicción es historia y tarea que surge y exige en cada momento e individuo una nueva y constante investigación de sí mismo; por medio de lo anterior es que el pensador danés plantea que en el hombre, como consecuencia del pecado que pone su constitución contradictoria, se realiza un combate y una tensión ante las exigencias de cada instante, ya que por un lado bien puede elegir el goce estético, la normatividad de la razón con la cual desearía ordenar su propia existencia, o bien la relación del espíritu con Dios por medio de la fe, la que a su vez se presentará como escándalo para la razón y locura para la sensibilidad. Tal contradicción constitutiva en el hombre es una constante posición de combate en todos los instantes de su vida.

Por ejemplo, dicha contradicción originaria se presenta en el cuerpo de cada hombre y realiza al mismo tiempo dos funciones que se comportan para el espíritu de manera dialéctica:

⁵¹ *ibid*, p. 123 – 124 / SV² IV 369

En primer lugar, el cuerpo representa para el espíritu finitud, por medio de lo cual el hombre se somete a lo concreto en un espacio determinado, lo pone en el tiempo, lo hace descender a lo fáctico, en el terreno del cambio y lo contingente. En resumen, de este primer modo el cuerpo es límite para el hombre. Sin embargo, el cuerpo tiene una segunda función por medio de la cual el espíritu puede descansar en él, a través del carácter inmediato de la sensibilidad; en esta forma la sensibilidad no es presentada como límite sino como posesión de algo deseado por el yo. El goce sensible es una alternativa siempre presente, con la peculiaridad de ser la realidad más próxima, para que el yo busque su afirmación existencial.⁵²

En este sentido la libertad que se relaciona con lo sensible en tanto deseo, poder o voluntad, no puede ser reducida a simples propiedades calculables o manipuladas según sistemas o modelos establecidos, de ahí que ésta llegue a experimentarse en una angustia mayor.

Es así como se presenta el éxtasis del alma, del pensamiento, tratando de superar lo sensorial, albergando así la primera puesta en juego de la angustia, no sólo porque funda y abre un espacio mayor, sino porque posibilita la formación de conceptos, por medio de los cuales pretende alcanzar una satisfactoria atribución de sentido a lo objetivo lo que a su vez juega un doble papel, ya que por un lado abre la posibilidad del sí mismo como algo susceptible de esclarecer, y por otro lo oculta, extendiendo así la falta de sentido y de incomprendibilidad al mismo tiempo.

Por ello el alma se circunscribe al ámbito del hombre que no se resuelve en lo sensible, pues es también aquello a través de lo cual se trasciende el ámbito de la sola corporeidad, de lo concreto, e instala el terreno de la razón pero como posibilidad. La posibilidad entendida en el terreno de la razón juega un doble papel, ya que por medio de la posibilidad el alma puede representarse de maneras infinitas sin que el tiempo sea obstáculo para esto, es decir puede crear racionalmente las reglas a las que debe sujetar su existencia, universalizando lo concreto, o idear esquemas y modelos que le permitan dar cuenta de la realidad y disminuir así la

⁵² Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*. México: Coed. Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Universidad Panamericana. Publicaciones Cruz, 1ª edición, 1993, p. 86

incertidumbre y asegurar la propia existencia. Empero, la posibilidad tiene un carácter abierto que pretende abarcar y expresar lo universal y abstracto de la existencia, por lo cual se convierte para la conciencia del yo en angustia, pues se da cuenta que para ello no hay límites, ya que de cierta manera no hay nada que no se pueda pensar, y la condición para que todo sea posible es que nada sea real, pero a su vez, para que pueda determinarse lo real se requiere que la posibilidad tenga límite. Por lo tanto, el espíritu divaga entre posibilidades, de una a otra, construyendo y destruyendo significaciones y mundos en los márgenes de su razón, lo que alimenta la angustia del alma, angustia ante el todo indeterminado, esto es la nada.

2. La angustia, la nada y la libertad

Haufniensis en *El concepto de la angustia* aborda el tema de la angustia objetiva y la angustia subjetiva, y para ello, resalta que la angustia no puede volver a ser lo que en el origen representó para Adán, puesto que por él entró la pecaminosidad al mundo, y por lo cual trata de distinguir entre estas dos. La angustia objetiva sería aquella que está en la especie, en el hombre en general, y la angustia subjetiva aquella que sólo puede ser angustia del individuo, de las cuales la primera representa un menos, ya que fue por medio de Adán que entró la pecaminosidad en la generación, pero la segunda representa un más. La primera si se considera como un hecho objetivo por medio del cual se pone la historia del pecado en el hombre tendría un valor sólo cuantitativo, de ahí que sea un menos, mientras que la segunda para el pensador danés es considerada como una experiencia individual intransferible, que si bien es cierto comparte su origen con la especie, la angustia subjetiva, sólo puede ser vivida por el individuo, de ahí que su carácter represente un más.

En este sentido, la realidad del pecado es puesta sólo en la medida en que por medio de cada individuo posterior a Adán ésta entra al mundo, ya que si el pecado fuese un evento histórico sólo sería posible tratarlo en los individuos pero como un

dogma dejando de fuera la posibilidad de la experiencia individual del pecado y así mismo de la angustia. Es claro que con ello se intenta sugerir una negación del punto de vista racionalista respecto de la pecaminosidad, que pretende plantear que la sensibilidad es pecaminosidad, pues para Haufniensis, la sensibilidad se hace pecaminosidad una vez que el pecado viene al mundo, es decir con Adán y en general para la especie, pero también cada vez que el pecado viene al mundo por medio de los otros individuos posteriores a Adán.

En otras palabras, la angustia objetiva será entonces aquella que acompaña la pecaminosidad de la especie, es decir, el pecado original; y, por otro lado, la angustia subjetiva será la que acompaña al pecado personal, que es la culpa que siente el individuo al estar o no en relación delante de Dios. Al respecto Haufniensis señala que “por angustia objetiva entendemos el reflejo de esa pecaminosidad en todo el ámbito del mundo.”⁵³ Mientras que, por otra parte, la angustia subjetiva, “entendida en el sentido más estricto, es la angustia instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado.”⁵⁴

Por ello el sentido de esta angustia objetiva sólo puede ser tratada por medio de la angustia peculiar de la inocencia, es decir aquella en donde se da la reflexión de la libertad en sí misma pero sin salirse de su posibilidad, en donde aún no entra el pecado, y sin embargo el pecado mismo ya ésta acompañado de la angustia y, a su vez, ésta cobra sólo su auténtico significado en la medida en que se discrimina de la angustia subjetiva, que es cuando entra el pecado por medio de la elección de Adán, o posteriormente por la elección del individuo concreto. Siendo así, la angustia es tan sólo un límite entre la inocencia y el pecado, y para cruzar ese límite es necesario el salto cualitativo. Empero, no se peca una vez y ya, sino que la angustia reaparece como posibilidad de seguir pecando, es decir negando a Dios como aquello que fundamenta al hombre, por lo cual, la angustia religiosa planteada por el pensador danés bien puede significar dos cosas; por un lado, como angustia subjetiva en medio de la cual pone el individuo el pecado por medio del salto cualitativo, y la angustia objetiva, que ha sobrevenido y sobreviene con el pecado y que, por ende,

⁵³ Soren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 112 / SV² IV 361

⁵⁴ *ibid.* p. 111 / SV² IV 361

entra determinada cuantitativamente en el mundo, cuantas veces pone el individuo un pecado.

En otras palabras, situado el hombre en un mundo tal, entre la angustia objetiva y la subjetiva, apropiarse de la pecaminosidad no significa en modo alguno una invitación a la instalación en el pecado, antes bien, todo lo contrario, “significa tomarse en serio (como miembro de la especie humana –angustia objetiva- y como individuo –angustia subjetiva-) dicho pecado para entregarse al Bien, al Amor Sumo, a Dios.”⁵⁵

Lo anterior permite entender lo que Von Balthasar describe diciendo que en el tránsito desde una vida en Dios y con Dios a la vida en el pecado, supone, una determinación intermedia,

la angustia que está latente en la base de la inocencia y la inconsciencia, en cuanto que el espíritu adormilado presente en su hondura su infinitud y posibilidad, que se han despertado en él por las fronteras de la prohibición.⁵⁶

Adán en el estado de inocencia ignora su sí mismo, se puede decir que su espíritu está soñando, pero justamente esa ignorancia es la angustia, pues soñando el espíritu proyecta su realidad pero aún sin establecer una relación consigo mismo, ni tampoco ha despertado a la posibilidad de elegirse a sí mismo, por lo cual encuentra que ignora su propia realidad, pues su realidad en ese momento es una realidad vacía, es nada, en tanto aún no se ha puesto a sí mismo como espíritu. La inocencia se angustia ante esta nada que tiene constantemente ante sí, que aparece delante de él, pero que ignora. Esta sería una forma de explicar la angustia ontológica, o angustia adánica y que experimenta todo hombre posterior a éste cuando advierte que su realidad, que es la libertad, es una nada suspendida ante él en tanto y en cuanto él no la tome y se relacione con ésta, es decir que se relacione con su propia libertad como individuo.

⁵⁵ Carlos Díaz, “La angustia de Kierkegaard y la nuestra” *THÉMATA* Núm. 15, 1995, págs. 123 - 146

⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, *El cristiano y la angustia* Tr. José María Valverde Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960, p. 125.

Esta libertad que experimenta el individuo representa esta angustia existencial que precede al pecado y, como se ha dicho más arriba, se presenta ya en la inocencia anterior como un tránsito o salto al pecado, pues la inocencia es ignorancia del ser del hombre que aún no se ha determinado como espíritu, y a su vez ignorancia del bien y del mal, que es ignorancia de su propia libertad; por eso la angustia es la posibilidad de la libertad.

En el mito adánico basta con que la prohibición de comer del árbol del bien y del mal se oiga para que la angustia tenga su primer hombre atormentado, y esa nada que inconscientemente flotaba frente a Adán se interiorice en él. Adán en lugar de angustiarse de la nada de la ignorancia, ahora se angustia pero de un saber, pero dicho saber no puede ser el del bien y el del mal porque aún no ha comido del árbol. El saber que ha adquirido Adán y que ahora le angustia es el saber de la libertad, pero ya no de una libertad como flotante y vacía, sino de la libertad en tanto él mismo, en donde él mismo se determina en el uso de su libertad.⁵⁷ Ése es el saber que angustia, el saber de la propia libertad pero ya no como algo que está ahí afuera de sí mismo, sino como algo que le pertenece al individuo concreto, y

esa determinación de la libertad es la elección de sí mismo y la elección de sí mismo es la elección ética por excelencia, la angustia que experimenta Adán cuando abandona el estado de inocencia es la angustia ética. Precisamente la prohibición es la que, en el mito adánico, transforma la angustia ontológica en ética.⁵⁸

Ahora bien, esta nueva nada ya no es la nada de la inocencia, sino la posibilidad angustiosa de poder, y en el caso del mito adánico, concretamente de comer o no

⁵⁷ Vale señalar que la comprensión kierkegaardiana de la nada no podría implicar las determinaciones de la nada como muerte o como idea abstracta, y puede quedar más claro con la siguiente cita: “¿De qué *nada* se trata en el pensamiento kierkegaardiano? No es la muerte. No es la *nada en general*, pues tal cosa no existe, y sería inaceptable sobre todo para un pensador existencial. No es la nada como idea abstracta, porque una libertad no tendría por qué dejarse angustiar por lo abstracto. ¿En qué consiste, por tanto? En la posibilidad de no acertar en el uso de mi libertad, es decir, en la posibilidad de que el poder de posibilidades no *actúe* de modo adecuado.” Rafael Alvira, “Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca de *El concepto de la angustia* de S. A. Kierkegaard.” *THÉMATA*, 1995 Núm.15. págs. 31 - 42.

⁵⁸ Ángel Garrido-Maturano, *Op. cit.* p. 178

comer del árbol; en otras palabras, de poder ser sí mismo ya sea de un modo o de otro, o aceptar o no el mandato y a Dios. La posibilidad de poder en Adán, encarnada en su interior, es expresión de una forma superior de ignorancia, pero más concretamente de angustia, que sería angustia ética. Es decir, esa angustia originaria u ontológica que se da en el principio del ser como nada, como mera posibilidad en tanto que posibilidad vacía, sobreviene inevitablemente en angustia ética de cara a la posibilidad de que el individuo pueda elegirse a sí mismo de un modo u otro, realizándose en esa posibilidad de poder que es. La libertad ética en este sentido no es discernimiento de lo bueno o lo malo respecto de algo exterior sino como posibilidad de elegirse a sí mismo en las posibilidades que el individuo experimenta, lo cual es autoconciencia.

La autoconciencia despierta al hombre de su inicial estado de ignorancia y sueño en donde las categorías que lo constituyen aún no se relacionan, permaneciendo en un estado de aletargamiento, en el que la sensibilidad y lo anímico coexisten en la forma de inocencia. Mediante la reflexión, el cuerpo y el alma son colocados por el espíritu uno frente al otro, comprendiendo entonces su propio significado, sus determinaciones y posibilidades, y su mutua oposición, comenzando así el proceso de libre reconstrucción o constitución de sí mismo.⁵⁹

Por lo anterior, para el pensador danés la aparición de la angustia es la clave del problema, ya que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, y dicha síntesis sólo puede darse en la medida en que los extremos de alma y cuerpo se relacionan o se unan mutuamente en un tercero, ese tercero es el espíritu. Como se ha dicho en el estado de inocencia el hombre no puede ser, o no puede decirse que sólo sea la parte instintiva o animal, porque si el hombre en algún momento del proceso de constitución de su sí mismo sólo fuera un animal nunca llegaría a ser hombre, de ahí que el espíritu siempre esté presente desde un principio en la síntesis del hombre pero de una manera inmediata, como algo inconsciente, como posibilidad, pero que no es tomada por el individuo; por ello es que el hombre siente la presencia que lo perturba como un poder hostil, pues es éste el que constantemente perturba y tensa

⁵⁹ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 87 - 88

la relación entre los extremos de alma y cuerpo. Dicha relación subsiste y se conserva en la medida en que el espíritu se la confiere ya que, a la vez que el espíritu genera la contradicción entre los opuestos es un poder amigo que le recuerda al individuo que quiere constituir la relación y que su existencia concreta se apoya en una relación tanto de sí mismo, con otros, con el mundo y con Dios.

El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Sin embargo, esto no hay que entenderlo –como lo suele entender la mayoría de la gente– en el sentido de una angustia por algo exterior, por algo que está fuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de su angustia.⁶⁰

Por eso la angustia se puede relacionar etimológicamente con el concepto de agonía, que como es sabido en los griegos significaba lucha o tensión entre dos contrarios, porque es la palabra que se usaba para expresar cualquier tipo de encuentro o combate en la arena, o para las pruebas cuerpo a cuerpo de los juegos de Olimpia; también angustia se suele tomar como angostura u opresión en el pecho, que advierte a la persona por medio de la incomodidad que esto le representa, tomar consciencia de su cuerpo por medio de la sensación, y a la vez de su sí mismo o espíritu.⁶¹ La angustia en términos psicológicos ocurre en medio de una gran

⁶⁰ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* 269 – 270 / SV² IV 462

⁶¹ La experiencia de la angustia o el sufrimiento puede esclarecerse un poco más con las siguientes ideas: “solamente quien siente una opresión en el pecho o un ahogo sabe con exactitud cómo es esa presión que le impide respirar y la angustia que le invade. Solamente él puede saberlo y los demás, incluidos los médicos e incluso otros sujetos que hayan experimentado lo mismo, no pueden saber nada. El que padece esa opresión lo sabe porque lo siente, y no hay lenguaje objetivo que le permita describir ese dolor tal y como es. Le duele a él. El sufrimiento funciona como un foco de luz: apunta directamente al yo, lo deslumbra, lo quema y lo perturba y, poco a poco, lo va encerrando en el haz de luz hasta que no puede salir de su circunferencia ni desasirse del dolor, porque la luz misma le ha abierto los ojos a la realidad de una cárcel de la que no puede salir: él mismo. Es en este momento cuando sobra el cuerpo, cuando éste deviene extraño, cuando el yo está preso por una piel que puede ver desde fuera pero que le comprime desde dentro. Angustia. Ésta no surge, como dijera Kierkegaard, ante la aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad, sino ante la imposibilidad de la misma. El yo, encerrado en la angostura de su mismidad, ve cómo las paredes van estrechándose hasta que, ante la falta de esperanza, sólo queda el abandono y la total inmovilidad. No hay control alguno sobre la situación.” Ana Carrasco, *Infierno horizontal o sobre la destrucción del yo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013. p. 65.

sensación de impotencia, porque en términos de culpabilidad, como se ha expresado anteriormente en relación al pecado, es una culpabilidad ambigua.

El que se den hombres que no sientan en absoluto ninguna angustia es un hecho que hay que interpretar partiendo de la idea de que tampoco Adán habría experimentado ninguna angustia si hubiera sido meramente un animal.⁶²

Es entonces la angustia una de las vías por excelencia con las cuales el hombre advierte tanto su propia constitución como espíritu, así como su estado relacional con todos los demás ámbitos de su existencia sea corporal, psíquica o espiritual.

Si el hombre no fuera una síntesis en su constitución existencial no se angustiaría, porque si fuera un ente determinado y finito naturalmente no contaría con la posibilidad de relacionarse libremente ni consigo mismo ni con otros y, a la vez no tendría sentido para él querer algo, no podría desear nada. Sólo se limitaría a ser lo que le ha sido dado, no tendría libertad o angustia, por eso se suele decir que un árbol o un animal no sienten angustia, porque no se pueden elegir en algo diferente a sus determinaciones. Pero, por otra parte, si el hombre fuera infinito no podría desear ser “otra cosa”, no tendría ese dilema, pues siendo infinito podría ser infinitamente todo lo que quisiera con sólo quererlo. Al ser síntesis puede no querer ser el sí mismo que es y por ello se desespera, y por lo cual puede no relacionarse con Dios que cristianamente entendido es quien lo puso como tal síntesis; o visto desde la relación con lo otro, que sería relación ética con Otro, ocurre de igual manera, ya que le resultaría imposible a cualquier individuo concreto constituirse como sí mismo al margen de su contexto, las significaciones compartidas y de las interacciones cotidianas que establece en su relación con otros, es decir, por medio del Otro es que advierte y construye su propia constitución existencial.

¿Cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede aferrarse a sí

⁶² *ibid*, p. 105 / SV² IV 357

mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo; el hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye. Aquí nos encontramos con la inocencia en su misma cúspide. Es ignorancia, pero no una brutalidad animalesca, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su ignorancia gira en torno a la nada.⁶³

Es por ello que un ser que se haya determinado como espíritu se experimenta a sí mismo como posibilidad de relacionarse con lo otro y consigo mismo en la relación con lo otro, por ello es que se puede decir que los animales no pueden construir interacciones más complejas, porque se realizan en una esencia dada, es decir, no tienen la experiencia de la libertad. Es el hombre, ser espiritual, el que experimenta la realidad de la libertad como hecho innegable e intransferible de su constitución, porque él puede elegir a cada instante quién es. Comprendida la angustia, en su dimensión más profunda, no es angustia de elegir una posibilidad determinada u otra, antes bien es angustia como pura posibilidad de poder. La angustia de la posibilidad es posibilidad de poder, y no en tanto posibilidad elegida, porque no es ningún algo, sino existencialmente hablando es una nada, aquello por lo que se angustia alguien es en el fondo nada. Porque Haufniensis pretende describir las circunstancias en las cuales se da y viene el pecado al mundo, pero no trata de determinar su razón de ser.

Es por medio de la dimensión del espíritu donde se capta mejor la universalidad del concepto de la angustia, y que afecta a toda la humanidad, se sea creyente o no, porque en la medida en que cada hombre se angustia ante la posibilidad de hacer algún mal, de cierta manera se religa a un bien originario que está inscripto en él por ese Otro, ya sea Dios u otro, ya sea por las leyes religiosas o institucionales, que lo puso como espíritu, ¿qué no es acaso angustia por realizar su libertad ante el absoluto e infinito lo que lo constituye como hombre y su propia posibilidad finita, que está sujeta al devenir del tiempo y a la inevitable corrupción? Pero si esta especial angustia, derivada de la dialéctica entre finitud e infinitud que constituye al hombre se acepta y se vive como angustia personal y no con indiferente aceptación, dicha

⁶³ *ibid*, p. 90 – 91 / SV² IV 348

angustia religa al hombre con un anhelo infinito, es decir se religa con lo absoluto que lo trasciende, ya sea Dios o la humanidad misma, es por ello que en este sentido esa angustia merece llamarse religiosa.⁶⁴ Y como señala Haufniensis

sólo hay una prueba de la espiritualidad, y esta prueba es la del espíritu mismo en cada uno de nosotros. El que quiera otras pruebas quizá logre hacer un acopio enorme de ella, pero le servirán de poco, pues ya está catalogado como falto de espíritu.⁶⁵

Por ello, Haufniensis dice que en nuestra época es común la falta de espíritu en los hombres, porque en la falta de espíritu no hay ninguna angustia, y a la vez al quedar excluida la angustia también queda excluido el espíritu; pero a pesar de que la angustia es excluida siempre está al acecho,

Hay la posibilidad de que un deudor cualquiera logre sustraerse felizmente de un acreedor y mantenerlo alejado con muy buenas palabras, pero existe un acreedor que jamás se quedó corto, y este acreedor es el espíritu. Por eso, considerando las cosas desde el punto de vista del espíritu, la angustia también se halla presente en la falta de espíritu aunque oculta y enmascarada.⁶⁶

⁶⁴ Vale la pena considerar también dicho concepto de universalidad de la angustia a partir de una lectura comparativa en torno a la idea de ciudadano, en la cual se retoma el pensamiento kierkegaardiano para dicho asunto, pues en ésta se puede advertir la importancia de la individuación de cara a la vida social de los sujetos: “Lo individual y la realización de sí, lo singular, sólo alcanza su pleno despliegue cuando se presenta como la culminación del desarrollo de lo universal y de lo particular. Es lo universal particularizado. El ciudadano es en esta perspectiva un universal que deviene singular particularizándose. El universal deviene concreto en este proceso, deja de ser un universal abstracto y se realiza como un singular concreto. El individuo deja de ser ente abstracto y pasa a ser un singular como universal realizado. Este universal realizado es el ciudadano: la individualidad plena no se alcanza sino cuando el individuo deviene ciudadano/a. La singularización de lo universal particularizado se presenta como ideología de la “realización de sí”, como conjunto de representaciones ligadas a la idea de un desarrollo pleno, a la pretensión de alcanzar la plenitud de la individualidad.” Luis A. Cruz, *El silogismo de la ciudadanía: individuo, sociedad civil y estado*. Santiago de Chile: D - Universidad de Chile, 2006, p. 86

⁶⁵ *ibid*, p. 174 / SV² IV 402

⁶⁶ *ibid*, p. 175 / SV² IV 403

Para Haufniensis el hombre sin espiritualidad mantiene a su vez una relación con el espíritu, pero eso le parece lo más espantoso del asunto, ya que esa relación en sí misma no es nada, pues la ausencia de espiritualidad, puede, a su vez, tener todo el contenido de la espiritualidad, pero señala, no como espiritualidad sino como discurso que no se encarna, como broma, como frases hechas, clichés o apariencias, y advierte que eso puede parecer verdad pero como “comadreo” o “rumor”, y que a dicho tema no se suele dar importancia ni poner atención pues aquellos que tendrían que dar un balance o una posible explicación de ello no están bien seguros de todo lo concerniente al tema del espíritu⁶⁷; es por ello que Haufniensis considera que no hay explicación suficiente cuando se habla del tema del espíritu, porque la prueba de la existencia del espíritu reside en cada uno de nosotros como algo personal.

Como se ha dicho antes la posibilidad de la libertad se anuncia en la angustia, pero en el hombre sin espiritualidad no hay ninguna angustia, se podría decir que es falta de espiritualidad aquel ánimo que se asocia con los que se dicen demasiado satisfechos o felices, porque se confunde la felicidad con un estado permanente en la manera de ser o estar en la vida, cuando dicha felicidad sólo es un estado transitorio el cual se presenta por algún suceso relevante, o bien en aquellos casos en que la excesiva racionalización ante los acontecimientos cotidianos parecen ser controlados en todo momento y, ante eso, no se puede pensar en que alguien podría angustiarse. Por eso para Haufniensis el pagano está en camino hacia la espiritualidad, mientras que el hombre sin espiritualidad es, por decirlo así, alguien que ya viene de vuelta, alguien que se considera lo ha comprendido todo, alguien que se considera conocedor y poseedor de su propia espiritualidad, cuando en realidad, para el pensador danés, lo que hace es alejarse constantemente de su espíritu; en otras palabras, cuando una persona asegura que ha entendido todo lo concerniente al tema del espíritu, de Dios, o de la fe, es cuando, paradójicamente, más alejada se encuentra de su propio espíritu, de Dios, o del momento de fe.

⁶⁷ *ibid*, p. 130 / SV² IV 374

Este último ejemplo también sugiere otra forma de aclararse, pues lo mismo ocurre cuando una persona le dice a otra: “te conozco muy bien”, y con ello sólo pretende dar cuenta de que prefiere la supuesta “certeza de conocer profundamente” a alguien, pero es justo en ese momento cuando más alejada se encuentra del otro. Es decir, la falta de espíritu tiene que ver con las formas mecánicas con que se fija o se somete aquello que es un constante cambio, parece más una manera de evitar extraviarse en la infinitud de posibilidades ante un encuentro, y afirmarse a sí mismo y al mundo en una seguridad satisfecha, lo que consiste en pretender que se ha entendido todo acerca del espíritu, de sí mismo o de su propio yo y, a su vez, dar por terminada cualquier tarea que suponga el conocimiento de sí mismo.

Para los faltos de espíritu no hay ninguna autoridad, pues saben muy bien que para el espíritu no la hay; pero como ellos, desgraciadamente, no tienen ninguna espiritualidad, helos ahí convertidos en unos perfectos idólatras, y esto a pesar de todo su saber. Con la misma veneración adoran a un tonto de capirote que a un héroe, pero, sobre todo, su auténtico fetiche será siempre el charlatán.⁶⁸

Tampoco se debe confundir la presencia de espíritu en el hombre con una gran erudición sobre el tema, por grados académicos o por estar en un cargo que le confiera tal investidura

El hombre sin espiritualidad puede decir absolutamente lo mismo que haya dicho el espíritu más rico, con la sola diferencia de que el primero no lo dice en virtud del espíritu. El hombre sin espiritualidad se ha convertido en una máquina parlante. Por eso no tiene nada de extraño que pueda aprender de memoria una retahíla de textos filosóficos tan bien como una confesión de fe o un recital político.⁶⁹

Desde la perspectiva de un sistema lógico que apunta a dar sentido y orden a los acontecimientos de la existencia concreta parece ser muy fácil pasar del pensamiento a la realidad, porque sería como suponer que aquello que se piensa,

⁶⁸ *ibid*, p. 175 / SV² IV 402

⁶⁹ *ibid*, p. 173 / SV² IV 402

sucede y se realiza en la realidad de la manera en que se tiene pensado que ocurrirá, por eso es que ningún sistema o método es capaz de ofrecer tal garantía de realización a pesar de cualquier esfuerzo que se haga. Por ello, es que la posibilidad de la libertad consiste en que se puede, y no como en un sistema lógico donde se pasa con demasiada facilidad de la posibilidad a la realidad. En el primer caso la posibilidad es un poder que tiene que ver con la pasión y voluntad del individuo concreto, mientras que en el segundo caso la posibilidad es racional, y por ello puede ser infinita, crear y destruir significados, creencias y valores, pero nunca involucrando o constituyendo la existencia concreta del individuo.

Porque en la misma realidad la existencia ya no es tan fácil, y es necesario contar con otras categorías que puedan dar cuenta del asunto, para el pensador danés esta categoría intermedia es la angustia, la cual está lejos de explicar el salto cualitativo tanto como de justificarlo éticamente, es decir, la angustia no tiene un territorio firme donde se pueda esclarecer, porque si se pretende hacer eso, implicaría que la angustia es algo que el hombre es, pero tampoco lo es de la libertad, por ello

la angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, más por sí misma. No habría ninguna angustia si el pecado hubiese venido al mundo por necesidad –lo que es una contradicción-. Ni tampoco la habría si el pecado hubiera entrado al mundo mediante el acto de un *liberum arbitrium* abstracto, el cual no ha existido nunca en el mundo, ni al principio ni después, puesto que no es más que una absurdidad de la mente.⁷⁰

Desde esta perspectiva lo que se trata de señalar es que sería insensato explicar el pecado y a su vez la angustia desde un sistema lógico, lo cual sería intentar conseguir una explicación por cualquier medio, porque toda ciencia radica en una inmanencia lógica, o en la inmanencia dentro de una trascendencia, pero desde dicha trascendencia la ciencia no la alcanza a explicar, y el pecado es justo esa trascendencia pero que entra por medio del individuo en cuanto individuo existencialmente concreto. La ciencia se ve demasiado inclinada para hacer hipótesis

⁷⁰ *ibid*, p. 99 / SV² IV 353

especuladoras que den respuesta a esos temas, sin embargo, se advierte que tales explicaciones nunca dan una explicación suficiente; el pecado del hombre no tiene otra manera de haber entrado al mundo sino por medio de su misma interioridad, de ahí que la pregunta sobre el espíritu o la existencia no pueda ser respondida satisfactoriamente, por lo cual el pecado no puede tener lugar alguno en la explicación de un sistema.

Ante esto, la comprensión kierkegaardiana de la existencia individual y concreta supone el despliegue de un abanico de posibilidades de la vida, y la angustia es entendida como la condición generada por esas posibilidades existenciales que se le presentan a todo individuo, y mediante éstas la persona se enfrenta a constantes situaciones de inestabilidad en sus relaciones tanto consigo mismo como con el mundo que lo rodea, debido a su compleja constitución dialéctica que le es propia y en la que está conformado su yo o espíritu sea consciente o no de ésta, queda como desorientado ante la infinitud de elecciones posibles que delante de él surgen. Por eso la experiencia de la angustia está íntimamente ligada a la libertad y correlativamente a la responsabilidad; el individuo siente angustia porque siente en su interioridad las posibilidades latentes de la existencia y la elección, y le representan un campo de experiencias y movimiento que son propias de la existencia, y cuyas posibilidades son angustiantes.

“La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.”⁷¹ La angustia originaria es ante la nada, es decir ante la libertad como tal, pero ahora el espíritu siente que puede, pero no sólo en abstracto, sino lo que puede es ser sí mismo, elegirse a sí mismo, y se angustia de su propio “poder ser”, del cual paradójicamente no puede evadirse, por lo tanto, lo que le angustia no es aún la posibilidad de elegir el mal o pecar, lo propiamente angustiante es que el individuo puede elegirse a sí mismo, pero a la vez, ya no puede deshacerse de ese poder de elegirse a sí mismo; por más que lo rechace éste vuelve una y otra vez. Es decir, aquello que tanto deseaba, poder elegirse a sí mismo, es un poder que el individuo por momentos no quisiera poseer, haber tomado o advertir en sí mismo, por

⁷¹ *ibid*, p. 88 / SV² IV 345

eso, cuando el espíritu experimenta la angustia de la relación consigo mismo se llama angustia ética, porque su objeto ya no es libertad en abstracto, sino como posibilidad concreta de elegirse a sí mismo.

El concepto de angustia de momento es diferente del concepto de miedo; mientras que el miedo aparece respecto de algo concreto, para la angustia es nada, hay sólo una nada generadora de angustia y ésta no se refiere a nada concreto, pues, como se ha dicho, ésta es el sentimiento de la posibilidad que se plantea en toda su plenitud pero sin estar dirigida hacia una dirección específica; por eso desde la perspectiva kierkegaardiana la nada es el objeto de la angustia en el individuo. Por lo cual en el individuo

La angustia es una de las cosas que mayor egotismo encierra. En este sentido ninguna manifestación concreta de la libertad es tan egotista como la posibilidad de cualquier concreción. Éste es, una vez más, la opresión que trae consigo el comportamiento ambiguo del individuo, su situación de antipatía y simpatía simultáneas. En la angustia reside la infinitud egoísta de la posibilidad, la cual no le tienta a uno como una elección que haya que hacer, sino que le angustia seduciendo con su dulce ansiedad.⁷²

Es propio de la angustia ética configurarse como antipatía simpática o simpatía antipática, como lo señala el pensador danés: “La angustia es una antipatía simpática y una simpatía antipática.”⁷³ En donde el individuo quiere elegirse a sí mismo, le atrae la posibilidad de poder que descubre en él, pero también, aun sin saber qué es lo que puede, sospecha que eso puede ser terrible, o que cuando se elija a sí mismo esté cometiendo un error; simpatía porque quiere ese poder, quiere ser su propio señor pero a la vez lo rechaza, antipatía, porque puede conducirlo a su propia ruina, de ahí la ambigüedad de la angustia y su relación simpático antipatética del hombre con su propia posibilidad.

Es aquí donde la angustia ética empieza a adquirir una nueva forma, que al tener que elegirse el individuo a sí mismo es inseparable del hecho de que su elección sea

⁷² *ibid*, p. 119 / SV² IV 366

⁷³ *ibid*, p. 88 / SV² IV 345

una falta, más aún, de que lo que elija sea pecado. En el momento en que el individuo angustiado hace este movimiento, su angustia se transfigura de angustia ante la posibilidad de elegirse en angustia ante la posibilidad de, eligiendo, elegir algo terrible –en este caso el pecado–, que es cuando su angustia deviene religiosa. La primera idea de angustia se puede considerar como antropológico-existencial y es en ella donde priva la esencia de la libertad o del pecado, que es lo constitutivo en la existencia del hombre como tal, la segunda dimensión que se funda se denomina angustia ética y ésta es el punto donde se cruzan tanto la esencia de la libertad como lo existencial. En este contexto, la esencia de la libertad o del pecado se refiere al hecho de que el hombre se angustia en la medida en que, en tanto hombre, está constituido como espíritu; y lo existencial a que cada individuo de carne y hueso lo angustia el poder dar origen de un modo u otro, a través de una resolución estrictamente individual, a su propio sí mismo.⁷⁴

En este sentido el planteamiento de la angustia kierkegaardiana es bastante paradójica, porque por un lado es una condición genérica y propia de todo hombre en tanto espíritu, pero es genérica en aquello que menos tiene de genérico en el hombre, es decir, en aquello que a la vez le ofrece la elección de realizar su sí mismo particular. Esta paradoja describe bien a las claras la expresión de la libertad, pues expresa que el hombre es necesariamente libre, o que es imposible que él no sea posibilidad, ya sea en tanto espíritu general o desde su sí mismo individual. Si la angustia ontológica era de carácter totalmente constitutiva del hombre y la ética el punto de encuentro entre lo constitutivo y lo existencial, la religiosa es una angustia donde priva netamente lo existencial. Pues para que la angustia ante la falta se convierta en angustia ante el pecado, la falta tiene que ser ante Dios y, por lo tanto,

⁷⁴ Rollo May en su libro *El dilema del Hombre. Respuestas al problema del amor y de la angustia*, plantea que una característica distintiva del hombre es su capacidad para tener conciencia de sus propias posibilidades, lo cual considera llevó a Kierkegaard a explicar la relación entre el conflicto y la ansiedad. “La individuación (el convertirse en un yo) se gana sólo al precio de hacer frente a la ansiedad implícita en la adopción de una posición tanto *en contra* como *con* el propio medio. La conciencia de sí mismo hace posible el desarrollo autodirigido del individuo. Esta conciencia de sí mismo es la base de la responsabilidad, del conflicto interno y el sentimiento de culpa en el individuo en desarrollo.” Y más adelante señala que “la ansiedad neurótica es el resultado de la *reducción* que ocurre porque la persona teme a la libertad. Esta reducción implica bloquear áreas de libertad, de experiencia o de conciencia.” Rollo May, *Op. cit.* p. 66 – 67.

el individuo debe tomar la decisión existencial de la fe. Empero, como angustia religiosa es una situación límite presente en todo hombre.

Está presente la angustia en todo hombre porque pecar es ante Dios, y desesperadamente no querer ser sí mismo o querer ser sí mismo; en otras palabras, no es sino un modo derivado del no querer ser sí mismo y de querer liberarse del propio sí mismo,

En efecto, quien desespera por ser sí mismo, desespera por ser un sí mismo que él en verdad no es, pues querer ser el sí mismo que se es en verdad es lo contrario de la desesperación. Él quiere liberarse de su verdadero sí mismo, que es una síntesis de voluntad infinita de ser y poder finito y, ergo, de aquel Poder que lo constituyó como tal síntesis, para poder ser el sí mismo absoluto que quiere. Pero, como haga lo que haga no puede forzar su propia constitución, se ve obligado a ser el sí mismo que él no quiere ser. Por lo tanto, queriendo desesperadamente ser sí mismo, en realidad no hace otra cosa que desesperadamente no querer ser sí mismo. Y este querer no puede ser sino desesperación, porque quiere con todas las fuerzas un imposible.⁷⁵

En parte de esta trama desesperada del individuo es en donde recaerá la angustia, y que posteriormente Anti-Climacus (seudónimo de Kierkegaard en dicha obra), desarrollará con más precisión en su libro *La enfermedad mortal*, y donde se aborda este tema de manera más amplia en el siguiente capítulo.

Siguiendo el abordaje del tema desde los límites de la angustia, para Haufniensis, la angustia bien puede compararse con el vértigo, añadiendo una metáfora de que quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le dan vértigos, y se pregunta, dónde está la causa de tales vértigos, y añade, “¡Si él no hubiera mirado hacia abajo!”⁷⁶ Es decir, si él individuo no hubiera visto el abismo profundo de sus propias posibilidades, la infinitud de posibilidades que él mismo es. Y aclara:

Así es la angustia, el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los

⁷⁵ Ángel Garrido-Maturano, *Op. cit.* p. 183

⁷⁶ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 118 / SV² IV 365

derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae desmayada.⁷⁷

Éste es un vértigo por el cual la libertad entra en el sujeto toda vez que la prohibición relaciona al espíritu consigo mismo y con la posibilidad de elegir; lo que se llamaría libertad de elegir contiene en sí un elemento positivo que es una distancia que libera al individuo de la constricción de lo finito, y un elemento negativo que es a manera de árbitro entre diversas opiniones desde las cuales no se puede afirmar a priori que alguno tiene razón en un sentido absoluto e indiscutible, por ello sólo se puede elegir algo que inevitablemente es contingente en todo caso, y es ese lugar donde reside el auténtico vértigo de la libertad ante la propia infinitud; indeterminación y falta de fundamento en que se hace la sensación de vértigo porque esa posibilidad no tiene delante ninguna realidad, esto es, ninguna necesidad de qué ha de ser elegido. No se trata con esta postura de dar paso al relativismo, sin embargo ni aún con los mejores cálculos o tablas de valores, ni con las investigaciones más eruditas el individuo evitaría la angustia de estar expuesto al vértigo de sus posibilidades y determinaciones.

Por eso es que Haufniensis advierte la ambigüedad de la relación del hombre angustiado con su objeto, es decir, con algo que no es nada. Para lo cual retoma algunas frases que coloquialmente se suelen usar por las personas, por ejemplo: “angustiar por nada”; porque si el objeto de la angustia fuese un algo, entonces no tendría ninguna razón de ser el salto, sino sólo sería una mera transición cuantitativa; si bien es cierto que cualquier individuo posterior a Adán tiene en su haber un cierto plus, es decir un cierto más o menos saber o experiencia respecto a cualquier otro individuo, sigue teniendo valor de verdad esencial el principio de que el objeto de la angustia es una nada. Porque si el objeto de la libertad fuese un determinado algo, un algo esencialmente considerado, no se podría considerar el salto cualitativo del hombre ante la nada, de hecho se podría decir que éste en todo caso sería capaz de intuir todas las posibilidades, tanto de sí mismo como del mundo que lo rodea, por lo cual se tendría que hablar más bien de una transición cuantitativa, pero eso sería

⁷⁷ *Idem*

caer en la infinitud del pensamiento que en sus propios márgenes todo lo puede imaginar, exaltar o minimizar.

Vigilius Haufniensis subraya de esta manera el pecado como un salto cualitativo que está precedido por la pecaminosidad, es cualitativo porque no concierne a la lógica, es un salto como el que se hace de un estadio a otro, un salto existencial, individual, porque, el propio Haufniensis menciona que los hombres entienden la entrada del pecado al mundo, pero única y exclusivamente partiendo de sí mismos.

Cuando el pecado se establece en el individuo mediante el salto cualitativo, queda también establecida la diferencia entre el bien y el mal. Nosotros no nos hemos hecho cómplices en ninguno de los lugares de nuestra obra de esa insensatez que afirma que el hombre *tiene* que pecar. Al revés, siempre hemos protestado contra todo saber meramente experimental y siempre hemos dicho, repitiéndolo ahora una vez más, que el pecado se supone a sí mismo como le pasa también a la libertad, y que ni el uno ni la otra puede explicarse por algo previo. Cualquier explicación se hace imposible de raíz si se empieza afirmando que la libertad entra en escena como un *liberum arbitrium* –que no se logra encontrar por ningún lado; véase Leibniz– que con la misma facilidad elige lo bueno que lo malo. El hablar del bien y del mal como objetos de la libertad equivale a hacer finitas ambas cosas, tanto la libertad como los conceptos del bien y del mal. La libertad es infinita y no brota de nada.⁷⁸

En este sentido Haufniensis advierte que la concreción religiosa y existencial de la angustia como angustia ante la posibilidad de pecar, no significa que la angustia sea la causa del pecado. El pensador danés insiste en el hecho de que el pecado resulta de un salto cualitativo, porque el pecado aparece de manera súbita y el individuo que se decide a saltar pone a la vez la cualidad del pecado, y salta a la vez en la misma cualidad que ha puesto; de cierta manera se puede decir que el pecado entra e inicia en cada individuo una y otra vez. Porque el pecado no es algo objetivo, no es un hecho del mundo que pudiera existir aun idealmente antes de pecar, ya que si así fuera sería sólo una distinción ética que estaría en los márgenes de la razón; por lo cual, no se elige tranquilamente el pecado por obra del libre arbitrio, como se pudiera elegir algún objeto material que se desea de entre otros, porque de ser así no habría

⁷⁸ *ibid*, p. 201 / SV² IV 420

angustia y tampoco la habría si el individuo estuviese determinado necesariamente a cometer el hecho objetivo del pecado. Sería como decir que al nacer el individuo trae en su constitución el pecado, y tal saber de antemano lo liberaría de la angustia del pecado, pues cómo angustiarse de algo que el individuo sabe que es y que además le ha de ocurrir en la realización de su existencia.

Para Vigilius Haufniensis,

El salto cualitativo está fuera de toda ambigüedad, pero el que se hace culpable a través de la angustia es sin duda inocente. Porque no fue él mismo, sino que fue la angustia, es decir, un poder extraño el que hizo presa de él; no fue él mismo, fue un poder que él no amaba, un poder que le llenaba de angustia... y, no obstante, él es indudablemente culpable, pues sucumbió a la angustia, amándola al mismo tiempo que la temía.⁷⁹

Por ello es que Haufniensis anota que “El auténtico «yo» sólo es puesto mediante el salto cualitativo. En el estado anterior no se puede hablar de semejante cosa.”⁸⁰ Es decir que sólo por medio del salto cualitativo el individuo se realiza de cara a sus posibilidades e imposibilidades, y en medio de la elección que hace de sí mismo pone su yo; ante lo cual, la angustia del individuo ante la libertad como posibilidad, deviene angustia ante la libertad pero ahora como imposibilidad; esta última manifestación de la angustia, es angustia que se manifiesta de cierta manera desde la radicalidad de la finitud de la existencia humana, que es desesperación. Por lo cual la angustia deviene ahora en desesperación, invirtiendo la dialéctica que le era inherente.

La angustia es ante la imposibilidad del no ser posible. La desesperación ante el no ser posible la imposibilidad. Ella es el nombre que asume la angustia cuando el hombre quiere ser lo que no puede ser y, así, se relaciona con lo imposible como si fuese posible. Entonces no cabe esperar, sino desesperar, porque lo que se espera ser es imposible.⁸¹

⁷⁹ *ibid*, p. 89 / SV² IV 346

⁸⁰ *Idem*

⁸¹ Ángel Garrido-Maturano, *Op. cit.* p. 183

A pesar de la aparente desesperanza en que Haufniensis aborda su sinfonía sobre la angustia, el papel de ésta en el entramado de la vida se orienta hacia lo trascendental que habita en el hombre, pues para el filósofo danés

la angustia de suyo no representa jamás, ni ahora ni al principio, una imperfección en el hombre; al revés, es menester afirmar que la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre, una vez que el individuo, al ingresar en la historia de la especie, tiene la obligación de apropiarse ese supuesto de la pecaminosidad en el que está implicada su propia vida individual⁸²

Pues, tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia, porque se puede advertir que esta angustia transformada tiene que desempeñar el papel esencial de llevar de vuelta al individuo a la relación con quien lo creó en libertad, es decir, con Dios, ya que, paradójicamente, su serenidad depende de la transformación de la angustia en esperanza, que puede encontrar al religarse en su relación con el Poder que lo ha fundamentado.

En medio del entramado desarrollado por Haufniensis en torno a la angustia, se puede vislumbrar la responsabilidad y la libertad que de continuo tensan la posibilidad de la libertad en el individuo, y es que en muchas ocasiones el individuo desearía simplemente dejarse arrastrar por su destino, pero se da cuenta que su condición una y otra vez recae en el poder de la libertad y de la elección, de la posibilidad que le provoca angustia. A pesar de esto, el pensador de Copenhague se muestra convencido de que tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea su posibilidad y educación en la angustia, pues es donde reside su poder de elección.

En este sentido vale aclarar que el concepto de angustia kierkegaardiano reviste un significado más amplió, pues no es como de ordinario se suele pensar en la angustia, como algo que paraliza al individuo; por el contrario, es precisamente la posibilidad de la libertad.

⁸² Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 104 – 105 / SV² IV 357

La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias. A este propósito se puede afirmar que no ha existido ningún gran inquisidor que tuviera preparados tormentos tan espantosos como los de la angustia; y que no ha habido ningún espía que como la angustia supiera atacar con tanta astucia a los sospechosos, precisamente en el momento en que se manifestaban más débiles, o embaucándoles para que ellos mismos se metieran en el garlito como corderos; y finalmente, que nunca ha habido un juez que con tanta perspicacia acertase a examinar una y mil veces al acusado como lo hace la angustia, la cual no suelta en ninguna ocasión, ni en las diversiones, ni en medio del bullicio, ni en el trabajo, ni durante el día, ni durante la noche.⁸³

Para el pensador danés la angustia siempre está presente, aún cuando se trate de la cosa más insignificante, y es que bien visto en la posibilidad de cada elección se realiza lo que el individuo va siendo y haciendo de sí mismo, es decir el individuo es lo que él elige ser o hacer de sí mismo, y la angustia es un examinador más exigente que la realidad misma por que ésta se encuentra en el sujeto mismo, por eso si el individuo pretende rechazar la angustia con el pretexto de que el asunto en cuestión es una bagatela, entonces la angustia convertirá esa bagatela en algo importante.⁸⁴

3. La angustia, la interioridad y la seriedad

Como se ha visto previamente, Haufniensis define al hombre como una síntesis de alma y cuerpo, que es inconcebible si dichos extremos no se relacionan mutuamente con un tercero que es el espíritu, y por lo tanto, la angustia es entonces la relación del espíritu consigo mismo y con su condición. Insistiendo, como se ha venido notando, que

⁸³ *ibid.*, p. 270 / SV² IV 463

⁸⁴ *ibid.*, p. 279 / SV² IV 470

El hombre, cualquiera que sea, no tiene otra manera de llegar a comprender cómo ha entrado el pecado en el mundo si no es partiendo única y exclusivamente de su misma interioridad. El que pretenda aprenderlo de otra manera, *eo ipso* lo entenderá mal.⁸⁵

Para el pensador danés, el malestar que aqueja al saber contemporáneo está en que todo se ha de volver enormemente grandioso, haciendo ironía sobre la manera abstracta en que se ha tratado la subjetividad, aludiendo al hecho de que es difusa e incierta tanto como la objetividad abstracta, encontrando que en ambas falta la interioridad en el mismo grado. Por eso dice que si se pretende hablar en abstracto de lo anterior, entonces no se ve claramente la subjetividad, por lo que considera correcto afirmar que tratar a la subjetividad de manera abstracta carece de contenido, con ello pretende advertir que no es posible hacerse ninguna idea o modelo de lo que es la subjetividad partiendo de definiciones preconcebidas o establecidas, porque con ello lo que se estaría haciendo es etiquetar al individuo con categorías establecidas, lo cual no daría cuenta de su interioridad o subjetividad. Por otro lado, plantea que si se habla de ello “in concreto”, entonces la cosa es muy clara, haciendo alusión a un individuo concreto al cual se le pide explore su propia interioridad o subjetividad; sin embargo, en el mismo momento que se le pide al individuo que haga abstracción de sí mismo, se puede confirmar que aquello que le falta es interioridad, concluyendo que del mismo modo le falta interioridad a la individualidad que se convierte en un simple maestro de ceremonias.⁸⁶ Con esto quiere señalar que el individuo mismo no puede hacer abstracción de sí mismo, de lo que siente o piensa, y que de cierta manera, repite frases que le parece dan cuenta de lo que es él mismo, pero sólo son frases hechas que imita sin que digan nada claro de sí mismo.

Asimismo, señala que la ausencia de interioridad es siempre una categoría de la pura reflexión, aclarando que es probable que no se pueda entender así, pues es común que al hablar de las categorías propias del espíritu se haga de manera abstracta; ya sea poniendo la inmediatez frente a la reflexión o interioridad y a

⁸⁵ *ibid*, p. 102 / SV² IV 355

⁸⁶ *ibid*, p. 248 / SV² IV 449

renglón seguido viene la síntesis, con lo cual pretende resaltar que se suele dar por hecho que si hay inmediatez y reflexión entonces hay síntesis, es decir subjetividad, lo cual sería una deducción de tipo sólo abstracta, porque tratando el asunto lógicamente se puede pensar que si hay inmediatez y reflexión entonces hay síntesis, subjetividad e identidad, que a su vez ésta última, se llamará: razón, idea o espíritu; y Haufniensis pretende rechazar esa postura, advirtiendo que en el dominio de la realidad no sucede así, porque dicho dominio de la inmediatez es también inmediatez de la interioridad, es decir que el terreno donde se puede comprender dicha relación ocurre sobre todo en la inmediatez en que transcurre el devenir subjetivo del individuo; en otras palabras, sólo el individuo puede advertir la inmediatez de su interioridad, y paradójicamente la falta de interioridad del individuo sólo sobreviene con la reflexión.⁸⁷

El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo. Ésta no es la conciencia del propio yo, el cual es tan concreto que ningún escritor, ni el del léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza en la expresión plástica, ha logrado jamás describir un solo yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva. Esta conciencia del propio yo no es una mera contemplación. Quien crea tal cosa muestra bien a las claras que no se ha entendido a sí mismo. ¿No ha comprobado acaso que él mismo está, simultáneamente, en trance de devenir? ¿Cómo iba a ser entonces un objeto acabado de la contemplación? Por lo tanto, esta conciencia del yo es un acto, y este acto es a su vez la interioridad.⁸⁸

Por lo tanto, si la interioridad es un acto, dicho acto puede indicar dos determinaciones en cuanto a la falta de interioridad se refiere, planteando Vigilius Haufniensis las dos siguientes: actividad-pasividad o pasividad-actividad, y tanto en un caso como en el otro siempre radicarán en la auto reflexión. Los dos movimientos anteriores suponen que la auto reflexión bien puede caer en un ensimismamiento que sólo produce ideas o posibilidades pero el individuo no logra encarnar o apropiarse ninguna de ellas, es decir actividad sin sentido propio; o bien, a la auto

⁸⁷ *ibid*, p. 248 – 249 / SV² IV 449

⁸⁸ *ibid*, p. 250 – 251 / SV² IV 450

reflexión que lleva a la indiferencia por los asuntos de la vida y a los significados finitos dejando al individuo pasivamente en las formas establecidas de lo conocido, quietud que no dice nada del individuo. Por ello, ante la falta de interioridad el espíritu cae en lo finito, en lo determinado, y es por eso que se pretende restablecer en el individuo la interioridad, porque ésta es el despertar de lo divino en el hombre mismo y a la vez el vínculo con la eternidad, en otras palabras, “es la determinación de lo eterno en el hombre.”⁸⁹

La interioridad es un entender; pero, en concreto, se trata de cómo ha de entenderse ese entender. Entender un discurso es una cosa, y otra muy distinta es entender aquello en que el discurso hace hincapié; entender lo que uno mismo dice es una cosa y entenderse a sí mismo en lo dicho es otra bien distinta. Cuanto más concreto sea el contenido de la conciencia, tanto más concreta será la comprensión, y tan pronto como ésta quede fuera en relación con la conciencia, estaremos ante un fenómeno de esclavitud en trance de acabar con la libertad.⁹⁰

Para Haufniensis, lo demoníaco se define como ensimismamiento cuando la reflexión correspondiente se hace sobre el contenido, es decir sobre definiciones abstractas, el ensimismamiento a su vez es el efecto de la negativa relación social de la personalidad, con lo cual el individuo no hace otra cosa que cerrarse a la comunicación, y podría pensarse que el ensimismamiento representa una extraordinaria continuidad y justo es lo contrario, y aclara que si se compara con la insípida y sentimental dispersión de la personalidad, “—siempre a la caza o siempre presa de impresiones pasajeras—”,⁹¹ el individuo ensimismado no deja de mantener aparentemente cierta continuidad. Lo demoníaco sería el exceso de razón que hace que el individuo tenga un conocimiento erudito y vasto sobre un tema, por ejemplo sobre el Nuevo Testamento, pero que a su vez no se apropia nada de ese entender como algo personal, es decir a pesar de sus amplios conocimientos el individuo no realiza su existencia según los preceptos aprendidos.

⁸⁹ *ibid*, p. 263 / SV² IV 456

⁹⁰ *ibid*, p. 249 / SV² IV 449

⁹¹ *ibid*, p. 229 / SV² IV 437

En otras palabras, mientras que la libertad es expansiva, lo demoníaco es lo reservado. Lo demoníaco consiste en encerrarse consigo mismo, el individuo en este estado deviene prisionero de sí mismo y, lejos de buscar la expansión, se repliega en un hermetismo. En este ensimismamiento el individuo cree ejercer su libertad, sin embargo se trata de la máxima alienación en la cual el yo pretende la incomunicabilidad, la negatividad, el odio.

Cuando un ser humano quiere positivamente la incomunicabilidad, lo que hace es negar al otro, humano y divino. Esta continua volición de negar la alteridad, de repudiar la recepción del otro, conlleva el ensimismamiento, el egoísmo, la pobreza absoluta del individuo en cuanto tal. Negar la apertura es impedir el carácter social del hombre, es decir, negar un factor radical que posibilita la perfectibilidad del hombre. Si la comunicación no acontece se van perdiendo los puntos de referencia vitales.⁹²

En nuestra época, dice el pensador danés, se parlotea mucho sobre lo eterno, algunos lo rechazan y otros lo admiten, pero en ambos casos, si se trata de atender bien a la entonación con que se dicen tanto las negaciones como sus afirmaciones respecto al tema, se puede intuir con ello una enorme falta de interioridad, pues carece de interioridad y de seriedad todo el que no haya entendido lo eterno de una manera adecuada, es decir de una forma absolutamente concreta. La seriedad en este sentido significa para Haufniensis la personalidad misma, porque sólo una personalidad seria es una personalidad real, y sólo desde ahí puede el individuo hacer algo con seriedad, pues para hacer algo con seriedad es necesario, sobre todo, saber cuál es el objeto de la seriedad, y el objeto de la seriedad es la relación que el individuo establece consigo mismo y con el Poder que lo ha fundamentado.

el hombre que se hizo serio de la manera adecuada demostrará cabalmente la robustez de su espíritu cuando trate todas las demás cosas de un modo ligero, es decir, apelando unas veces al sentimiento y otras a la broma. En este caso, ¡no faltaba más!, a los bufones mistureros de la seriedad les correrá por toda la espalda un escalofrío al ver que nuestro hombre toma a broma las cosas que

⁹² Montserrat Negre, "Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*" *THÉMATA* 1995 Núm. 15 págs. 109 - 121

aquellos les tornan tremendamente serios. Lo que nunca debe ignorar el hombre es que la seriedad misma no tolera ninguna broma.⁹³

Para Haufniensis, no hay criterio más confiable para medir la profundidad del valor de un determinado individuo que investigando, ya sea en las manifestaciones indiscretas que éste muestra o sonsacándole el secreto de qué es lo que le hizo tornarse serio en la vida, ante esto se puede advertir sin duda que la seriedad adquirida por el hombre se asocia unas veces al pecado, pero no en la forma común en que se suele tratar el problema, sino por la angustia, por las formas dialécticas que lo constituyen y que le advierten tanto de su finitud como de su infinitud, de sus posibilidades o imposibilidades; en otras palabras, que es sólo un hombre que no puede huir de sí, que sabe del paso irreversible de sus días y de sus noches, del sufrimiento que implica la existencia, del miedo a la muerte. “Pues sin duda que todo hombre nace con talante, pero nadie nace teniendo ya seriedad.”⁹⁴ Esta seriedad del hombre debe entenderse en su sentido más riguroso, aplicándose en aquello por lo cual un individuo decide cambiar su modo de existir, porque puede que alguien después de haberse tornado serio por alguna situación particular deje de serlo en otro momento, y eso sucede porque la seriedad sólo atendía a algo externo, pero el objeto mismo de la seriedad siempre será uno mismo, es decir, el hombre que no se hace serio respecto a sí mismo sino respecto de otras cosas, todas quizás maravillosas y estridentes, nunca entendió el mensaje de la seriedad que trae consigo la vida misma.

Por ello, cuando se trata de atender los asuntos que se suelen llamar existenciales, o las situaciones apremiantes o límite que se presentan en la vida, se puede decir que demuestra buen tacto quien se abstiene de formular en frases o definiciones abstractas sobre dichos asuntos, ya que ninguna consideración resultaría suficientemente esclarecedora, comprensiva o consoladora para sobrellevar asuntos que tanta seriedad exigen, como por ejemplo, la muerte o la finitud de la existencia cuando sobre el tema se trata. Porque la seriedad de la

⁹³ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 262 / SV² IV 456

⁹⁴ *ibid.*, p. 261 / SV² IV 455

existencia no puede recogerse o explicarse en unas cuantas abstracciones, pero a su vez, tampoco se puede hablar de una definición acerca de la seriedad misma, porque ésta sólo reside en la consideración y experiencia que cada individuo se ha hecho de sí mismo y de su relación consigo mismo, con Dios y con el mundo.

Respecto de los conceptos existenciales siempre denota buen tacto el abstenerse de definiciones. En efecto, ¿cómo podría recogerse dentro de la forma de la definición lo que cada uno ha entendido de una manera completamente distinta y lo que cada uno ha amado de un modo absolutamente peculiar? ¿Y quién no experimentará una marcada repugnancia a encerrar todo esto en unas definiciones que tan fácilmente nos lo convierten en algo extraño y muy diverso? Al hombre que ama de veras no le proporcionará apenas ningún placer ni satisfacción, y mucho menos ningún provecho, el andar ocupado con la definición de la esencia del amor.⁹⁵

La seriedad, por irónico que parezca, es un asunto tan serio que cualquier definición de la misma representa una incoherencia o ligereza; por ello, la seriedad implica a su vez actuar la verdad por sí mismo, comunicarse y actuar por medio de un conocimiento adquirido personalmente, esto es, sobre la base de la relación consigo mismo, conociendo la propia interioridad, y es en este sentido que el individuo será capaz de producir su propia verdad, la verdad subjetiva, como lo señala el propio Haufniensis al afirmar que

La verdad solamente existe para el individuo en cuanto él mismo la produce actuando. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y éste no hace más que impedir que ella exista para él del modo dicho, entonces es que tenemos delante un fenómeno peculiar de lo demoníaco. La verdad siempre ha tenido muchos anunciadores estentóreos, pero el problema está en saber si un hombre quiere reconocer la verdad profundamente –dejando que ella penetre toda su esencia y sujetándose a todas sus consecuencias-.⁹⁶

El hombre serio es aquel que encarna las propias verdades, las asume hasta sus últimas consecuencias y se realiza a sí mismo en cada una de ellas, porque bien

⁹⁵ *ibid*, p. 256 – 257 / SV² IV 453

⁹⁶ *ibid*, p. 243 / SV² IV 446

sabe que en cada una de las situaciones de su vida está realizando su historia personal, su existencia misma, y es por medio de ésta que su vida se vuelve única e irrepetible, como se suele decir; pues es por medio del conocimiento de sí mismo y la elección en donde el individuo de la seriedad forja su historia personal que lo determina y define en el gran entramado de la historia de la especie. Conocer la interioridad es actuar, es un saber sobre sí mismo. Dice el filósofo danés

Siempre tendremos una sucesión y una repetición mientras se adquiera y se conserve la originalidad propia de la seriedad; por el contrario, no tendremos más que un simple hábito desde el momento en que falte la originalidad en la repetición. El hombre serio lo es cabalmente por la originalidad con que se reincorpora a la repetición. Es verdad que se suele hablar acerca de que un sentimiento vivo e íntimo conserva esa originalidad, pero no es menos verdad que la intimidad del sentimiento es como un fuego capaz de enfriarse en cuanto la seriedad no lo sostenga; y, por otra parte, la intimidad del sentimiento es insegura en cuanto al estado de ánimo, es decir que una vez es más íntima que otras.⁹⁷

La repetición de elegirse a sí mismo vuelve una y otra vez, siempre y cuando el individuo comprenda para sí mismo que su existencia se está realizando en cada circunstancia y en cada momento de su vida, por ello es que la seriedad es la condición del hombre en donde éste advierte que en cada instante de su vida y sus decisiones constituyen lo que él mismo es y puede llegar a ser; a cada momento se le presenta la vida como posibilidad nueva, sin embargo no ocurrirá lo mismo con aquél que se ha olvidado de que su existencia es asunto serio, que se olvida que en cada momento y en cada circunstancia la elección de sí mismo toca a su puerta, y es cuando éste ha dejado de realizarse en sus propias determinaciones y ha cedido su voluntad a algo que ya no es él mismo, ahora se realiza en las formas socialmente establecidas. Por ejemplo, señala Haufniensis:

Un párroco tiene que rezar todos los domingos y en voz alta las plegarias imperadas por la Iglesia, o tiene que bautizar cada domingo a varios niños. Supongamos que el párroco se entusiasma...; más el fuego se irá extinguiendo

⁹⁷ *ibid*, p. 259 - 260 / SV² IV 455

poco a poco por este camino, supongamos que al ejercitar esa tarea quiera conmover a todos, estremecerlos..., pero unas veces más y otras veces menos. Solamente la seriedad es capaz de repetir lo mismo cada domingo de una manera regular y con la misma originalidad.⁹⁸

Es así que por medio de la angustia se describe el paso de la vida superficial a la profundidad de la existencia, la cual señala el instante en que la vida intrascendente, gozosa y hasta inocente se vuelve seriedad y dolor. Es cuando se puede decir que el individuo ha nacido verdaderamente a la existencia; cuando a partir de ese momento en que es consciente de que es posibilidad y de que no puede ser de otra forma, que es un hombre, porque tiene la posibilidad de elegirse a sí mismo y no puede huir o rechazar esa condición que regresa una y otra vez ante él. Es, en otras palabras, cuando advierte la irreversibilidad del paso de los días sobre su cuerpo finito, de la inminencia amenazante del fracaso, de la realidad amarga en que transcurre la vida, del sufrimiento que lo acompaña constantemente y del carácter inapelable de la muerte. Se descubre a sí mismo como un ser finito, lo cual le resulta avasallante. Busca la forma de evadirse pero, haga lo que haga, no puede y no podrá librarse ni de sí, ni del Poder que lo ha puesto, ni de la angustia ante su existencia finita.

4. El instante, la temporalidad y la subjetividad

En el tercer capítulo de *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis, sigue vigilante, pero ahora sobre el tema del instante, la temporalidad y la subjetividad, dejando claro que dichos conceptos apuntan a una misma realidad para el individuo, es decir, su propio devenir como individuo en el tiempo. Su empeño por mostrar el engranaje dialéctico en el cual instala el análisis, implica que considerar uno de los conceptos sin tener en cuenta los otros dos resulta infructuoso.

⁹⁸ *ibid*, p. 259 - 260 / SV² IV 455

Para Haufniensis el instante y la temporalidad son los márgenes en los cuales se comprende la existencia como un devenir de lo eterno en el tiempo o, en otras palabras, como revelación de su ser en el tiempo, de tal manera que el instante se plantea como síntesis que transforma cualitativamente la realidad de ser un mero pasar a un pasar con continuidad existencial, la temporalidad se presenta así como contenido fundamental de la existencia, y a la vez como posibilidad de llegar a ser relación consigo mismo, Dios y el mundo.⁹⁹ Pero este instante pretende constituir al hombre en su cualidad espiritual, como devenir del individuo en síntesis de temporalidad y eternidad, es decir, el problema del instante en tanto síntesis de temporalidad y eternidad que constituye a cada individuo.

“Las reflexiones de Kierkegaard sobre el devenir humano y la presencia del no-ser en su acontecer, son antecedentes para entender la síntesis de la dialéctica humana constituida por el instante como lo tercero entre lo temporal y lo eterno.”¹⁰⁰

En este tercer capítulo se puede advertir que el individuo kierkegaardiano viene asimismo definido desde su relación con el tiempo, es así como individuo y temporalidad aparecen indisolublemente relacionados, pues sin las posibilidades de un contexto temporal desde el cual plantear la comprensión y constitución del individuo, éste nunca habría podido optar siquiera para devenir individuo. Por ello no es posible obviar la noción de temporalidad y, sobre todo, sus implicaciones para la concreción del sujeto y su quehacer existencial, ya que es muy claro que para Haufniensis es así como se plantea la segunda síntesis de lo temporal y lo eterno: “El

⁹⁹ Cabe señalar el alcance que posteriormente tendrán dichos planteamientos del instante y la temporalidad en otros autores, como lo señala Rafael García en “El instante y la temporalidad como síntesis de eternidad y tiempo en el devenir del individuo en singular, en Migajas filosóficas y El concepto de la angustia” donde señala que: “Esta idea del instante tendrá repercusiones en la comprensión filosófica de la realidad temporal en momentos posteriores y seculares, como en Heidegger o en Gadamer, con la idea del tiempo de la historicidad, la historia efectual o el tiempo narrativo en Ricouer. Finalmente lo que podemos decir es que con la comprensión del instante y la temporalidad en Kierkegaard al tratar de comprender a Cristo y la existencia de ella derivada, abre caminos de comprensión de nuestra constitución temporal inadvertidos o inarticulados hasta el momento.” Rafael García en “El instante y la temporalidad como síntesis de eternidad y tiempo en el devenir del individuo en singular, en Migajas filosóficas y El concepto de la angustia” *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Luis Guerrero coord. México: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 265.

¹⁰⁰ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 116

hombre, según queda dicho, es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una síntesis de lo temporal y lo eterno.”¹⁰¹

Haufniensis trata del instante a partir de explicar la condición existencial del hombre en su llegar a ser sí mismo como espíritu en el mundo y en el tiempo. El instante se comprende como el momento en que el individuo advierte sus posibilidades de llegar a ser sí mismo propiamente, un individuo singular concreto, y ya no de manera abstracta, o por medio de la representación o la especulación, es importante aclarar esto porque con ello el pensador danés pretende exaltar la importancia de la existencia propia en el tiempo, ser espíritu, y no solamente como un momento más que está sucediendo.

La síntesis de lo temporal y de lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu. El instante existe tan pronto como queda puesto el espíritu.¹⁰²

Pero, para entrar en el tema lo primero que hace el filósofo danés es preguntarse ¿qué es la temporalidad?:

Si el tiempo se define justamente como la sucesión infinita, entonces es claro que también hay que definirlo como presente, pasado y futuro. Esta última definición será, con todo, inexacta tan pronto como se estime que radica en el tiempo mismo, ya que sólo aparece en cuanto el tiempo se relaciona con la eternidad y en cuanto ésta se refleja en el tiempo. Si en la sucesión infinita del tiempo se pudiera encontrar un punto de apoyo firme, es decir, un presente que nos sirviese como fundamento divisorio, entonces sin duda que aquella división sería totalmente exacta. Pero no tenemos ningún momento que sea ese presente que se busca, ya que precisamente cada momento no es más que la suma de todos los momentos, un proceso, un pasar de largo y, por consiguiente, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro.¹⁰³

¹⁰¹ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p 156 / SV² IV 391

¹⁰² *ibid*, 163 / SV² IV 394

¹⁰³ *ibid*, p. 157 – 158 / SV² IV 391

Haufniensis lo primero que hace es una reflexión sobre el momento, el tiempo y la eternidad desde las categorías de la representación, llegando a la conclusión de que desde la representación el momento es un espacio de tiempo sin contenido o una eternidad sin posibilidades. Por ello desde la representación del mundo, el tiempo es una infinita sucesión que se divide en pasado, presente y futuro; sin embargo dichas categorías dicen poco o nada de lo que es el tiempo, precisamente porque esas divisiones no son propias del tiempo en sí, porque dicha división sólo sería posible si en el transcurrir del tiempo se pudiera hacer una “marca” o una “señal” que pudiera dar cuenta de un punto fijo. Por ello, el pensador danés señala que el tiempo como sucesión de momentos o como suma de momentos es puro pasar, un proceso, donde no puede haber punto fijo alguno.

Las categorías usuales con las que se pretende dar razón del tiempo: el presente, el pasado y el futuro, no pueden en realidad servir como explicación para entender al hombre como una síntesis de temporalidad y eternidad, pues por sí mismas no conectan con la eternidad ni tienen consistencia ontológica [...] Si se considera el tiempo únicamente bajo categorías temporales, el tiempo es un simple pasar, es una sucesión que pasa en el que, en estricto sentido, no hay presente.¹⁰⁴

La consideración usual de que el tiempo ‘pasa’ como una sucesión infinita se resuelve en la categoría del pasado, pues abstractamente entendida la determinación del tiempo es sólo un ‘pasar’, por lo cual se concibe el tiempo en relación con el pasado, sin embargo “El instante y el futuro ponen a su vez el pasado.”¹⁰⁵

Entonces, la función y dimensión fundamental que ha venido siendo empleada en la historia del pensamiento y que se suele usar sobre el tiempo es el de las cronologías o series encadenadas de eventos históricos, en donde el tiempo se justifica y simultáneamente se agota en los objetos y su medición, en su ordenamiento sistemático y colectivo, pero no da cuenta del individuo. Es decir, el

¹⁰⁴ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 111

¹⁰⁵ Kierkegaard, S. *Op. cit.* p 164 / SV² IV 395

pensador danés, alienta el análisis del tiempo pero desde sus características antropológicas y ya no tanto metafísicas, pues comúnmente se trata del tiempo “objetivo” que sucede independientemente de la existencia subjetiva e individual que no se ve afectada en modo alguno. La consecuencia de esto para Haufniensis es que el momento no puede ser una determinación del tiempo, puesto que la determinación del tiempo es pasar, y en tal conceptualización del tiempo (presente-pasado-futuro) no se establece una apropiada representación de él, pues para la representación la sucesión infinita del tiempo es tan sólo un presente infinito vacío, convirtiéndose así el presente como la parodia de lo eterno.

Lo eterno para Kierkegaard es el espíritu, y el espíritu es libertad, el cual a su vez es la posibilidad de toda posibilidad, lo que hace posible que la relación natural del hombre se relacione consigo misma y por tanto se haga posible, se abra. Por eso la eternidad en Kierkegaard no se entiende desde la representación como sucesión, como algo cuantitativo, sino como lo cualitativamente singular de cada individuo que se pone en el mundo como una relación personal y como posibilidad de apertura de horizonte comprensor de su totalidad, donde también podría entrar Dios.¹⁰⁶

A su vez, el instante para Haufniensis es aquello con lo que la historia comienza y a la vez donde es introducida la subjetividad humana, porque es el hombre por medio del espíritu, el que introduce el conflicto entre el tiempo y lo eterno por la posibilidad de un sí mismo; de la misma manera que en la forma dialéctica de alma y cuerpo la síntesis es puesta por el espíritu, en el caso de la temporalidad es por medio del instante donde pueden tocarse el tiempo y la eternidad, ya que sólo puesto el espíritu existe el instante.

El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad –con lo que queda puesto el concepto de temporalidad-, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente

¹⁰⁶ Rafael García, *El instante y la temporalidad como síntesis de eternidad y tiempo en el devenir del individuo en singular*, en *Migajas filosóficas y El concepto de la angustia*. En Guerrero, L. (coord.) *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Universidad Iberoamericana. 2009 México, p. 282.

traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.¹⁰⁷

Con la categoría de instante Haufniensis pretende atribuir su significación a la eternidad, pues con ello quiere mostrar que instante y eternidad son los dos extremos más opuestos para la comprensión del tiempo. En este sentido es que el filósofo danés plantea el instante como aquello donde el espíritu realiza la síntesis de lo temporal y lo eterno, porque para éste es donde se relacionan la posibilidad y la sensibilidad, pues a través de estas dos categorías es donde puede hacerse la investigación de la libertad, el hombre se angustia ante el abismo de sus posibilidades al intuir lo eterno, y a la vez en la experiencia inmediata en que advierte en el momento su condición finita.

Haufniensis, con la categoría del instante, pretende construir un nuevo horizonte para la comprensión de la subjetividad, en donde ésta no se vea delimitada exclusivamente, ya sea a un mundo de la trascendencia inapelable o al orden social establecido; Haufniensis señala que comúnmente se suele referir desde la vida sensible que la vida ocurre en el instante, ante lo cual considera que sólo se tiene una especie de abstracción de lo eterno, y lo cual se convierte en una parodia de lo eterno como se ha señalado antes, ya que dicho instante nunca logra hacerse algo presente, por ello aclara que

El presente es lo eterno o, mejor dicho, lo eterno es el presente y éste es la plenitud. Este es el sentido en que los latinos afirmaban la *presencia* de la divinidad –*praesentes dii*–, y con esa misma palabra, aplicada a la divinidad, designaban también su poderosa asistencia.¹⁰⁸

Es así como el hombre establece su relación con lo eterno, en la medida en que también se establece el espíritu, es decir, el individuo con su presencia concreta en el tiempo. Tiempo y eternidad deben comprenderse como dos modalidades propias

¹⁰⁷ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p.163 / SV² IV 395

¹⁰⁸ *ibid*, p. 159 / SV² IV 392

de la existencia del individuo y que éste debe conjugar o relacionarse en su vida, ya que no puede pensarse que en calidad de cuerpo el individuo sólo puede vivir en un mero transcurrir, ni tampoco en su cualidad de alma en el puro ser inmóvil, pues eso implicaría negar o ignorar su constitución dialéctica del espíritu y a su vez la temporalidad en que transcurre su existencia.

Con la temporalidad sucede lo mismo que con la sensibilidad; ya que la temporalidad parece ser mucho más imperfecta y el instante mucho menos significativo que la aparentemente segura persistencia de la naturaleza del tiempo. Y sin embargo, acontece todo lo contrario, pues la seguridad de la naturaleza se funda en que el tiempo no tiene absolutamente ninguna importancia para ella. Sólo con el instante comienza la historia. Por el pecado se convirtió la sensibilidad del hombre en pecaminosidad, al mismo tiempo que se hizo inferior a la del bruto y, no obstante, esto se debe cabalmente al hecho de que aquí comienza lo superior, es decir, que ahora comienza el espíritu.¹⁰⁹

El instante y lo eterno queda así apartado de una discusión sobre la pureza o la esencia del tiempo en la tradición metafísica para convertirse en una forma del hacerse a sí mismo el individuo en el tiempo, una especie de praxis o realización existencial decisiva de cada individuo. Lo cual quiere decir que tiempo y temporalidad ya no son lo mismo, puesto que, por un lado, el tiempo no es sino una abstracción de la realidad existencial y del fenómeno de la temporalidad; por otra parte la temporalidad es en la medida en que es puesto y entendido el espíritu en el tiempo; es decir, el espíritu de cada individuo sólo puede ser comprendido en el horizonte en que se apropia y se relaciona con su temporalidad al estar en contacto permanente con el tiempo. Sólo cuando el individuo se comprende a sí mismo como singular en el tiempo, como temporalidad, empieza su propia historia, la historia de sí mismo entendida como horizonte de sentido y de significación particular en que se abre a su relación con el mundo. Por ello se puede entender que exista presente, pasado y futuro como determinaciones abstractas, pero que a su vez se encuentran “vacías” de realidad alguna, pues sólo a partir de que es puesto el espíritu y advierte sus posibilidades en el instante mismo en que transcurre su existencia concreta, es ése

¹⁰⁹ *ibid*, p. 163 / SV² IV 395

el momento en que irrumpe con la elección de sí mismo, que es cuando el tiempo deja de ser algo abstracto, y el sí mismo se elige en el instante con toda su contingencia, es en donde “deviene sí mismo” y no es sólo un mero “pasar”, es donde se realiza su existencia como algo decisivo, donde es un singular y no la masa.¹¹⁰

El instante¹¹¹ en el individuo no es una pausa, no es de ninguna manera un transcurrir del tiempo que quede suspendido o paralizado, donde se adquiriera una connotación del tipo «no ser» que a su vez dará pasó a un devenir, a algo que hasta entonces no existía, ni tampoco de un no lugar, sino de un tránsito en dónde el devenir de la existencia es angustiante porque las posibilidades de la existencia siguen su curso.

Si se considera la transición como instante nos encontramos con una categoría, que si bien no resuelve todas las dificultades las puede enfrentar, si a su vez esta categoría es entendida en la forma adecuada de la síntesis de temporalidad y eternidad. El instante es discutido por Platón en el *Parménides* donde Sócrates, por medio de una dialéctica experimental, expone la contradicción de que una cosa sola participe en lo diverso. El instante es la maravillosa esencia que reside justamente en el medio entre el movimiento y el reposo sin estar en ninguna parte del tiempo. Así se convierte el instante en la categoría de la transición en general.¹¹²

¹¹⁰ En otras palabras, también se puede decir lo siguiente: “Si el yo es mundo y espacio, es también —y sobre todo— tiempo. Su paso está siempre presente, no sólo como un tiempo mensurable, común a todos (el tiempo de relojes y calendarios), sino como percepción y aun creación subjetiva del propio yo: un tiempo indisolublemente ligado al sujeto y cuyo transcurrir marca al yo desde dentro, desde el metafórico espacio interior de quien vive y experimenta una situación dada. Los surcos marcan y graban al yo propagándose como grietas que, como heridas profundas, nunca pueden ser del todo restañadas. El tiempo puede pasar increíblemente rápido y transcurrir leve y fluido, pero también puede hacerlo dolorosamente despacio: transcurre rasgando, hundiendo cada vez más profundamente su filo. Puede entonces pesar, hacerse denso y opaco y, almacenado en los surcos que él mismo ha rasgado, arrastrar al yo que lo percibe hasta el mismo fondo y llenarlo además de angustia y de desesperanza. Ana Carrasco *Op. cit.* p.73

¹¹¹ En otro escrito Johanés de Silentio, autor seudónimo de *Temor y Temblor*, menciona el tema del instante como parte de las características con que describe al caballero de la fe, al decir: “[El caballero de la fe] Parece tomar todo con la mayor despreocupación, como si fuese indiferente y descuidado, y, sin embargo, está pagando por cada instante de su vida al más alto de los precios, pues no lleva a cabo ni la más pequeña acción sino en virtud del absurdo. Y sin embargo, sin embargo... ¡sí!, es algo como para ponerse verde de envidia, porque sin embargo, ha hecho y hace en cada instante el movimiento del infinito.” Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor* Tr. Vicente Simón M. 4^a. edición. Madrid: Tecnos, 2000, p. 32.

¹¹² Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 115

Así, lo eterno es desesperante conflicto, pero a su vez en su relación dialéctica con el tiempo es lo que estructura el transcurso de la existencia misma. Con la comprensión del instante y el tiempo la existencia individual se llena de contenido, el marco de actuación y, a su vez, determina la experiencia pasada, actual o futura. Con el instante y lo eterno se marca la pauta de concreción del individuo en el tiempo de los acontecimientos vividos, y con ello se comprende un nuevo transcurrir, el de la subjetividad. Cuando el individuo descubre que el instante, lo eterno y la temporalidad juegan un papel en su devenir personal, advierte que debe hacer de su existencia algo presente que se eterniza con sus decisiones.

El espíritu al ponerse en el tiempo se hace temporalidad, se puede decir que abre la relación hacia el futuro, hacia su propio devenir, con ello se quiere decir que el espíritu está relacionado fundamentalmente con el futuro y la posibilidad, de ahí la angustia, y por lo cual para el pensador de Copenhague el espíritu es futuro,

el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto sentido la totalidad de la que el pasado no es más que una parte; y además, el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro; o dicho con otras palabras, lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurable con lo temporal, quiere mantenerse a pesar de sus relaciones con el tiempo.¹¹³

Por ello es que como ya se señalaba, son el instante y el futuro los que ponen el pasado, pero Haufniensis recurre a un argumento en donde da cuenta de una argumentación impecable, y con la cual puede quedar más claro el supuesto anterior; al decir primero que lo posible corresponde por completo al futuro; segundo, que a su vez lo posible es para la libertad lo futuro; y tercero, que lo futuro es para el tiempo lo posible. Y aclara a renglón seguido que ambas cosas corresponden en la vida

¹¹³ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 163 – 164 / SV² IV 395

individual a la angustia. Es decir, que por eso la angustia se enlaza y se relaciona con el futuro.¹¹⁴

Haufniensis pretende con ello, que desde el instante el individuo comprenda su condición de ser y sus posibilidades, que comprenda que es una síntesis de alma y cuerpo, y de temporalidad y eternidad, y que el hecho de constituirse como síntesis que es, orienta el rumbo de su existencia. Por ello el instante a partir de sus implicaciones metafísico-antropológicas se refiere a «decisión», por lo cual, esto puede suponer dos cosas, por un lado que la categoría de individuo sólo puede ser comprendida, como se ha comentado antes, como una tarea que se debe realizar, y por ello el individuo como tal no puede ser entendido como algo en abstracto, por otro lado, entendido el instante, en sentido pragmático, como lo decisivo, indica que éste no puede ser tratado ni comprendido sobre la base de categorías lógicas, sino sobre la base desde donde se revela la temporalidad de ser del hombre.

Existir supone, con ello, la realización de un acto temporal en un contexto histórico-social que supera el carácter de inmediatez del devenir material, de la sucesión, del tiempo. Ahora bien, si existir implica mantenerse en ese proceso de realizar o de declinar la realización de la principal labor ética que es auto-constituirse, y si dicha labor dura toda la vida, ¿cómo y cuándo se da cuenta el individuo de ello? De nuevo la respuesta, en este caso, el instante, la temporalidad; aunque no exclusivamente: también lo es la angustia.¹¹⁵

Haufniensis plantea así la relación del hombre con lo temporal y lo eterno a manera de una experiencia que vive cada hombre de manera individual y subjetivamente. Como se ha dicho, si bien comparte las convenciones establecidas sobre el tiempo, por ejemplo los horarios y los calendarios, que sería el tiempo “objetivo”, éste de ninguna manera da cuenta de la forma en que cada individuo experimenta su propia existencia finita y temporal, ya que cada quien vive en un entramado diferente de condiciones y posibilidades del tiempo vivido y el tiempo que está por venir. No es lo mismo la experiencia del tiempo para una persona que está

¹¹⁴ *ibid*, 167 – 168 / SV² IV 397

¹¹⁵ Begonya Sáez, “Autorrealización y temporalidad en *El concepto de la angustia*”, *THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*, 1995, núm. 15, págs. 43 - 53.

en un momento cumbre de su vida y rebosante de salud, a diferencia de aquella que recibe una noticia de fracaso o quiebra total, o que su vida por cuestiones de salud está en peligro, en ambos casos la experiencia del tiempo vivido o del tiempo por vivir es diferente. Por un lado puede parecer que el primero quiera detener el tiempo para disfrutar su éxito y sin embargo no lo puede hacer, por el otro el que se encuentra en riesgo desearía también detenerlo y tampoco podría hacerlo; es claro que en ambos casos el instante, la temporalidad y lo eterno como experiencia subjetiva adquiere dimensiones y determinaciones de vida muy diferentes para los dos casos. Por lo cual se puede hablar de ello como

—el momento oportuno, una forma de experiencia de la temporalidad humana-. Para los antiguos griegos, el “kairós” es parte de una elección que tiene que llevar a cabo el hombre para encontrar la medida justa y la proporción; es así, el tiempo preciso, el momento conveniente, la temporada propicia.¹¹⁶

De ahí que el instante, lo eterno y la subjetividad para Haufniensis sean caracterizaciones como momentos de tensión existencial, de paradoja. Eso puede explicar, en parte, que la forma de entender el instante escape a las categorías del tiempo “objetivo”¹¹⁷, pues a partir de éste el pasado y el futuro adquieren una relación dinámica diferente en que se vinculan y a la vez se tensan.

El instante puede decirse, es un puente que vincula dos campos de posibilidades. De un lado se ubica el pasado; del otro, el futuro. El pasado no es algo necesario, justamente porque ha ocurrido. Es decir, se ha hecho posible; o para decirlo aún mejor, ha sucedido de una manera que ahora se distingue como inmutable, pero pudo haberse llevado a cabo de otra forma. Inmutabilidad no es necesidad y, de hecho, incluso eso que sucedió puede relacionarse

¹¹⁶ Javier Toscano, “Kierkegaard y la estrategia del tiempo” *Dianoía* 2013 vol. LVIII, núm. 71: 25 – 52

¹¹⁷ Según Javier Toscano “Conviene también advertir que la idea de instante, tanto en alemán [*Augenblick*] como en danés [*Oieblikket*], implica un parpadeo, una mirada rápida. En ese sentido, la noción de un fragmento de tiempo queda ligada indiscutiblemente a un movimiento o a un reflejo corporal: una duración en-carnada.” Javier Toscano *Op. cit.* p. 40. Rafael García también advierte el instante de la manera siguiente: “ese parpadeo de la mirada, como aquel mirar que traspasa, trasciende y rebasa el pasar del océano, es una designación del tiempo, pero del tiempo en el conflicto cuando es tocado por la eternidad, por la posibilidad de un sí mismo.” Rafael García *Op. cit.* p. 283.

continuamente consigo mismo, en sus propios elementos, de otras formas. Su apertura hacia lo posible es continua. Eso es justamente lo que permite que el futuro también sea posible, no necesario, que sea también una apertura. En el caso contrario, si el pasado fuera necesario, el futuro sería tan solo su apéndice, una mera inercia necesaria.¹¹⁸

El rumbo hacia donde se orienta este fenómeno es la conciencia de la posibilidad en el hombre, que para el espíritu significa libertad, y por consiguiente angustia; por ello se resuelve en la elección que el individuo hace de sí mismo y, a la vez, donde comienza la historia. Es por ello que el devenir del individuo se da en función de que éste relacione su existencia con lo eterno que habita en él, que es el espíritu, es decir con la posibilidad de su propio ser en el salto cualitativo de la libertad; ya que para llegar a ser sí mismo se debe pasar de la nada de la posibilidad de sí mismo a la actualización de sí mismo, lo cual no implica una ingeniosa forma de crearse fantasiosamente a sí mismo desde ningún referente, debido a que la idea de síntesis es temporalidad, implica que la referencia de llegar a ser sí mismo es la relación que se establece con el propio pasado o la temporalidad que reside ya en el individuo en el horizonte de sentido y significación que se le presenta.

Por eso, es que la estructura de la temporalidad que plantea Haufniensis requiere de la eternidad y un pasar, es decir de un absoluto como referente, sin el cual no habría temporalidad ni devenir alguno. De ahí que el espíritu que vuelve sobre sí mismo a la vez plantea dos movimientos, un volver sobre su temporalidad y hacia la temporalidad, y sin esa relacionalidad dinámica el individuo no puede llegar a ser sí mismo.

Es por ello que la idea del instante planteado en la existencia humana es una tarea donde se repite una y otra vez ese hacerse temporalidad, hacerse posibilidad y asumirse como abierto, como espíritu y libertad, la apertura al futuro y a las posibilidades que se repiten una y otra vez, de ahí la condición de angustia y desesperación que enfatizan Haufniensis y Anti-Climacus respectivamente, como fundamento del hombre, pues lo que hacen notar es que lo que se repite una y otra

¹¹⁸ Javier Toscano *Op. cit.* p. 41.

vez es el sí mismo de cara a sus posibilidades, a su libertad, por lo cual el individuo se enfrenta con nuevas posibilidades y experiencias que son irrepetibles; en este sentido la idea de un instante diferente implica el presupuesto de algo que regresa, que se repite, y lo que se repite es la posibilidad de elegirse a sí mismo el individuo en cada momento.

El instante kiekegaardiano aporta por eso a la constitución antropológico-existencial del hombre transición y momento de libertad, esta libertad sólo puede aparecer porque el individuo por un instante tiene la posibilidad de elegir y, a su vez en dicha elección se elige a sí mismo, por lo tanto, en el entramado de ambos movimientos lo que el individuo está realizando es elegir devenir sí mismo de cara a la incógnita del futuro, del no saber qué sigue, es decir abraza la eternidad; así, el instante entendido como forma decisiva aparece como una decisión de eternidad para cada instante diferente.

La repetición es un momento que adquiere sentido en la decisión de un individuo que elige en el instante; es un recomenzar, una apertura hacia lo posible del futuro y no una mera reiteración de lo idéntico; es una manera de lidiar con el mundo no como lo dado, sino como un porvenir y como un don cuya obligación hay que resarcir. La repetición es eso que se afirma sin cesar, continuamente y sin fin, pero no como una forma de fusión cósmica o histórico-social, sino solamente en el presente, en el valor y el ejercicio de la libertad, incluso en su forma más significativa [...] la repetición en el tiempo siempre ha de quedar inacabada, incompleta, pues siempre subsiste el no saber, lo incógnito, que pertenece al futuro, i.e., a lo eterno. La repetición es al mismo tiempo el salto cualitativo en el que la decisión se ratifica y surge de una “reconciliación” entre lo buscado y lo vivido.¹¹⁹

Así se plantea una forma radicalmente diferente del tiempo que ha sido, es decir lo pasado que ha ocurrido en un momento dado por medio de una síntesis puesta por el espíritu que recoge en cada elección hacia el futuro todos los tiempos, y en la medida en que ese pasado, lo que ha sido, se proyecta hacia el futuro, a lo que está por venir, de repetición en repetición, el individuo construye su camino individual, su propia historia, como una subjetividad que se descubre eterna. El hombre se advierte

¹¹⁹ *ibid*, p. 43

responsable de sí mismo en cada instante y determinación propia y a la vez puede reconocerse como portador de la no verdad, pues la repetición implica la posibilidad de apropiarse en cada momento de manera diferente, no se trata de un radicalismo que diluya lo que se ha sido, porque en el entramado de sus elecciones a la vez está ligado con una historia colectiva de acontecimientos que le rodean y que en todo momento se tornan contemporáneos; la libertad radical que se abre por medio del instante convive y se relaciona con las formas y tradiciones colectivas con una responsabilidad extrema, pues implica la tarea individual de devenir sí mismo.

la libertad como elegir ser sí mismo, ni es una prescripción definida de lo que ya hemos sido, de nuestra historia, ni es una arbitrariedad de ser lo que se nos ocurra, elegir ser sí mismo implica una dinámica, prácticamente dancística, de relación personal y por tanto de transfiguración de lo dado en nosotros mismos, con sus circunstancias concretas, y la personal manera de apropiármolo.

La historia tiene entonces continuidad en la medida en que los individuos pueden existir como personas, es decir, teniendo esa relación dialéctica y dialógica entre pasado y porvenir, lo cual es cabalmente el comprenderse a sí mismo en y por el instante.¹²⁰

Es el momento decisivo y la angustia lo que expone la verdad existencial del individuo, por lo tanto la verdad subjetiva, lo que para cada individuo es, desde la cual cada individuo debe entenderse, o puede llegar a entenderse, de una manera radicalmente diferente a la forma anterior en que se comprendía y se relacionaba tanto consigo mismo como con el mundo; Así el individuo establece una nueva relación tanto con la eternidad como con su espíritu, y a su vez con éstos adopta desde esta nueva referencia un carácter absolutamente nuevo, y eso nuevo sólo puede llegar por medio del salto cualitativo, un salto hacia su propia realidad e historia, es decir la realidad del espíritu en la temporalidad.

Ser sí mismo implica dar el salto cualitativo y elegirse en la pasión de la libertad, en aquello absoluto que habita en la personalidad, pero un absoluto que significa que en ese instante de la elección de vida ya no sólo se es una parte del todo que

¹²⁰ Rafael García, *Op. cit.* p. 288

envuelve al individuo en su tiempo, o una parte de un absoluto histórico-social que se impone sobre los individuos como aquello que debe ser; en otras palabras, el individuo entendido como un sí mismo y el todo a la vez, sin embargo de manera estática no se comprende, por ello requiere de apreciarse desde la base de una dinámica del desarrollo del individuo en el tiempo, donde la historia en general se manifiesta a través del individuo, y el individuo a su vez se manifiesta por medio de sus elecciones como individuo singular en la historia general.

Para Haufniensis el autorreconocimiento, que es el principio de la individuación, sólo se da en el instante, y es por lo cual al devenir sí mismo pasa por la decisión de eternidad, por el instante en que el espíritu –el yo- advierte en él mismo lo eterno y se elige por lo eterno. Pero si lo eterno no puede historizarse, eso da cuenta de la constitución de ese sí mismo que, paradójicamente, no puede ser una historia terminada, una historia dada, más bien el yo es una constante construcción subjetiva, en términos de una des-identificación de lo individual. De hecho se suele decir que las personas están en constante construcción de sí mismos, en otras palabras, de estar siempre incompletas, inacabadas, en proceso de devenir y de apropiaciones parciales que no terminan de constituir nunca la realidad de sí mismas.

la comunión de un individuo con otro que lo antecedió –su modelo- que se da en la transmisión de ese salto cualitativo que es el pecado [...] es un preparativo formal. Pero también transitorio, en el camino de una deconstrucción –y de una posterior recombinación distinta, en cuanto que el proceso repetitivo- del individuo como unidad colectiva. Este proceso complejo que integra tanto una forma de transmisión intersubjetiva como una manera de la individuación es lo que ha de llamarse el modo de lo eterno.¹²¹

Lo que se logra decir con esto es que, por medio de sus decisiones el hombre temporal deviene eterno, pues el instante decisivo es el punto en que la eternidad “toca” al tiempo. Es en otras palabras donde el instante como dispositivo paradójico concilia lo contradictorio. Las tres categorías que comúnmente refieren la temporalidad (pasado, presente y futuro) se muestran desde una perspectiva

¹²¹ Javier Toscano, *Op. cit.* p. 45

diferente en la cual la subjetividad puede apoyarse para llevar a cabo la ardua tarea de de-construirse y reconstruirse a sí misma encontrando a su paso los elementos que también le aporta la historia del hombre en general y que, a su vez, deberá encarnar y apropiárselos, hacerlos efectivos en su existencia propia.

Lo que se quiere decir es que de esta manera el pensador danés sugiere una transfiguración del individuo, en su relación consigo mismo y con el mundo, regresando a la vida no sólo a partir de un saber, sino también de un querer ser sí mismo, porque lo importante de que entienda su libertad es que el yo, el espíritu, se ponga en movimiento. La dificultad del individuo ya no radica en saber qué quiere, sino en querer serlo, dar el salto cualitativo y querer creer que es posible, entregarse, abrirse en cada momento a la relación consigo mismo y con la vida con todas las fuerzas.

El individuo va adquiriendo su propia unidad y singularidad en cada salto que realiza conscientemente, adquiere así sentido y empoderamiento personal para llegar a ser sí mismo. Además, la fe del individuo es lo único que podrá sostenerlo ante los constantes embates de sólo ser un movimiento reflexivo y abstracto, pues sólo por medio de la fe éste podrá dar el salto y “regresar” al mundo abrazando su existencia concreta y el mundo con todas sus contingencias, y a pesar de la ardua tarea que implica llegar a ser sí mismo. Y sin embargo ni el espíritu, ni el instante, ni la temporalidad, ni la propia significación existencial del individuo, ni la sola experiencia directa y personal con la angustia, serán garantía suficiente para la constitución de sí mismo. Por momentos todo esto lo despertará como de un sueño en el que ha vivido, y se esforzará por no regresar a él, pero sus fuerzas decaerán y volverá al sueño en que ha vivido; pero con eso habrá despertado su conciencia a un des-cubrimiento más amplio y diferente de sí mismo.

CAPÍTULO II

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA OBRA DE *LA ENFERMEDAD MORTAL POR ANTI-CLIMACUS*: LA INTERIORIDAD, EL INDIVIDUO Y LA SUBJETIVIDAD

1. Søren Kierkegaard: la búsqueda de la interioridad

Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. ¿De qué me serviría, entonces, encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera, pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular? – ¿De qué serviría además que desarrollara una teoría del estado y combinara en una totalidad las particularidades tomadas de múltiples lugares, que construyera un mundo en el que jamás viviría, sino que sólo expondría a los ojos de los demás? – ¿De qué me serviría ser capaz de desarrollar el significado del cristianismo, ser capaz de aclarar muchos fenómenos particulares, si ellos no tuviesen para mí mismo y mi vida un sentido más profundo? [...] Por cierto, no negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento, a través del cual es posible actuar sobre los hombres, pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial.¹²²

Kierkegaard en su viaje a Gilleleie, así escribía en su Diario el 1º de agosto de 1835, y de esa manera empezaba a dibujar su proyecto filosófico, basado en la búsqueda de una filosofía edificante, que le dijera algo de sí mismo, “aquello por lo cual vivir o morir”. De cierta manera, por medio de la escritura de su Diario da cuenta

¹²² Søren Kierkegaard, *Los primeros diarios Vol. I 1834– 1837* Tr. María J. Binetti México: Universidad Iberoamericana. México. 2011 p. 80.

de una reflexión consigo mismo, es decir, la posibilidad de volcar en su escritura aquellas ideas autobiográficas, a manera de testimonio de sus pensamientos, sensaciones y actos que revelan los intereses más propios de la conciencia del pensador danés; vigilante, atento sobre sí mismo, pretende dar cuenta de un estudio detallado de su propia conciencia.

Escribir un diario supone una forma peculiar de enfrentarse a sí mismo, a las propias ideas y acontecimientos. Se trata de una reflexión, de regresar a lo acontecido y juzgarlo, un desdoblamiento por el cual el observador es observado por sí mismo. [...] El diario se convierte, de forma distinta a como lo hace la memoria, en una repetición de sí mismo, pero con una nueva ontología, una forma de jugar con el tiempo, de congelarlo, de recrearlo, de reconstruirlo, de vencerlo. De esta forma, el yo que fui puede adquirir la misma fuerza al yo presente.¹²³

El diario también puede ser la exteriorización gráfica del diálogo que sostiene una persona consigo misma, relatando aquello que le acontece ante diferentes eventos de la vida cotidiana, donde el que escribe pormenoriza aquello que considera más relevante de su vida. En éste se exterioriza y plasma aquello que mentalmente se conjuga en infinitas posibilidades a partir de las experiencias vividas, pero no puede concebirse sólo desde un marco de referencia que se queda en el movimiento incesante del pensamiento propio, sino que requiere a su vez de ser exteriorizado, en un doble movimiento, sería algo así como salir de sí mismo por medio de la escritura y regresar sobre sí mismo, teniendo la necesidad de comunicarlo a un “otro”.

El “diálogo interior” que sostiene una persona consigo misma –como se suele decir- tiene un valor importante, sin embargo, es insuficiente porque dicho diálogo requiere ser comunicado a un otro, se puede decir que el diario es una “metáfora de comunicar” los propios pensamientos a un “otro”, en este sentido, a ese “otro” que se configura y queda plasmado en el texto, -y con ello no se quiere decir que el texto adopte una especie de identidad, sino entendido “metafóricamente”, que el texto se vuelva ese otro con fragmentos que revelan cierta continuidad histórica de una vida,

¹²³ Luis Guerrero, “Prólogo” en *Søren Kierkegaard, Los primeros diarios Vol. I 1837 – 1838* Tr. María J. Binetti. México: Universidad Iberoamericana. 2013. p. 9

y desde ahí tomar distancia de algo que uno ha sido y contar con otra perspectiva de sí mismo.

De ahí el compromiso que para Kierkegaard la filosofía ha de aceptar respecto al estudio de la interioridad, porque la interioridad requiere clarificarse, relacionarse y comunicarse con lo exterior, con lo otro, con un tercero. Porque no se escribe solamente porque se tenga algo que decir, se hace por las ganas que se tienen de ser escuchado; y bien puede darse desde asuntos sin importancia, o desde las contradicciones o dilemas que combaten en lo más profundo del hombre.

Jolivet también lo señala al decir que para Kierkegaard el hombre es un “Hombre-problema para sí mismo”, un hombre en constante tensión, pues para éste autor Kierkegaard nunca dejó de interrogarse y de analizarse. La filosofía para éste suponía alcanzar una conciencia cada vez más aguda por medio de la profundización de su propia existencia, basada en las exigencias de una existencia auténtica, por ello, la comprensión de la interioridad –subjetividad- se hacía el criterio y la verdad de la objetividad.¹²⁴

De esta manera, se hace patente en Kierkegaard su interés intelectual de forjar un pensamiento propio que dé cuenta no de teorías abstractas y puro saber sistemático, sino de un conocimiento vital y de acción; no de una objetividad neutral e imparcial que reduzca todo a un entramado de fenómenos silogísticamente analizados, sino al empeño, pasión y elección con que una persona puede tomar y realizar su propia existencia.

Para Kierkegaard, el saber especulativo no daba cuenta de una forma de existir concretamente, se podía estar familiarizado con la historia de la filosofía, desarrollar una teoría del Estado, construir un mundo idealizado en un gran sistema, detallar hasta sus últimas consecuencias una comprensión profunda del cristianismo en el mundo, y si todo eso se construye para simplemente ser contemplado por otros, “sin vivirlo yo mismo”, “sin ser una verdad para mí mismo”, entonces es un trabajo inútil.

¹²⁴ Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Tr. Arsenio Pacios Madrid: Gredos, 1953, p.43.

Kierkegaard señala que no puede ser de la mayor importancia para la vida de un individuo conocer en profundidad las verdades emanadas del saber objetivo, -es decir, un saber riguroso, sistemático y apegado a métodos establecidos en su pura objetividad-, si dichos conocimientos no dan cuenta al individuo de un saber vital, un saber que lo oriente en el momento más decisivo de su existencia, saber qué hacer de sí mismo; ése es el carácter bajo el cual se constituye el pensamiento del filósofo de Copenhague: el saber de sí mismo para afrontar la existencia. En otras palabras, cómo llegar a ser sí mismo, cómo llegar a ser un yo.

Con ello pretende apartarse de la filosofía de la conciencia o del puro pensamiento conceptual, preparando, en cierta manera un terreno fértil para lo que sería posteriormente la filosofía de la existencia. El viraje de su filosofía implica entonces mostrar las variaciones de su pensamiento en contraste con las ideas establecidas, sobre todo por el hegelianismo y el falso cristianismo de su época; del cual, como es sabido, fue un riguroso crítico. En el caso de Hegel

en especial de aquella su universalidad y objetividad despersonalizada, y va tras el yo, en su singularidad e interioridad; busca un vivir desde esta interioridad del yo. Esto representa algo más profundo que el pensamiento, puesto que la misma manera de pensar y de concebir las cosas depende de esta interior comprensión del yo.¹²⁵

Encontrar la propia singularidad, el lugar más propio como individuo en el entramado de la generalidad de la propia época es la más valiosa de las tareas que un hombre puede llevar a cabo durante su vida; encontrar ese centro focal en el que confluyen todas las fuerzas del espíritu -del yo- y de su relación con Dios, para desde ahí, imprimir a toda decisión personal positiva o negativa un sello particular, singularidad y actividad irrepetible de cada momento decisivo en la existencia personal, lo cual reside en un conocimiento más allá de un mero saber comprensivo.

¹²⁵ Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía. Edad moderna. Edad contemporánea. II*. Tr. Luis Martínez Barcelona: Herder, 2000, p. 323.

Así como un cuerpo celeste, que uno se imagine en formación, debe ser determinado respecto de cómo sería su superficie, hacia qué cuerpos orientaría su lado luminoso, hacia cuáles su lado oscuro, pero ante todo debe lograr que la armonía de las fuerzas centrífugas y centrípetas realicen su existencia y dejar que todo lo demás llegue por sí mismo –así también conviene que el hombre determine su fundamento constitutivo antes que su apariencia. En primer lugar, uno debe aprender a conocerse a sí mismo¹²⁶ antes de conocer cualquier otra cosa.¹²⁷

Kierkegaard ratifica la primacía de la subjetividad sobre la objetividad, enfatizando que sólo hasta que el individuo se entiende a sí mismo con profundidad, y a la vez contemple el transcurrir de cada momento de su vida, sólo entonces podrá experimentar que su vida tiene paz y sentido. Con lo cual invita al individuo a dejar el lastre que para él significa el conocimiento objetivo, y comenzar por el conocimiento propio, pero entendiendo con ello que dicho conocimiento implica un no conocimiento desde el cual el hombre inicia un nuevo camino y que no concluye durante su existencia, porque está siempre abierto a un porvenir, asemejando en esto al hombre con Dios, que creó el mundo desde la nada.

Comenzar por el conocimiento de sí mismo implica salir del sistema conceptual cerrado, de la generalización y abstracción alienante de la época, ya que para Kierkegaard su idea de yo existente concreto no cabe en dichos términos, de ahí que surja la exigencia de existir, de llegar a ser un yo. Kierkegaard afirma que

entiende por existencia lo inédito e intransferible del yo y de sus decisiones. En este sentido, dice, está el hombre tan solo que de poco le sirven las teorías, leyes, conceptos en que encasillar su acción, como pretendía Hegel al elevar todo lo singular a unidades superiores.¹²⁸

Entonces, el filósofo danés, se interesa por la substancia del yo, por su realidad concreta que es actividad originaria y radicalmente personal. Su búsqueda exige un

¹²⁶ Kierkegaard hace referencia a la famosa inscripción del Templo de Apolo, en Delfos: “Conócete a ti mismo”

¹²⁷ Søren Kierkegaard, *Los primeros diarios Vol. I 1834 – 1837*, Op. cit. p. 82.

¹²⁸ Johanness Hirschberger, *Breve historia de la filosofía* Tr. Alejandro Ros Barcelona: Herder, 1964, p. 270.

yo existencial que está siempre en movimiento, siempre abierto a la contingencia y al cambio. Se puede decir que para el pensador danés, más importante que explicar un sistema, lo importante es el tiempo, más que el concepto el hecho, y por encima de lo universal está lo particular y el individuo. Es decir, una conciliación eventual de los contrarios debería ante todo suponer que esos contrarios operen, tensen y condicionen la existencia. Superar las tensiones dialécticas de la existencia por medio de conceptos más elevados sólo es cosa de la mente, mientras la realidad misma está bajo la ley del singular, del hombre concreto, que enfrenta su existencia en situaciones reales y contingentes.

Parte del carácter extraordinario en que descansa el enfoque racionalista se manifiesta precisamente en que es su misma actividad la que reduce el objeto a determinadas categorías establecidas; sin embargo el existente forma parte del problema como uno de sus elementos; por ello, hacer abstracción del individuo concreto es de cierta manera desarticular la realidad, ya que en todo caso cualquier objeto implica siempre un sujeto concreto. En este sentido, todo conocimiento del mundo es sobre todo conocimiento de sí, pues se trata justamente en primer lugar de que dicha comprensión ocurra existiendo, eligiendo y actuando, para que desde ahí se pueda comprender la organización de lo demás. En otras palabras, de qué le serviría a un individuo gozar de conocimiento vasto y especializado en alguna disciplina o tarea si éste no le aporta herramientas mínimas que orienten sus decisiones más vitales.

Según la dialéctica hegeliana, la vida avanza a medida que los contrarios van quedando interiorizados, guardados en el individuo internamente, absorbidos en el concepto que sirve de puente a la síntesis superior. Se moviliza, por decirlo así, por los caminos del lenguaje, del concepto que media y señala todos los caminos posibles, y con ello elimina el momento concreto y decisivo del individuo, y toda acción y responsabilidad, reduciendo el yo a un simple momento del proceso total.

Ante esto, Kierkegaard pretende restaurar la condición del yo ante el resbaladizo universal, postulando que cada yo ha de decidir por sí mismo. Si bien es cierto que cada individuo en su constitución tiene un conocimiento de la ciencia, de los asuntos

generales de la vida, está informado y tiene una memoria de sí mismo en el mundo, también es cierto que el uso de dicho saber es de carácter personal y exclusivo de cada yo, de cada individuo independiente en su propia condición existencial.

Como se sabe, Kierkegaard plantea abiertamente su oposición hasta rechazar, no solamente el racionalismo hegeliano, sino toda postura, cualquiera que sea, que pretenda fundar un sistema para el entendimiento del hombre, pues la pretensión racional-sistemática que se empeña en dar cuenta de todo recurre a postulados o intuiciones que escapan a la demostración, y que representan ser en todos los casos un saber enteramente racional, sustituyendo de manera conveniente los hechos o hipótesis por los absolutos epistémicos dominantes, y por el rigor de la prueba.

Un sistema, escribe, promete todo y no da nada. [...] Se desenvuelve, pues, en la ficción y se construye, en cierto modo, al revés, empezando por el techo. El esfuerzo hacia la perfección lógica destruye el sentido de lo real: tiende constantemente a hacer pasar a la penumbra y a hacer olvidar el sentido del problema y hasta el problema mismo que ha suscitado el sistema. El marco devora el cuadro; la dialéctica suprime el misterio. También Kierkegaard ha creído siempre que el sistema se opone a la vida como lo cerrado a lo abierto.¹²⁹

Por dicha condición, Kierkegaard rechaza la filosofía, en el sentido de que ésta no es del todo una expresión de la existencia, ya que sería exagerado y hasta ingenuo suponer que la filosofía en el conjunto de sus diferentes formas de trabajo o disciplinas no aporta nada, por el contrario, el punto que enfatiza el pensador danés es que el hombre mismo que investiga, que pone a prueba paradigmas, ideas o sistemas se olvida de sí mismo en el momento mismo de sus observaciones, se queda, por decirlo así, “al margen de sus investigaciones”, cuando, en todo momento su existencia concreta, el que es, lo que siente, lo que piensa para sí mismo, aquello en lo que cree, sus juicios y prejuicios están siendo parte del fondo de la experiencia desde la cual observa. Por ello es que parafraseando al pensador danés, todo aquello que se conoce es, en parte, el conjunto de conocimientos que de cierta manera revelan un conocimiento de sí mismo.

¹²⁹ *ibid*, p. 46

El hombre ante sus situaciones más cotidianas no puede someter su realidad o su existencia sólo como algo racionalmente intuido, o por un fundamento propiamente lógico, por el contrario, en todo momento su experiencia está condicionada por la irracionalidad, ya que para Kierkegaard, el hombre está siempre en tensión con las formas dialécticas de su existencia, está inacabado, siempre haciéndose, y en ese hacerse, el mundo se le revela como paradoja, por lo cual el hombre siempre está en su vida entre el riesgo y el salto de elegirse a sí mismo en cada momento y en cada situación, lo que resulta, en angustia y desesperación. La angustia del individuo enclavada en la relación con Dios, con lo Otro, con el mundo, con su libertad y la nada es justo el fundamento existencial más importante en el pensamiento kierkegaardiano, y constituye el principal rasgo desde el cual pretende caracterizar la situación existencial del yo y de la vida, lo cual es revelador y decisivo para comprender su postura ante el mundo y ante Dios.

Con este breve esbozo sobre la interioridad, he pretendido destacar la importancia que tiene para Kierkegaard el tema de la interioridad y el individuo a lo largo de su obra; y sobre todo, como punto de partida para explorar otras áreas tanto de orden filosófico como psicológico y teológico. Se puede decir que para éste la comprensión del individuo concreto es fundamental como punto de referencia para el conocimiento y el análisis posterior de otras áreas y dimensiones del quehacer humano.

2. Anti-Climacus y su perspectiva antropológico-existencial del hombre en *La enfermedad mortal*

Søren Kierkegaard un pensador que pretendía llevar el análisis de su propia existencia hasta los límites de la razón, debía atestiguar para ello el fenómeno que se manifestaba entre los márgenes de la razón y la fe. Sólo permaneciendo en dicho lindero podría hacer el estudio pormenorizado de lo que es la desesperación.

Como el obrero que trepa en lo alto de un rascacielos, caminando entre vigas que debe soldar, pasando de un lugar a otro, consciente de sí mismo en cada paso, imperturbable, consciente de su riesgo y a la vez de su propia libertad, atento al vértigo que representa el vacío, presente en cada movimiento y en cada suspiro, imperturbable ante el toque y el murmullo del viento que invita a lanzarse al vuelo; así también el pensador danés debió hacer acopio de elevados esfuerzos como equilibrista, permaneciendo en la cúspide de su propia desesperación, dejándonos uno de los mayores aportes para la comprensión de la desesperación humana.

¿En nuestra época, quién sería capaz de dedicarse de tal manera a la investigación, observación y registro de su propia desesperación?

Tal parece que el análisis y observación del hombre en el momento más grave de un estado de ánimo como es la desesperación, ofrece la posibilidad de acceder a nuevas nociones sobre el hombre mismo, nuevas perspectivas que de cierta manera parecen ajenas o hasta indiferentes al vivir cotidiano, ya que no es deseable, al menos en nuestra época, decir que se está desesperado; no, eso es cosa de débiles o cobardes, y por ello se cuenta con pocas referencias sobre dichos estados. Por eso, a continuación, pretendo hacer un aporte para la comprensión de la conciencia —o el yo—, y la desesperación, a partir del texto *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*, escrita por Anti-Climacus. (Seudónimo utilizado por Kierkegaard para esta obra).

La enfermedad mortal fue escrita en Copenhague el año de 1849, y según Demetrio Gutiérrez Rivero, prologuista y traductor de la obra, *La enfermedad mortal* da continuidad y profundidad al trabajo que ya venía realizando en *El concepto de la angustia*. A pesar de que la aparición original de dichos textos estuvo separada por cinco años, desde el 17 de junio de 1844 al 30 de julio de 1849. Sin embargo, esta época representa para el traductor la etapa más madura del danés, y dichos textos son al mismo tiempo los que han gozado de mayor difusión y extendido el valioso aporte de sus ideas.

En la diversidad de la obra kierkegaardiana es común el tema del pecado, y es a partir de este contexto donde Anti-Climacus está vigilante de las fronteras donde se forma la encrucijada del dogma del pecado original y los supuestos cristianos “siempre *in mente*”.¹³⁰ Ambos temas representan un complemento alternativo en el estudio y descripción de lo que el hombre hace de sí mismo cuando invierte y vacía el auténtico sentido de la existencia, es decir cuando desestima su relación con el poder que lo fundamenta pecando. Pues por una parte en *El concepto de la angustia* lo que se revela es la conciencia del pecado y la ruptura de la relación con Dios, y en *La enfermedad mortal* se advierten otras formas derivadas de dicha relacionalidad que se proyectan en la estructura psicológica del individuo y su vida social.

En *El concepto de la angustia* se plantean dos movimientos que serían: la angustia como condición del pecado y la angustia como consecuencia del mismo. En donde la angustia originariamente era el punto cero de la existencia del hombre, que se presentaba como una condición neutral y ambigua, y a partir de ese punto el hombre podía girar ya sea hacia la fe o hacia la desesperación, y a partir de esa determinación orientarse hacia una vida en las consecuencias del bien o del mal, por medio de saltos cualitativos absolutamente diferentes.

Pero el hombre, en la encrucijada, no ha querido escoger el camino de la esperanza y en seguida empiezan a manifestarse las diversas formas de la angustia, mientras va hundiéndose cada vez más en el abismo que le produce vértigo, hasta caer al fin tan bajo que ya le entran angustias del mismo bien, como si la bondad le perdiera mucho más que la nada o la propia maldad.¹³¹

En *La enfermedad mortal*, y segunda parte de esta composición, Anti-Climacus plantea un estudio del hombre entendido como espíritu –relación que se relaciona consigo misma y con Dios– y de la desesperación que dicha relacionalidad implica al querer reducirse a una de sus categorías (e.g. finitud-infinitud o posibilidad-necesidad) pero sin fundamentarse en Dios. Por ello, “La desesperación es

¹³⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. *Op.cit.* p. 44

¹³¹ Demetrio Gutiérrez, “Prólogo” en *La enfermedad Mortal* de Søren Kierkegaard, Tr. Demetrio Gutiérrez R. Madrid: Trotta, 2008, p. 11 – 12.

considerada también bajo la categoría de conciencia. La desesperación o pecado debe entenderse como un yo frente a Dios, y no mal interpretarse bajo categorías exclusivamente racionales.”¹³²

Cabe recordar que el contexto al cual se circunscribe la obra de *La enfermedad mortal*, sucede al movimiento romántico del siglo XIX y a la expansión inaudita del idealismo alemán con la representación de Fichte, Schelling y Hegel como sus máximos exponentes, en donde éstos por medio de sus ideales filosóficos pretenden llevar a nuevos horizontes la razón y el análisis de la condición de la existencia humana y el mundo, a manera de crítica y, a la vez, de propuesta filosófica posterior a Kant.

En este sentido, parece que el fenómeno social, cultural e intelectual que se ha denominado Romanticismo, expone para el hombre de su época la profunda y gran contradicción en que se constituye la conciencia del hombre, o que más bien es el hombre mismo, y que se manifiesta entre su ser singular y auténtico y poderse reinventar de otros modos en el abismo infinito de sus posibilidades, donde puede negarse o falsificarse, o tomar la tarea de llegar a ser sí mismo en base a su libertad y elecciones.

En este sentido la «desesperación» es para Kierkegaard el fondo opaco o el peso o la culpa de todo hombre que no sabe aceptarse profundamente a sí mismo. [...] Es como un fuego que se ha encendido en el yo, el cual, sin embargo, no puede arder.¹³³

El romanticismo, periodo en el cual se exaltan las más altas pasiones del ser humano, con capacidad de poder apasionado para realizar su plena existencia y explorarse a sí mismo y el mundo, en donde la ciencia, las artes y en general el auge de la naciente masificación a partir de la consolidación del Estado-Nación, contrasta de manera importante con el análisis de la desesperación hecho por Anti-Climacus,

¹³² Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana* México: Coed. Sociedad iberoamericana de estudios kierkegaardianos. Universidad Panamericana. Publicaciones Cruz O, 1ª edición, 1993, p. 54

¹³³ Pietro Prini, *Existencialismo* Trad. Claudio Matons. Barcelona: Luis Miracle 1957. p. 17.

el cual va a ser considerado como un pesimista debido al ambiente de “prosperidad” que se respira en el contexto del supuesto auge económico y social.

Sin embargo, dicho contexto cultural no sólo puede ser valorado como una generalización donde la “prosperidad” es la moneda corriente de la vida de los individuos; es decir, las nuevas condiciones culturales, sociales, económicas y políticas traerán nuevos retos, renovadas maneras de atender y observar las transformaciones tanto de los ámbitos más generales de la vida cotidiana –de la cual Kierkegaard hace un excelente esbozo en su libro *La época presente*, donde critica la naciente masificación y la influencia de los medios de comunicación en la identidad e interioridad de los individuos, y en la generación de nuevos malestares sociales y culturales- sino también de los fenómenos que se presentan en los estados de ánimo de los individuos, como por ejemplo, la angustia o la desesperación, y que años más tarde también serán de interés y sistematizados psicopatológicamente por Sigmund Freud en sus tratados sobre las neurosis. Por lo anterior es que se suele atribuir al pensador de Copenhague un carácter melancólico, tanto en su personalidad como en las ideas planteadas en su obra en general.

El juicio que Kierkegaard hizo sobre sí mismo, como un hombre melancólico, ha sido muchas veces asociado a algunas de las obras seudónimas: *Temor y temblor. El concepto de la angustia. Tratado de la desesperación*. Algunos críticos han considerado que la recurrencia a estos temas es un reflejo de su estado de ánimo. Esta consideración es falsa, su error consiste en desconocer que la recurrencia a estos temas forma parte de un diálogo cultural de su época, en el que se entrelazan a la conciencia y a la historia como progreso, los estados psicológicos de frustración y angustia.¹³⁴

Cabe recordar que hacia el siglo XIX el auge y la expansión de disciplinas como la psiquiatría y la psicología, o al menos de ciertos tratamientos psicológicos que se empiezan a realizar, responden a partir de cierta tendencia a “normalizar” las conductas de las personas a los renovados márgenes de la vida social y económica de la época, lo que implica que se manifieste a partir de los dispositivos de control

¹³⁴ Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana Op. cit.* p. 67

social, una exaltación de la angustia y la desesperación como estados de ánimo del hombre que son irracionales y se deben estudiar pero, sobre todo, controlar, pues se podría decir que las exaltadas pasiones deben ser controladas porque no responden a las nuevas instituciones sociales, políticas y religiosas que se están constituyendo como nuevos modelos de vida y, a su vez, los deseos y expresiones individuales pasan a un segundo orden de importancia, quedando por debajo del progreso y la paz social, que es la tendencia de la época siguiendo la preferencia generalizada de explicar racionalmente al individuo, el mundo y su origen.

Con ello aparecieron importantes tratados que influían en la forma de pensar lo somático y lo psíquico, como es el caso de Wilhelm Wundt (1832-1920), que tuvo un papel decisivo en la constitución de la psicología experimental, anexándole la fisiología y la anatomía con la intención de elaborar una psicología que sobre todo admitiera “hechos” objetivos que se pudieran verificar por medio de la experimentación y la medición. Algo importante de mencionar es que dentro de los antecedentes históricos de la psicología actual destaca el laboratorio que creó en 1878 en Leipzig, el cual se dice contaba con el instrumental que le permitía la ciencia de su tiempo; dicho laboratorio fue frecuentado por estudiantes de diferentes países, que imitaron sus métodos y prácticas. Es por ello que Wundt ejerció una influencia importante en el nacimiento de la nueva psicología, a través de una de sus obras más importantes denominada “*Lecciones acerca del alma de los hombres y de los animales*” en cuyo título ya refleja su concepción animista, aborda temas sobre las sensaciones, la memoria y la inteligencia; del desarrollo estético, moral y social; del lenguaje en el hombre y en los animales, todo ello en función de una psicología comparada. Wundt establece una correlación entre la organización física y las operaciones psíquicas, en otras palabras relación de causalidad, en donde privilegia la física, es decir las bases que se revelan como lo “objetivo” en sus investigaciones. Y de manera paralela se estarían desarrollando las teorías de la evolución y de la filosofía de la historia. Es así como

Las relaciones y distinciones entre lo somático y lo psíquico van aunadas al estudio del consciente y subconsciente humano. [...] Estos elementos culturales

produjeron una mentalidad muy extendida, que consiste en afirmar –de distintas maneras– que la conciencia que el hombre tiene de sí mismo ha ido evolucionando a lo largo de la historia, con una tendencia lenta pero paulatina a su propia madurez. Una manifestación de este proceso es la autoconciencia de su propia inmadurez y sus padecimientos: limitaciones, miedos, frustraciones, etc. El romanticismo es la expresión de esta fuerza subjetiva que se hace patente en el sentimiento.¹³⁵

Por su parte, *La enfermedad mortal* es una de las obras con un fuerte carácter religioso, ya que la finalidad a donde desea apuntar el pensador danés con su tarea como escritor, teólogo y filósofo, es la de edificar y mostrar un camino para llegar a ser cristiano por medio de la fe y del trabajo que ello implica, mostrando los límites de la razón para conocer el porvenir de la propia existencia, así como las posibilidades de despertar a la conciencia subjetiva, para de esta manera encontrar el significado de la propia existencia.

Anti-Climacus con esto pretende avanzar hacia aquella comprensión del hombre que está más allá de la razón, buscar las determinaciones del hombre a partir de algo más amplio que sólo lo establecido en el orden del deber social, explorar las determinaciones del hombre a través de sus fundamentos dialéctico-existenciales pero apoyados desde la fe, la angustia y la libertad, es decir llegar a los límites en donde la razón se escandaliza y pierde su integridad ante los dilemas del hombre. “Kierkegaard presenta fenomenológicamente el camino por donde la razón se topa con elementos dialécticos, que no pueden ser sintetizados por la propia razón.”¹³⁶

En dicha obra, Anti-Climacus pretende mostrar los fundamentos dialécticos a los que se enfrenta el devenir del existente concreto, los cuales responden a la tradición dialéctica de su época, abordándolos desde una perspectiva tanto filosófica como psicológica, es decir, desde una mirada que pretende acceder a los fundamentos antropológico-existenciales de la vida humana, así como desde las implicaciones que se manifiestan en la psique de los individuos.

¹³⁵ *ibid*, p. 67

¹³⁶ *ibid*, p. 12.

Estos fundamentos se pueden encontrar claramente a lo largo de su obra, pero especialmente dos de sus textos pseudónimos abordan el problema de dicha estructura antropológico-existencial: *El concepto de la angustia* –con el seudónimo Vigilius Haufniensis- y *La enfermedad mortal* –con el seudónimo Anti-Climacus-; en las cuales la contribución de Kierkegaard radica en des-velar y mostrar las derivaciones psicológicas que operan en el individuo a partir de que se constituye en extremos dialécticos, pero sobre todo donde se puedan advertir la tensión y contradicción que esto representa para los individuos cuando inadvertidamente un extremo es usado como único horizonte de significados y que a su vez sería su soporte de la existencia –es es decir los significados y valores desde los cuales se determina, se vive y elige realizar la propia vida–, y el otro extremo, que se podría decir, queda como “fondo” o es “rechazado” pero de los cuales nunca se puede deshacer de una vez y para siempre, porque estos vuelven invariablemente reclamando su lugar, pues forma parte en todo momento de la constitución dialéctica del hombre.

Si bien debe hablarse de una unidad del yo, ésta se encuentra en un estado temporal, abierto o, si se quiere, roto; esto provoca que la unidad esté bajo un movimiento dialéctico continuo, como unidad buscada pero inacabada. De ahí que existan personalidades que apoyan su existencia o un momento de su existencia en un extremo y otras que se apoyan en el otro, rechazando cada una la determinación opuesta.¹³⁷

La enfermedad mortal es un tratado que aborda la subjetividad, centrado en la desesperación y el pecado de las formas dialécticas, las cuales son entendidas como auténticas “enfermedades mortales” del hombre, quedando manifiestas en la contradicción donde ya no puede operar la razón y la búsqueda de la relación con lo tercero.

¹³⁷ Luis Guerrero, “Dialécticas de la corporeidad como báculo u obstáculo de la existencia”, *Dialécticas de la corporeidad*. Luis Guerrero comp. México: Universidad Iberoamericana. 2012, p. 35 - 36.

En lugar de la reflexión, que es expresión de una simple relación entre opuestos, Anti-Climacus distingue la “conciencia” o el “espíritu” como “relación” [Forhold] de una relación ya dada cuya forma es contradicción. De ahí que, lejos de superarse por el sistema, la posibilidad de la duda se presenta acechando constantemente al individuo, precisamente por residir ésta en aquello tercero que pone los opuestos en relación, en ese mismo “para” de la verdad al cual Kierkegaard hacía referencia en su viaje interior a Gillelleje, o en el interés, cuya dualidad conceptual queda perfectamente expresada en el propio término, manifestando así a ambos: el conflicto y su relación.¹³⁸

El conflicto y la relación surgen de la tensión generada por evitar el fundamento existencial de lo eterno en el hombre; es decir, cuando el hombre pretende desligarse del Poder que lo fundamenta; para Gutiérrez Rivero, Anti-Climacus pretende mostrar que evitar lo eterno

es tan vano empeño como el de la desfundamentación de la existencia, pues lo eterno vuelve a cada instante. Lo eterno que hay en el hombre viene a ser lo mismo que esa presencia ontológica de Dios y hasta cierto punto otra manera de nombrar a Dios mismo «ab interiore homine» [desde el interior del hombre].¹³⁹

Pretender evitar dicha relación es traer el pecado y a la vez el conflicto, pues el olvido de esa relación que fundamenta la existencia humana se ha perdido en el ámbito de la esfera estética, es decir el hombre se pierde en la realización de lo externo, lo cotidiano, lo mundano, entendido esto como aquella pérdida del hombre burgués que se ha extraviado de sí mismo, y vive realizándose en la exterioridad de la formas establecidas. Vive en la búsqueda de aquella realización exterior, “buscando y buscando” como el Don Juan, circulando en el entramado de posibilidades pero sin comprometerse con ninguna. La promesa de ser lo que se desea, y aquellos objetos que se desean son una falsa ilusión, ya que cuando supuestamente se consigue aquello que prometía la idealización, la fantasía de ser

¹³⁸ Dolores Perarnau, “Dialéctica de la Existencia (antropología: el ser humano como síntesis)” *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Luis Guerrero comp. México: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 42.

¹³⁹ Demetrio Gutiérrez, “Prólogo” en *La enfermedad Mortal Op. cit.* p. 16.

esto o aquello, jamás se alcanza una satisfacción plena y permanente, sino sólo es algo pasajero y momentáneo.

La presencia de Dios no nos deja dormir en una alegría fácil, en el aburguesamiento. Ahí empieza la desesperación. Y en un crescendo horrísono, como una tormenta interior desoladora, va avanzando hasta la culminación del desafío, cuando el hombre se rebela contra toda la existencia, como una presunta errata tozuda que intenta decirle a Dios que es un mediocre.¹⁴⁰

La inmediatez de la vida cotidiana, de la vida acelerada, de realizar los deseos más propios, no deja espacio para advertir que tenemos una relación con un Poder que fundamente nuestro yo; así como Don Juan, cuya existencia transcurre en medio de la esfera estética, pasando de un placer a otro, tomando todo placer de lo inmediato sin comprometerse con nada, ese es el ejemplo del que olvida que es espíritu: “La inmediatez no basta para atravesar la vida. El hombre es espíritu y tiene que cobrar plena conciencia de sí mismo.”¹⁴¹

O, en otras palabras, el esteta es más que el hedonista, o más bien es como un hedonista refinado que conoce el placer de destruir el placer tal como se presenta inmediatamente, ironizando su vana consistencia, como para dejar vacío y disponible para el nuevo placer más fresco y aún deseable, el instante fugaz del presente. En su vida de innumerables y constantes cambios se entretienen, sin poder separarse nunca, el gusto por lo inmediato y, a la vez, la fuga lejos de lo inmediato; en otras palabras, cuando el esteta se encuentra en una situación donde podría decirse va a tener el disfrute de algo que ya está ahí frente a él, su presencia, su atención, se fuga a la posibilidad de otro posible placer, de ahí la vivacidad del sentir y su subitáneo mudarse en sueño, tanto si éste se extiende al recuerdo como si se agota en la espera; de ahí que nadie puede escapar a la fuerza tan atractiva que representa el placer inmediato, pero que a su vez ésta traerá consigo en algún momento de la existencia del individuo la angustia y la culpa, ya que se dará cuenta que podría haber realizado de sí mismo algo diferente; es decir, tomará conciencia

¹⁴⁰ *ibid*, p. 15

¹⁴¹ *ibid*. p. 12

de sí, de ahí el vértigo de la existencia que señala el pensador danés. Justamente lo que le sucedía a Don Juan, que se dejaba arrastrar por el “vértigo” de la inmediatez, era como si fuera el vértigo físico propio de la inmediatez que es atracción del vacío, atracción del cuerpo por la gravedad. Así también la angustia aparece como el vértigo del espíritu, como fuerza extraña que succiona y seduce, como algo que envuelve, que arrastra y lleva de cabeza a la culpa.

El individuo es inmediato en el deseo mismo, y por muy elegante y refinado, por muy calculado que éste sea, el individuo está en él en tanto que inmediato, goza en el momento, y por mucho que el individuo se diversifique a este respecto, sigue siendo inmediato, puesto que está en el momento.¹⁴²

Para comprender al hombre de nuestra época hay que partir de esta comprensión del hombre estético, ya que el hombre que vive estéticamente no puede y no podrá dar una explicación satisfactoria del significado que tiene para él su propia vida, pues vive permanentemente en el momento, vivir en el momento es tener una conciencia limitada de sí mismo y de las implicaciones de la vida, la vida del esteta transcurre en la posibilidad constante, circulante y cambiante que no permite establecer ninguna conexión: discontinuidad. Sin embargo, el esteta no sólo se puede reconocer comprendiéndolo desde el ámbito de la posibilidad, es decir queriendo realizarse infinitamente en todo. También es aquel que se sujeta a las formas establecidas, a tratar de fijar las condiciones de su existencia en el ámbito de lo más concreto, la seguridad, el rigor o el control; anhela sujetar el perpetuo movimiento de su vida y del mundo para que, una vez fijado pueda sentarse cómodamente en su sillón con la confianza de que ha eliminado la incertidumbre y la contingencia, lo cual es, a su vez, otra forma de desesperación, ya que su espíritu no puede relacionarse con los elementos constitutivos de finitud-infinitud en que transcurre la existencia humana.

¹⁴² Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” *Escritos de Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II Vol. III* Tr. Darío González, Madrid: Trotta, 2007, p.170.

En la práctica existencial de la vida cotidiana, tanto el hombre angustiado como el hombre desesperado permanecen en el estado del hombre inmediato [...] aquellos que están desesperados pierden el horizonte de infinitud, quedándose en la finitud, la cual es representada sobre todo por la inmediatez, mientras que el individuo que se relaciona con Dios se infinitiza. [...] en *Postscriptum* nos dice que estar relacionado constantemente con Dios lleva a un sufrimiento inevitable, pero ello no tiene nada que ver con la desesperación como estado de vida natural.¹⁴³

En otras palabras realizar la síntesis de la tensión dialéctica entre finitud e infinitud tratando de determinarse sólo de un lado de los polos, es desesperación. La dialéctica existencial es fundamental en el pensamiento kierkegaardiano, ya que si bien puede ser una forma de desesperación estarse incesantemente determinando el hombre una y otra vez en la tensión dialéctica, también es la mayor concesión, pues es ahí donde el yo, el espíritu, elige y realiza su existencia.

El pensador danés pretende con esto que las oposiciones que constituyen y operan en esta singular realidad de la existencia no sean relativas o abstractas como es el caso de las oposiciones que media la filosofía con el recurso de la razón. Porque se puede decir que las oposiciones de la filosofía son relativas y pueden reconciliarse o mediarse, pues se confinan en el ámbito de la mera finitud, y las oposiciones de la existencia, en cambio, son absolutas porque, desde la finitud misma que se relaciona a la vez con lo infinito se abren para el individuo las posibilidades éticas que lo fundamentan. Es por ello que

el lenguaje de la abstracción no puede dar cuenta de la existencia, no sólo porque ésta sea inmediata y esté llena de contingencias, sino porque ella misma es pasión de una infinitud a la cual nunca puede llegar y a la que, sin embargo, está obligado a tender repetidamente.¹⁴⁴

Es aquí donde Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* plantea el espíritu como síntesis y relación; como relación que se relaciona consigo misma y con el Poder que la ha fundamentado como momento decisivo en la constitución del yo. Ya que sólo a

¹⁴³ José L. Cañas, *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta, 2003, p. 95.

¹⁴⁴ Dolores Perarnau, *Op. cit.* p. 42.

partir de estas categorías el hombre se encuentra frente a sus determinaciones más concretas entre el pensamiento y el acto, está de cara a su libertad y sus elecciones, pues no puede postergar el momento decisivo de la elección. La síntesis implica tomar las determinaciones más propias, darse cuenta del lugar en que se encuentra dentro del sistema social, cultural, familiar, es decir lo general, y de ahí, elegir su propia vida, lo particular, es el darse cuenta que en cada elección en que se realiza está lo que el mismo es y a su vez, de que es impostergable elegir.

¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir, mientras la relación se relaciona consigo misma. Y en el hecho de que esta relación sea espíritu, sea un yo, radica precisamente la responsabilidad a que la desesperación está sujeta en todos y cada uno de los momentos de su duración, esto por más que el desesperado, engañándose ingeniosamente a sí mismo y engañando a los demás, pretenda hablarnos de su desesperación como de una simple desgracia que le ocurre.¹⁴⁵

Como se deja ver en la cita anterior, lo contrario de esto es que el individuo media su vida por el pensamiento, hace combinaciones mentales que le permitan suponer cuándo será el mejor momento para elegir, pues lo que hace es mediar con la razón alguna buena idea desde la cual no advierta la desesperación en sí mismo o que le permita postergar su elección; una y otra vez reflexiona, y cada vez que le dedica cierto tiempo con supuesta seriedad al asunto, se da cuenta que es mejor dejarlo para otra ocasión, que será mejor volver a pensarlo. Justo en ese momento la razón entra como mediadora considerando nuevas posibilidades, cálculos y combinaciones que postergan el momento de la elección, y así considera que puede evitar la desesperación, sin darse cuenta que esa misma reflexión es otra forma de desesperación; es así como evita encarar las determinaciones de la propia existencia.

Una de las aportaciones del pensador danés en este sentido es situar el problema de la existencia entre el ser y el pensar, pues en este “entre”, cabe destacarlo, el

¹⁴⁵ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* Op. cit. p. 36 / SV² XI 146

individuo sólo media su existencia en las posibilidades del pensamiento y la imaginación y nunca se hace concreto en su vida; por otro lado, si se realiza sólo a partir de lo que es, su existencia concreta y finita, se pierde de las posibilidades de realizarse en algo más amplio, de ahí también la constitución paradójica de su existencia; es así como Kierkegaard sitúa una nueva categoría que es la del espíritu como síntesis y relación intermedia entre éstos, que por estar entre ambos, goza tanto de la naturaleza como de la función de ser intermedio, y por tal motivo no puede llegar nunca a inaugurar para sí otro ámbito desde el cual fundamentarse. Por ello

Se trata más bien de un no-lugar, una especie de “x” –para decirlo “algebraicamente” con uno de sus pseudónimos– que ora se llama ‘conciencia’, ora libertad, o simplemente “lo tercero”, solo nombres que sirven para designar aquello que la filosofía de su tiempo cuando menos no supo tratar: la existencia.¹⁴⁶

Y es que la existencia concreta del yo sólo se realiza en el compromiso en donde se despliega como una sola unidad, es decir con la conciencia de que su decisión ocurre con ciertas condiciones de reflexión, pero ante ello se encuentra con un horizonte inmenso de condiciones ajenas a sus cálculos más precisos, y sólo le queda dar un “salto cualitativo”:

El salto cualitativo de un estadio de vida inmediato a otro estado de vida relacional se verifica por una brusca conmoción existencial que sacude a la persona en su ser más profundo, la arranca súbitamente del modo de ser inmediato anterior y de su dispersión en el mundo, para enfrentarla en su relacionalidad consigo misma.¹⁴⁷

Los factores emocionales de este aturdimiento existencial los sintetiza Kierkegaard en sus análisis de la vivencia de la angustia y la desesperación, centrando estos dos temas en torno a la noción del pecado, lo cual supone de entrada situar al hombre en

¹⁴⁶ Dolors Perarnau, *Op. cit.* p. 41

¹⁴⁷ José L. Cañas, *Op.cit.* p. 77 - 78

el ámbito ético-filosófico de lo trascendente, o más apropiado, en el ámbito ético-religioso que implica ante todo que el individuo está en todo momento y circunstancia de su existencia ante la presencia de Dios.

En este sentido, estar en síntesis y relación constante consigo mismo, con Dios y con el mundo es el principal fundamento en la constitución del yo para Kierkegaard, como lo sintetiza y describe en el primer capítulo de *La enfermedad mortal*, o con otras palabras, podría decirse que está planteando otra perspectiva de la subjetividad, como lo apunta Carlos Goñi:

La enfermedad mortal nos ofrece una novedosa ontología de la subjetividad. En la filosofía clásica, antigua y medieval, el concepto de subjetividad se construía a partir del de sustancia, mientras que en el pensamiento moderno se hará a partir del de sujeto. Descartes, el padre del racionalismo, todavía confunde las nociones de sustancia y sujeto, pero posteriormente, sobre todo con Hegel, se llegan incluso a contraponer: sustancia significará ser en sí, sin saber de sí, sin autoconciencia; en cambio, sujeto será saber de sí, autoconciencia, ser para sí.¹⁴⁸

Kierkegaard advierte las implicaciones ateístas de la postura y explicación racionalista, puesto que una sustancia supone una esencia que ha sido hecha, mientras que un sujeto se construye desde sí. Para ello lo que hará será optar por una tercera vía, es decir, por una ontología que considera la sustancia y el sujeto como mediados el uno por el otro, y para mostrar esta ontología “intermedia” o relacional del individuo Anti-Climacus la desarrolla en *La enfermedad mortal*, donde al inicio de la obra aparece la noción que sustituye a la sustancia clásica y al sujeto moderno, esta noción es la de síntesis y relación.

Por su parte, Luis Guerrero enfatiza que en el breve capítulo del libro primero de *La enfermedad mortal* Anti-Climacus sintetiza su postura antropológica –y que a la vez está presente en sus variados escritos-; con ello lo que el filósofo danés afirma en esas cuantas líneas es un esbozo de lo que es en su conjunto *La enfermedad*

¹⁴⁸ Carlos Goñi, *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido* Madrid: Trotta, 2013, p. 119

mortal. Aunque podría interpretarse como una especie de introducción que justifica o explica lo expuesto, más bien “es la tesis o punto de llegada del desarrollo general de la obra.”¹⁴⁹ Asimismo, comenta en una nota al pie de página de su texto *Los límites de la razón en la existencia humana*, que en *La enfermedad mortal*, “Puede observarse la construcción gramatical hecha por Kierkegaard por medio de la cual estas afirmaciones se van relacionando de forma que pueden deducirse silogísticamente nuevas afirmaciones.”¹⁵⁰

Por lo cual, a continuación, se presentará la versión ordenada propuesta por el doctor Luis Guerrero con la intención de facilitar una exposición analítica –como Guerrero la define–, caracterizada por enfatizar las principales afirmaciones directas del texto de *Anti-Climacus*, contenidas en ese capítulo del libro primero sobre esta constitución dialéctica del hombre¹⁵¹:

- (1) El hombre es espíritu.
- (2) El espíritu es el yo.
- (3) El yo es una relación que se relaciona consigo misma (es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma).
- (4) El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad.
- (5) Una síntesis es la relación entre dos términos (el hombre considerado de esta manera todavía no es un yo).
- (6) En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma.
- (7) Si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente un yo.
- (8) Un yo, relación que se relaciona consigo misma, tiene que o bien haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro.
- (9) Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces seguramente que la relación es lo tercero.

¹⁴⁹ Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana Op. cit.* p. 81

¹⁵⁰ *Idem*

¹⁵¹ *Idem*

(10) Esta relación es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.

(11) El yo del hombre es una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro.

(12) La desesperación que consiste en querer ser sí mismo expresa la dependencia de la relación entera –la dependencia del yo–; expresa la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo, o permanecer en ellos.

(13) Todas las formas de la desesperación se resuelven y convergen en la desesperación que consiste en querer ser sí mismo.

(14) La discordancia de la desesperación no es una simple discordancia, sino la de una relación que se relaciona consigo misma y que ha sido puesta por otro.

(15) La discordancia de esta relación, existente de por sí, se refleja infinitamente en relación al poder que la fundamenta.

(16) La fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado.

En estas 16 sentencias Kierkegaard concreta su antropología y la explicación última del conflicto establecido entre fe y razón.¹⁵²

Las sentencias anteriores no pretenden sustituir la presentación del texto original; por el contrario, se pretende resaltar el sentido analítico del texto para que de esta manera se puedan identificar con más claridad los problemas centrales que se plantean en el texto original, ya que *Anti-Climacus* nos presenta el carácter antropológico-existencial de la desesperación sumado a un lenguaje literario y hasta poético en algunos momentos. Con ello no sólo trata de dar un valor estético a su escrito, tiene la intención de despertar la conciencia de sus lectores ya que como él mismo señala, no tiene el propósito de presentar un texto sólo de corte académico sino edificante:

A muchos quizá les parezca un poco extraña la forma de esta «exposición», creyéndola demasiado rigurosa como para que pueda ser edificante, y demasiado edificante como para que pueda ser rigurosamente científica. Por lo

¹⁵² *ibid.* p. 81 - 82

que se refiere a lo último, no tengo formada opinión alguna; pero en cuanto a lo primero no soy del mismo parecer. Y en el caso de que fuera demasiado rigurosa como para ser edificante, ello constituiría a mi juicio un fallo. Claro que una cosa es que no sea edificante para todos, ya que no todos cumplen las condiciones previas que el seguirla supone, y otra muy distinta que carezca del carácter propio de lo edificante. Porque según la religión cristiana todo, absolutamente todo, ha de servir para edificación. Precisamente por eso será acristiana cualquier forma de científicidad que no acabe siendo edificante.¹⁵³

Es así como Anti-Climacus escribe en el prólogo de *La enfermedad mortal*, a manera de advertencia, como si dijera a sus lectores que lo que están a punto de leer tiene que ver con su existencia concreta, con lo que hacen de sí mismos en su vida cotidiana. Plantea la posibilidad de que el lector pueda descubrir algo de sí mismo o despertar a ciertas condiciones que existencialmente operan en la constitución de su yo, o espíritu, lo cual implica advertir sobre sí mismo el estado de desesperación.

3. *La enfermedad mortal* o de la falta de espíritu en el hombre

Al recorrer la historia de las ideas, del pensamiento y de la historia de la humanidad, se enfrenta la necesidad ineludible de reflexionar sobre los puntales del saber y de la intuición misma con que se sostienen los marcos de referencia con que se lleva a cabo cada momento de la vida; un entretejido que opera de manera sustancial en las formas más cotidianas del quehacer diario.

El ser humano, en su necesidad de explicarse, comprenderse y encontrarse consigo mismo, con Dios, con los otros, con el mundo o con la vida misma, transita por ilimitados caminos, creándose imaginarios, fantasías, pensamientos, significaciones, ilusiones, así como complejas estructuras del pensamiento que le permitan dar cuenta del lugar donde se encuentra en el mundo y en su época. Todo ello frente a la angustia y la desesperación que conlleva el coraje de existir, frente al

¹⁵³ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* Op. cit. 25 / SV² XI 133

terror que le ocasiona el caos y el absurdo que sutilmente advierte sobre su condición humana; trata de organizar con capacidad creadora su realidad, inventándola, recreándola con diferentes pinceladas que le permitan acceder a nuevos significados. Persigue sus sueños y sus anhelos viviendo para ellos y, a la vez, advierte un atisbo de su condición finita y la niega imaginándose inmortal, pretende trascender la muerte realizando tareas y esfuerzos constantes que parecen interminables en su vida, acciones cotidianas pero vacías de significación personal y que lo ausentan de su propia obra.

Pretende creer en la ilusión de una unión más profunda con sus semejantes y se desintegra en la separación. Huye de su propia desesperación disfrazándola de eventos pasajeros que deberán pasar en su vida como asuntos que no vale la pena detenerse a considerar. Su existencia, y con ello la vida misma, se vuelve un transcurrir indiferente en cada momento. Y para ello hace uso de toda su capacidad lógica, para tratar de explicarse el laberíntico mundo en el que se encuentra, en otras palabras, trata de poner orden siguiendo el itinerario que le dicta la razón y que calman su condición desesperada.

En nuestra época se suele decir que “cada ser humano es en sí mismo una semilla, única e irrepetible”, que puede dar el fruto que contiene en potencia, o permanecer aguardando aquello que podría llegar a ser; en todo caso, siempre es una promesa de vida, una esperanza de desarrollo humano productivo, que anhela ser guiado por su razón y voluntad que se imprimen en cada uno de sus pensamientos y actos, ya que cada individuo es un ser en potencia de llegar a ser sí mismo, con inigualables riquezas, pues como cada fruto lleva dentro la semilla que dio origen a su existencia; asimismo, cada persona es portadora de la grandeza finita e infinita de vida y conciencia que lo hace sentirse vivo, y que constituye su verdadero ser; es decir, guarda en sí mismo la más íntima naturaleza que comparte con otros, con la vida y con el mundo, a manera de un centro espiritual-existencial.

Pero, ¿qué le ha pasado al ser humano que todos pueden llegar a ser en potencia? Si el hombre en realidad puede llegar a ser sí mismo, y si en realidad tiende de forma natural hacia su propia autorrealización, como todo lo que existe en

el universo ¿qué le ha pasado? ¿Dónde ha quedado la posibilidad de llegar a ser sí mismo? ¿En qué momento se ha extraviado de dicha posibilidad, y que ahora lucha queriendo realizarse en algo que no es, olvidándose de sí mismo?

Para ello se hará una breve introducción en donde Kierkegaard manifiesta algunas reflexiones sobre el entorno social y cultural de su época, y que se puede revisar en su libro *La época presente* publicado en el año de 1846, el cual realizó al menos tres años antes de la aparición de *La enfermedad mortal*, escrita en 1849, para con ello dar un contexto mínimo que permita esbozar un poco del entorno en que se inspiraba y que influía en el pensador de Copenhague, en donde manifiesta algunas de las formas en que se constituye el espíritu de su época, donde refiere que la existencia humana descansa a ratos en una profunda reflexión, anticipación e indolencia, y dice:

La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia.

[...] Me pregunto si hay persona aún que siquiera una vez haga una colosal tontería. Ni siquiera un suicida en estos días acaba consigo mismo en un acto de desesperación, sino que reflexiona sobre este caso tanto tiempo y tan prudentemente, que es ahogado por la prudencia; de tal modo que incluso se vuelve incierto si realmente debe ser llamado suicida en tanto que fue justamente la reflexión la que le quitó la vida. Un suicida con premeditación no fue, sino más bien un suicida a causa de la premeditación. Sería por lo tanto una de las más difíciles tareas la de ser fiscal contra semejante época, pues toda la generación es de expertos procuradores; y su arte, su prudencia, su virtuosidad consiste en permitir que el asunto llegue a juicio y decisión, sin jamás actuar.¹⁵⁴

Es así como el pensador danés hace un esbozo de lo que podría considerarse su época, o el espíritu de su época, es decir, aquello que concentra las formas generales y compartidas en que sugiere transcurre la existencia humana, una excesiva confianza en la racionalización de los sucesos de la vida.¹⁵⁵ Se puede decir

¹⁵⁴ Søren Kierkegaard, *La época presente* Tr. Manfred Svensson. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 2001 p. 41-42

¹⁵⁵ Para el contexto de este comentario el concepto de espíritu se refiere más al uso e interpretación que se le dio a partir del pensamiento cartesiano y de la modernidad, entendiendo espíritu por

que es un esbozo de una crítica a la sociedad de su época pero, a la vez, su crítica bien puede ajustarse para algunos sucesos que siguen ocurriendo aún en nuestros días, ya que pareciera haberse escrito recientemente.

El espíritu de la época en este sentido, se retoma como aquello que se distingue entre los individuos de una época como elemento importante en la realización de su propia existencia, es decir, la razón como elemento principal que orienta las determinaciones de la vida de un individuo pero carente de pasión alguna, apoyando sus determinaciones existenciales bajo la lupa de cálculos y sistematizaciones que le permitan anticipar los resultados de toda índole.

El pensador señala que

El individuo singular (al margen de cuán bien intencionados muchos de éstos puedan ser, al margen de cuánta fuerza puedan llegar a tener en caso de que llegasen a utilizarla) no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de la reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión; y el entorno, la contemporaneidad, no tienen acontecimiento ni pasión integrada, sino que crea en negativa unidad una oposición de reflexión, que en un primer momento bromea con engañoso propósito, y que luego engaña con una destellante excusa: que sin embargo se ha hecho lo más sabio dejando de actuar.¹⁵⁶

En este sentido, Kierkegaard considera que la época presente apoyada en el excesivo uso de la razón, la creciente masificación y el progreso de la ciencia y la

“mente”, y “mente” a su vez como “entendimiento”, “razón”, dejando poca o nula constancia del elemento de “fuerza de vida” o “aliento de vida” que se solía usar antiguamente. Por ello el concepto de espíritu, en este orden de ideas que se están desarrollando se entiende en los siguientes términos que refiere Paul Tillich en su obra *Teología Sistemática III. La vida y el espíritu. la historia y el reino de Dios*. Y, como es sabido, también guarda estrecha relación con la exposición hegeliana en la *Fenomenología del espíritu*, que plantea a la razón como espíritu absoluto, entendido como aquello en torno a lo cual se constituye y expande la comprensión del hombre mismo, su época y el mundo. Al respecto, Tillich señala que una de las connotaciones que se advierten en el uso del concepto “espíritu” es la siguiente: “Por ejemplo, cuando se habla del espíritu de una nación, de una ley, o de un estilo artístico, se intenta destacar su característica esencial [en este caso la razón] tal como queda expresada en sus manifestaciones. La relación que tiene un tal empleo de la palabra «espíritu» con sus significado original proviene del hecho de que las autoexpresiones de los grupos humanos dependen de la dimensión del espíritu y de sus diferentes funciones.” Paul Tillich *Teología Sistemática III. La vida y el espíritu. La historia y el reino de Dios*. Tr. Damián Sánchez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, p. 35.

¹⁵⁶ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 42

técnica, establecen en el individuo un sinnúmero de condiciones, actividades e intercambios en los que éste debe realizar su vida dejando fuera la posibilidad de la decisión y la acción más propia, que está contenida en cada hombre concreto; en otras palabras, el hombre concreto se olvida de sí mismo, se vuelve mecánico en el entramado de circunstancias que lo condicionan y en las cuales transcurre su propia existencia, sin advertir la importancia que tiene para su vida tratar de realizarse en sus más interiores y personales determinaciones; por ello señala que el individuo es carente de pasión, decisión y acción sobre su propia existencia:

Acción y decisión son tan escasos en la época presente como lo es la diversión de nadar con riesgo para los que nadan en aguas poco profundas. Pero así como el adulto que goza revolcándose en las olas llama al joven: ven afuera, corre; así se encuentra la decisión en la existencia (si bien, desde luego, se encuentra en el individuo) y llama al joven, que aún no ha sido extenuado por el exceso de reflexión ni sobrecargado por las ilusiones de la reflexión; ven afuera, corre intrépido; incluso si sólo fuera un salto irreflexivo, con tal que sea decisivo –si eres capaz de ser hombre, entonces el peligro y el severo juicio de la existencia sobre tu irreflexión te ayudarán a llegar a serlo. [...] La sensatez ha llegado a ser tan extendida, que se ha transformado la tarea misma en una actuación irreal, y la realidad en un teatro.¹⁵⁷

Lo que se quiere expresar es que los individuos van limitándose en explorar por cuenta propia la vida, a partir de la influencia ya sea de la época en general o de otros individuos a no tomar riesgos, de realizarse a sí mismos a partir de lo establecido, a no apasionarse por su propia exploración sobre lo que es la vida y la propia existencia, haciendo cálculos y proyectos de lo que se debe ser y hacer en determinadas etapas, y tratando de asegurar el porvenir; se podría decir que el individuo pierde o diluye su pasión o vitalidad por descubrir sus propias posibilidades; es claro que se pueden hacer previsiones sobre algunos riesgos latentes que puedan presentarse, y que la experiencia de otros puede ayudar a prevenir, sin embargo, aquí se trata de mostrar que los individuos tratan de realizar su vida calculando detalladamente la mayoría de los sucesos, lo cual es imposible debido al sinnúmero de posibilidades en que la vida transcurre; por lo que el individuo olvida la

¹⁵⁷ *ibid*, p. 46 - 47

importancia de ejercitarse, por decirlo de alguna manera, de elegir y actuar desde su propia realización. De ahí también que la desesperación se manifieste debido a que el individuo apoya su existencia a partir del extremo de la finitud de la síntesis que es, asunto que más adelante se abordará.

Con el siguiente ejemplo puede aclararse un poco más la intención de la metáfora utilizada por Kierkegaard en los siguientes términos; pues, en nuestra época, cuando un estudiante universitario se encuentra ante la decisión de estudiar alguna carrera, éste suele en primera instancia, desear con espontaneidad y pasión alguna actividad en la que descubre su vocación, por ejemplo, ser músico, el joven bien podría mostrar entusiasmo y pasión por realizar dicha carrera. Sin embargo, los adultos basados en su propia experiencia y circunstancias de vida lo “aconsejan” diciéndole: “¿ya lo pensaste bien?” “¿crees poder vivir y mantener una familia de esa manera? ¿de qué vas a trabajar? Y así, se le señalan sucesivas consideraciones que desalientan la pasión inicial con que el joven aspiraba elegir su carrera. Se podría decir que las observaciones anticipadas y previsiones acerca del porvenir de una vida, se resuelven en elegir la carrera que garantice la seguridad económica del joven en un futuro, pero esas “consideraciones” no pueden y no podrán garantizar el éxito o el fracaso de la existencia del joven.

Así es como Kierkegaard pretende mostrar el espíritu de su época, como una época carente de significaciones propias por parte de los individuos concretos, donde está ausente la pasión individual en que también se podría realizar la propia existencia. La realización individual termina sometida al entramado de previsiones, cálculos y reflexiones que una época considera parte de la vida, dejando de lado los intereses y las posibilidades más propias y la valoración existencial como individuo. Por ello, para el pensador de Copenhague, el espíritu de nuestra época es desapasionado, realizando la tarea de la vida como si éste fuera un teatro, una actuación irreal. Entre las personas las tareas o situaciones existenciales de la vida han perdido importancia, por el crecimiento de la interioridad que supone la elección y la decisión personal. Kierkegaard,

Tacha su época de una reflexión desapasionada que encuentra tranquilidad en la ambigüedad de un orden establecido que permanece inamovible por falta de individuos capaces de hacerlo tambalear. Nuestro deseo de cosas grandes es tan pequeño que se hace imposible salir del círculo en que vivimos acomodados. Kierkegaard habla de nivelación en todos los ámbitos, de triunfo de la igualdad y de la masa, que él llama público.¹⁵⁸

El público es el verdadero instructor de la nivelación del pensamiento y de las acciones de los individuos, a diferencia de las ocasiones cuando alguien concretamente pretende nivelar a otra persona, el público aparece como una nada que mantiene el orden establecido del pensar mismo de los individuos. La prensa es aquello que crea esta especie de público y observador abstracto, que se compone de una masa de individuos insustanciales que jamás se podrían unir en un momento dado para dar cuenta concreta de su opinión ante una situación u organización y, sin embargo, se perciben para el ambiente colectivo como un todo que define. “El público es un cuerpo, más numeroso que todos los pueblos juntos, pero este cuerpo nunca puede ser un modelo; en efecto, no puede tener un solo representante, ya que él mismo es una abstracción.”¹⁵⁹

Con el planteamiento anterior se pretende enfatizar la relación característica que el individuo establece con su medio social, como un conjunto de significaciones que lejos de aportar al individuo la posibilidad de ejercitarse en las elecciones más propias de la existencia, es en esta masa abstracta donde el individuo se pierde así mismo, realizándose en un sinnúmero de actividades ya establecidas, dejando de lado las consideraciones más personales de lo que quiere llegar a ser. Estas posibilidades que se presentan pueden darse en dos sentidos, ya sea que el individuo se realice en el orden establecido de lo que debe ser, lo finito; o bien puede suponer que llegue a realizarse en todo aquello que supuestamente los medios le hacen creer, es decir perderse en todo y diluirse en lo infinito de la exterioridad y, en ambos casos, sería expresión de desesperación del yo.

¹⁵⁸ Carlos Goñi, *Op. cit.* p. 108

¹⁵⁹ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 73.

En este sentido el espíritu de nuestra época establece condiciones de mediación y de nivelación del pensar de los individuos, por ejemplo, a través de los medios masivos de comunicación, programas de televisión que ante un evento que se presenta pretende establecer los valores, las creencias y las formas bajo las cuales se estima la gravedad o superficialidad de una situación, así como el juicio sobre las acciones y hasta las palabras de los involucrados, todo ello sin alentar o promover abiertamente una reflexión propia de los individuos sobre el suceso, perdiéndose el significado más personal que podría darle cada individuo a la situación; es decir, el pensamiento de los individuos es influenciado, sus convicciones, formas de pensar y hasta de sentir pueden ser altamente alteradas o afectadas por el pensamiento de los medios, los cuales no tienen un rostro propio; es la gran abstracción con base en las cuales se hacen críticas y opiniones, que después será vertida o tomada como marco de referencias sobre situaciones concretas que viven los individuos, aunque se den cuenta de que la vida no es el teatro que simulan los medios. Es ahí donde su existencia no encuentra respuestas concretas, desespera de sí mismo ante la situación, pero podría ser también, al mismo tiempo, donde empieza a advertir sus más íntimas determinaciones.

Es en la convivencia cotidiana con personas concretas cuando cada una de ellas es y puede hacer de sí misma algo; es decir el encuentro en un instante real y una situación real, fortalece al individuo. Pero realizar la propia existencia a partir de un «público» el cual genera valoraciones y creencias desde opiniones generales no crea ni una situación ni una comunidad. Por ejemplo, cuando en un curso sobre diversidad sexual se piden opiniones generales sobre la adopción de niños por parejas del mismo sexo, ocurren dos cuestiones importantes: la primera es que no hay duda que las personas tienen cierta información o idea «general» sobre el tema que obtienen por diferentes medios de comunicación, y es con lo cual llegan al curso, es decir, hasta ese momento son el «público», ahí frente a su televisor se forman una opinión respecto al tema, y al parecer, desde ese lugar todas las personas pueden dar su punto de vista y consideraciones generales. La segunda cuestión es que cuando ya están en el curso y se pide que expresen sus opiniones los participantes la cosa cambia, porque implica de manera personal tomar postura frente a «otros», es decir

ya no son público, sino personas concretas que se definen a sí mismas delante de personas concretas, donde ya no es tan fácil diluirse respecto al público abstracto, donde se modelan diferentes respuestas y actitudes reales como silencio, indiferencia, agresividad o entusiasmo por discutir sobre el tema: se encarnan las opiniones. Y, a pesar de todo esto, el individuo puede seguir en la indolencia e inactividad:

Pero ved, lo que dos y dos conversan, lo que los individuos como lectores o como participantes de una asamblea general comprenden perfectamente en la forma de reflexión y la observación: esto son del todo incapaces de comprenderlo en la forma de la acción.¹⁶⁰

La abstracción que los individuos generan desde la condición de ser sólo público e incorporarlo para sí mismos como algo veraz es un razonamiento erróneo que los aliena en lugar de ayudarlos. Y, a pesar de que la persona que está presente como real en un instante y una situación concreta, puede mantenerse como si no tuviera una opinión propia, es porque puede adoptar la opinión de la mayoría, pues no puede dejar de estar en relación con los otros, y sólo si es algo más valerosa, podría optar por la minoría; la diferencia que puede plantearse hasta este punto es que aquí la mayoría y la minoría se entiende como individuos concretos que interactúan, y vale recordar, que cuando son personas reales, la ejercitación de elegirse a sí mismo o la unión e interacciones entre éstas puede fortalecerse; mientras que el público no dejará de ser una abstracción.

Adoptar la misma opinión que otras personas significa estar al tanto de que se corren los mismos riesgos que ellos, que ellos sufrirán con uno las consecuencias si la idea es errónea, etc. Pero adoptar la misma opinión que un público es un engañoso consuelo, ya que un público sólo existe in abstracto. Jamás una mayoría ha estado tan segura de estar en lo cierto y de tener la victoria como lo está el público, pero esto no es consuelo para el individuo, ya que el público es un fantasma que no permite ninguna aproximación personal.¹⁶¹

¹⁶⁰ *ibid*, p. 49

¹⁶¹ *ibid*, p. 74 - 75

El público por esta capacidad niveladora se presenta como el más peligroso de todos los poderes, pero a la vez el más desprovisto de sentido, el público es una falsa ilusión de la reflexión, porque desde dicha ilusión se pueden construir castillos en el aire, como se suele decir, pero no cambia nada, no pasa nada y nunca llega el momento decisivo del cambio en la vida concreta de cada individuo; en otras palabras, el pensador danés estaría criticando y alertando sobre la “monstruosidad de la reflexión abstracta”.

Esto también podría decirse de la siguiente manera: los medios de comunicación masiva, ya sea radio, televisión, internet, redes sociales, etc, no sólo transmiten información más o menos veraz sobre determinados temas o situaciones, sino también modelan o estereotipan las formas de pensamiento con que se analiza los eventos más cotidianos, es decir “educan” e influyen en la forma particular en que cada individuo piensa, siente o actúa respecto de una situación dada. De ahí que no se pueda afirmar que las reacciones o respuestas de un individuo ante una situación determinada sea lo más propio, ya que éste no advierte y no se involucra por medio de una reflexión lo más personal posible sus propias circunstancias, cualidades personales o intereses para tomar alguna determinación en su vida; la forma de atender a su propia vida carece de una apropiación personal, es decir carece de reflexión subjetiva.

Al respecto Kierkegaard en su obra *La época presente*, señala que

Todo esto sólo son movimientos de la abstracción, dentro de concreciones individuales. [...] Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo –este fantasma es el público. Sólo una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantar este fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando esta misma se vuelve una abstracción.¹⁶²

¹⁶² *ibid*, p. 72

La opinión pública es una abstracción, algo inorgánico, pura habladuría sin sentido, y es desde ahí donde se realiza el individuo concreto, desde la mezcla de superficialidad y exhibición pero sin profundidad, desde lo cual no puede emerger algo que merezca ser revelado, porque está ensombrecido antes de tiempo; en este sentido las tareas existenciales de la vida han perdido interés e importancia para los individuos al atender sus asuntos más cotidianos, la falsa ilusión de la generalidad de la masa es una ilusión que obstaculiza las preguntas más fundamentales para el sentido particular de atender a la propia existencia, el crecimiento de la propia interioridad es cada vez más ajeno a las formas de vida cotidianas debido a la pérdida del carácter decisivo, tenso y contradictorio en que transcurre cada momento de la propia existencia, porque suponer tales contradicciones implicaría advertir la desesperación que habita en el hombre, a pesar de que decir que no se está desesperado es otra forma de desesperación.

Vale destacar sólo un breve comentario respecto al ensayo de Hölderlin denominado *Sobre el modo de proceder del espíritu poético*, donde plantea el asunto anterior pero desde los márgenes de la comprensión poética, sin dejar de mencionar la influencia filosófica que tiene su obra por el contacto personal y académico que mantuvo con Hegel y Schelling. En este escrito Hölderlin esboza el proceso por el cual el poeta se hace dueño del espíritu de su época, cuando éste se ha apropiado el alma comunitaria, aquello que le es común a los demás y a la vez propio de cada individuo, y donde el individuo, en este caso, el poeta, se mantiene firme, se nutre y se asegura en esa relación comunitaria compartida. Pero al mismo tiempo, advierte el poeta alemán, que tal proceso implica fluir en el libre movimiento del espíritu donde ocurre ese armónico cambio y esfuerzo continuado en el cual el espíritu está inclinado a reproducirse en sí mismo y en otros. Lo que sería el carácter relacional que el poeta sostiene consigo mismo y con su época, porque lo primero que puede hacer en este caso el poeta, según señala Hölderlin, es que el individuo (poeta) se involucre con su contexto, que participe en él, que se deje construir por él, para luego tomar distancia y poder dar cuenta de ese movimiento y libertad que a la vez trae consigo el espíritu en que se constituye dicha libertad y movimiento; que sería ese

lugar, tercero, desde el cual se constituye la síntesis y relación, a la manera en que se ha tratado de expresar.

El poeta alemán señalará que dicho proceso no es sólo armónica existencia, sino también conflicto y contraposición, que bien podría compararse con la desesperación que Anti-Climacus plantea, al señalar que el poeta adquiere su mayor sensibilidad y viveza.

cuando lo está del bello progreso diseñado en el ideal del espíritu y de sus poéticos modos de indiferencia; cuando ha entendido que un conflicto necesario surge entre la más originaria exigencia del espíritu, la cual se encamina a la comunidad y al unitario ser-a-la-vez de todas las partes, y la otra exigencia, la cual le ordena salir de sí, y en un hermoso progreso y cambio, reproducirse en sí mismo y en otros. [...] (del ser-a-la-vez y ser-juntos)¹⁶³

El espíritu de una época es posibilidad de comunión, comunicación y comunidad desde la singularidad con que cada persona elige llegar a ser sí misma, es decir aquella libertad que despierta en el hombre y que lo hace buscar aquella semilla en potencia, su propio proyecto en el entramado de circunstancias que rodea su vida y en que cada individuo se realiza, pero que a la vez supone conflicto y contraposición o, en palabras del pensador danés, sería angustia y desesperación ante la libertad, y en este caso la libertad es el fondo desde el cual Kierkegaard esboza al hombre de su época, con la intención de hacer notar el lado “oscuro” -por decirlo como metáfora a manera de umbral-, desde el cual existe el hombre, pero no queda duda que esa sombra o lado oscuro que “persigue” al hombre, que es la desesperación, es el umbral desde cual el hombre puede contrastar y comprender el significado de su luminosidad.

Tal parece que, llegar a ser sí mismo, en un mundo que trata de hacer de ese sí mismo alguien diferente de lo que ya habita en él, es el mayor de los logros.

¹⁶³ Friedrich Hölderlin, *Friedrich Hölderlin. Ensayos* Tr. Felipe Martínez. Madrid: Ediciones Hiperión, 2014, p. 59.

4. El espíritu kierkegaardiano

Para dar cuenta de la idea de yo o espíritu en la obra *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* escrita por Anti-Climacus, es pertinente una exposición general en torno a algunas de las ideas con base a las cuales se constituye la idea de yo o sujeto, visto desde el pensamiento moderno. Ya que dichos planteamientos sin duda forman parte del fondo teórico y contextual desde los cuales desarrolló sus ideas sobre la desesperación.

Para ello vale comenzar diciendo que la visión que se tiene del mundo no es solamente una manera de contemplar el mundo, ya que dicha contemplación se extiende no sólo hacia la exterioridad del mundo circundante sino también hacia el ser interior que somos. De cierta manera, se sabe que dicha visión constituye y refleja las estructuras, las defensas, las necesidades y las posibilidades de nuestro mundo interior. Conforman en profundidad la experiencia interior de los individuos tanto psíquica como somáticamente, así como los modelos de sensibilidad, conocimiento, relaciones interpersonales e interacciones con el mundo. Es decir, la visión del mundo constituye las creencias y teorías, los mapas mentales para acceder a la comprensión del mundo, metáforas, mitos, modelos y supuestos con que se interpreta tanto la interioridad como la exterioridad de la experiencia humana en el mundo. Dando forma y transformando las maleables y diferentes potencialidades, tanto de los individuos como del mundo en sus interacciones y reciprocidades. Se puede decir entonces que aquella visión que se tiene del mundo en un tiempo y en un espacio determinado del momento histórico de los individuos, es con lo cual éstos actúan en su vida cotidiana, y por ello crean a su vez mundos.

Y es en este sentido que se suele decir que nuestra época es la época de la modernidad, entendida como el auge del desarrollo científico y tecnológico, pero a la vez dicha forma de pensamiento involucra otros procesos como son el de la relación entre el sujeto y su mundo. “Lo que caracteriza la mente moderna es su tendencia

fundamental a afirmar y experimentar una separación radical entre el sujeto y el objeto, una clara división entre el yo humano y su entorno.”¹⁶⁴

Dicha perspectiva no sólo se afianza como una teoría del conocimiento sobre el mundo sino también, como una teoría del hombre y de la sociedad que pretende evitar caer en esas visiones antiguas primordiales del mundo basadas en que no existe división entre el ser humano y el mundo, ya que éstas consideran al mundo que le rodea como impregnado de sentido, que es al mismo tiempo tanto humano como cósmico. Sin embargo, para la modernidad dicha relación entre el individuo y el mundo se constituye sobre la base de un conocimiento sistemático de los fenómenos, en términos modernos: conocimiento objetivo.

Los pensadores denominados como los modernos del siglo XVII, son los que hicieron las principales innovaciones epistemológicas de la época –y que aún persisten hasta nuestros días de diferentes maneras-, innovaron dirigiendo sus críticas, comentarios y polémicas contra la ciencia aristotélica, así como contra la visión del universo que venía junto con ésta del pensamiento medieval y el Renacimiento temprano.

Las causas finales y su visión asociada del universo como un orden significativo de niveles cualitativamente diferenciados dieron paso primero a una visión platónico-pitagórica de orden matemático (como en Bruno, Kepler y, en parte, en Galileo), y finalmente a la visión «moderna» de un mundo con definitivas correlaciones contingentes, que deberían ser pacientemente mapeadas por la observación empírica. La verdad científica y el descubrimiento requerían austeridad, una lucha valiente contra lo que Bacon llamó los «ídolos de la mente humana».¹⁶⁵

Desde el punto de vista moderno, estas visiones tempranas acarreaban una deplorable debilidad del hombre, una especie de auto-indulgencia en donde el hombre proyectaba sobre las cosas las formas que deseaba encontrar, en las cuales

¹⁶⁴ Richard Tarnas, *Cosmos y psique. Indicios para una nueva visión del mundo* Tr. Marco A. Galmarini Girona: Atalanta, 2ª edición, 2009, p. 42.

¹⁶⁵ Charles Taylor, *Hegel* Tr. Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo. Barcelona-México: Anthropos-Universidad Iberoamericana-UAM, 2010. p. 4.

podiera sentirse completo, es decir, como en casa. La mente moderna distingue una división fundamental entre un yo humano subjetivo y un mundo exterior objetivo, al cosmos y al mundo se les considera escindidos del ser humano, se les considera como cosa que hay que conocer, impersonal e inconsciente; así entendido, el universo o cosmos es en sí mismo mera materia en movimiento, mecánico y desprovisto de finalidad, gobernado por el azar y la necesidad, en una completa indiferencia respecto a la conciencia del hombre, no mantiene ninguna relación de mutua significación entre ambas partes, el sujeto moderno se constituye a sí mismo como el centro primordial capaz de significarse a sí mismo y al universo.

Para el pensamiento moderno lo exterior a los seres humanos carece de cualquier tipo de inteligencia consciente, de sentido y finalidad intrínseca. Pues todas estas cosas son proyecciones de realidades humanas, y la mente moderna cree que proyectar lo humano sobre lo no-humano es una falacia epistemológica.

El mundo está desprovisto de cualquier sentido que no derive en última instancia de la conciencia humana. Desde la perspectiva moderna, la personalidad primitiva mezcla y confunde lo interior y lo exterior, y de esa manera vive en un estado de continua ilusión mágica, en un mundo antropomórficamente distorsionado, un mundo atractiva y engañosamente lleno del sentido subjetivo de la propia psique humana. Para la mente moderna, la única fuente de sentido del universo es la conciencia humana.¹⁶⁶

Es decir, la propuesta del pensamiento moderno plantea el mundo desde una perspectiva en donde la estructura del pensamiento y la experiencia del sujeto están separadas del objeto, poniendo lo exterior como algo en sentido opuesto y que está determinado a partir del sujeto. Desde la perspectiva moderna, el mundo está colmado de objetos con los que se debe enfrentar el sujeto y con los cuales actúa desde su posición de autonomía consciente. En este sentido, la lectura que los modernos hacían de sus antecesores, y a la vez oponentes, era como si éstos estuvieran atrapados en un entramado de ilusiones que ellos mismos habían activado, proyectando sobre el mundo y sus fenómenos significados cargados de

¹⁶⁶ Richard Tarnas, *Op. cit.* p. 44

auto-compasión originados por su mente, por lo cual los innovadores modernos trataban de mantener sus investigaciones al margen de tales posturas para librarse de lo que era en ese momento la respetable ortodoxia académica; por ello es que se podría decir que en el siglo XVII es donde la noción moderna del yo realmente comienza, cuando trata de apartarse de la autocompasión y la austeridad, aunque bien puede trazarse su origen hasta otras épocas. La diferencia más general que se puede advertir entre estas perspectivas sería que “el sujeto moderno se auto-define, mientras que en las visiones previas el sujeto se definía respecto a un orden cósmico.”¹⁶⁷

Por su parte Charles Taylor menciona algunas de las combinaciones para considerar las diferentes facetas en que se han constituido las relaciones entre el sujeto y el mundo, y desde dichas nociones generales se pueden entrever diferentes interpretaciones o consideraciones desde las cuales el sujeto constituye su experiencia y conocimiento de la vida, que responden a cierta universalidad; por ejemplo señala algunos ejemplos que se pueden considerar comunes en la vida cotidiana:

en ocasiones podemos estar «en contacto» con nosotros mismos, con nuestros principales asuntos, que podemos tener claro quiénes somos y cuáles son nuestros propósitos; mientras que en otras ocasiones estamos confundidos, distraídos, poco claros, obsesionados con lo no esencial o simplemente olvidadizos. Podríamos utilizar muchos conceptos e imágenes para describir estas condiciones opuestas: armonía versus conflicto, profundidad versus superficialidad, auto-posesión versus pérdida, auto-integración contra dispersión. Y por supuesto ninguna es neutral, en el sentido de que cada una propone una interpretación de aquello que puede ser contestado en lo que está en juego. Para diferentes nociones de sujeto se sugieren muy diferentes interpretaciones.¹⁶⁸

La relevancia de esta diversidad de sentidos radica en el hecho de que desde el punto de vista moderno no se puede considerar al mundo como un comunicador de sentido, con intencionalidad e inteligencia, o simplemente el mundo como algo que

¹⁶⁷ Charles Taylor, *Op. cit.* p. 5

¹⁶⁸ *ibid*, p. 5

está cargado de símbolos que dan cuenta de un sentido. Si esto se admitiera para el pensamiento moderno serían solamente realidades humanas proyectadas sobre el mundo, sobre las cosas, dejando claro que es el individuo por medio de su conexión o desconexión lo que produce el sentido del mundo, es decir, no se podría hablar de un momento intermedio, de un entre, de una relación, porque eso implicaría que el hombre disminuyera su idea de que es él y nadie más quien se significa a sí mismo y al mundo, pero si pretendiera soltar un poco las amarras de la razón que condicionan su sí mismo y al mundo se angustiaría o caería en desesperación aunque, como se ha dicho, aferrarse a su razón sería otra forma de desesperación.

Para la mente moderna una actitud abierta ante el mundo reflejaría un estado de conciencia racionalmente ingenuo, en otras palabras, intelectualmente inmaduro, indiferenciado, infantil y autocomplaciente, que debe superarse y corregirse con el desarrollo de una razón crítica. O, bien puede considerarse como una señal de enfermedad mental, que sería el extremo del caso, pues debe normalizarse en un psiquiátrico para que pueda regresar al orden de significaciones compartidas, y que es preciso tratar con medicación adecuada, o también podría ser el ejemplo del chamán y su pensamiento mágico primitivo con engañosas ilusiones autorreferenciales, señalando que “comparte significaciones importantes con la naturaleza en general y su entorno.”¹⁶⁹ Esto puede dar un poco de luz a lo que con otro lenguaje y contexto de significaciones Johannes de Silentio (seudónimo utilizado por Kierkegaard para esta obra) trataría como los límites entre la razón y la fe, cuando menciona el ejemplo de Abraham en su obra *Temor y temblor*:

Abraham [...] poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda, y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo.

Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada. Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera

¹⁶⁹ Richard Tarnas, *Op. cit.* p. 45

procedido así nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo.¹⁷⁰

Es decir Abraham pone a prueba para sí mismo las verdades de la razón, de lo normal y establecido, y toma el camino de la fe: creer. Con estos ejemplos lo que se quiere resaltar es la indolencia y el desdén con los que se llega a tratar desde los márgenes de la razón las diferentes perspectivas de la vida que no responden al tratamiento ni a los argumentos epistemológicamente correctos de las cosas. En este sentido, se puede comprender que uno de los supuestos más básicos del pensamiento moderno es que el conocimiento sistemático de los fenómenos del mundo es la única fuente exclusiva de sentido y de finalidad en el mundo, y que dicho conocimiento sólo se alcanza sobre la base de la mente humana.

Es claro que la ciencia moderna busca afanosamente con su rigor obsesivo evitar las proyecciones humanas sobre su objeto de estudio o significación de los fenómenos del mundo, es decir ver los fenómenos en sí mismos pero sin proyectar ningún tipo de valor o creencia mágica o mística que obstaculice la comprensión del fenómeno y las formas del mundo. Para la ciencia los hechos están allí afuera y el sentido que vemos en ellos viene de nuestro interior, y los asuntos prácticos o fácticos deberían plantearse de manera rigurosa y concisa, pero no embellecidos por lo humano ni lo subjetivo, ni distorsionados por valoraciones y aspiraciones individuales.

Para comprender adecuadamente el objeto, el sujeto debe observar y analizar ese objeto con el máximo cuidado, a fin de inhibir la ingenua tendencia humana a investir el objeto de características que en rigor sólo pueden atribuirse al sujeto humano. Para que tenga lugar la cognición auténtica y válida, el mundo objetivo –naturaleza, cosmos- debe verse como algo fundamentalmente desprovisto de todas las cualidades subjetivas, interiormente presentes en la mente humana y constitutivas de su propio ser: conciencia e inteligencia, sentimiento de finalidad e intención, capacidad para significar y comunicar, imaginación moral y espiritual. Percibir estas cualidades como si existieran intrínsecamente en el

¹⁷⁰ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* Tr. Vicente Simón, Madrid: Tecnos 4ª edición, 2000, p. 12.

mundo es «contaminar» el acto de conocimiento con lo que no son otra cosa que proyecciones humanas.¹⁷¹

Las características propias del pensamiento abstracto moderno es que desecha por medio de la abstracción las referencias a las determinaciones concretas y singulares de lo real para situarse en un plano meramente universal, general y abstracto, prescindiendo asimismo de la referencia al sujeto que conoce buscando la máxima objetividad posible. Con ello lo que se pretende es dar con un conjunto de conocimientos de pretendida validez universal, y que habitualmente se articulan entre sí formando sistemas acabados –por ejemplo la propuesta hegeliana de sistema-, que pretende ofrecer explicaciones unitarias de la totalidad de lo real.

Como es sabido Kierkegaard critica duramente las pretensiones del pensamiento abstracto y a las personas que lo ejercen, el motivo de estas continuas críticas se puede explicar por el hecho de que Kierkegaard persigue el propósito de dar cuenta existencialmente de lo que significa ser hombre con el fin de ayudar a cada individuo para que viva una existencia lo más auténticamente posible. Si bien es cierto que puede ser criticada su perspectiva también es cierto que pretende quitar las ataduras que someten con rigor la libertad de pensamiento y de acción del hombre.

El pensamiento abstracto es un modo de conocer que se opone indiscutiblemente al fin que se ha propuesto, pues el pensamiento abstracto jamás podrá hacerse cargo adecuadamente de lo que es la existencia concreta de un hombre, de las adversidades que lleva consigo el hecho de existir, de las implicaciones de llegar a ser sí mismo, ya que en el proceso de abstracción se ha prescindido justamente de los elementos constitutivos de lo concreto y lo particular, que son los que configuran la existencia real.

Un sistema de la existencia no puede ser dado. Así, pues, ¿no existe tal sistema? En lo absoluto. [...] Desde un punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados conjuntamente, ya que a fin de pensar la existencia, el pensamiento sistemático debe pensarla como anulada y, por tanto,

¹⁷¹ *ibid*, p. 46

como no existente. Le existencia es el intervalo que separa; lo sistemático es el carácter conclusivo que combina.¹⁷²

Kierkegaard persigue por medio de su trabajo como filósofo y escritor dar cuenta existencialmente de lo que significa ser hombre, ya que no pretende analizar la existencia desde una instancia exclusivamente teórica o sistemática, sino que desea comprender lo que significa existir plenamente como individuo concreto, para así poder adecuar su vida a este conocimiento.

Asimismo denomina al pensamiento abstracto como especulación y pensamiento sistemático, y reconoce que aunque tal tipo de conocimiento pueda ser válido para su aplicación en cuestiones de orden lógico, dichos conocimientos son absolutamente inadecuados para explicar la existencia.

“(a) es posible tener un sistema lógico; (b) pero no es posible tener un sistema de la existencia.”¹⁷³

Para algunos autores, la perspectiva que desarrolla el pensador danés en *La enfermedad mortal*, entraría en la discusión que se viene señalando anteriormente, como un tratado que introduce una renovada postura del hombre y de su relación con el mundo, por ejemplo como una ontología de la subjetividad, centrado en la desesperación y el pecado.¹⁷⁴ Para otros, el área filosófica en la que Kierkegaard desarrolla su pensamiento es la antropológico-existencial, más que la relacionada con la teoría del conocimiento, partiendo del supuesto de que su propuesta está basada en la consideración de que el hombre está estructurado a partir de elementos dialécticos como el cuerpo y el alma, y por medio de los cuales el yo de cada individuo descubre sus propias posibilidades y limitaciones de acuerdo a la realización de su propia existencia,¹⁷⁵ con lo cual se pretende desvanecer o disminuir

¹⁷² Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* Tr. Nassim Bravo México: Universidad Iberoamericana 1ª edición, 2009, p.119.

¹⁷³ *ibid*, p. 110

¹⁷⁴ Carlos Goñi, *Op. cit.* p. 117

¹⁷⁵ Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana. Op. cit.* p. 85 - 86

el énfasis racional con que se habían tratado hasta ese momento los asuntos del hombre y su existencia.

En este sentido Anti-Climacus pretende explicar la constitución subjetiva del hombre partiendo de la desesperación, aunque siempre está latente el tema de la muerte, porque la desesperación es una enfermedad que lleva a la muerte, pero se plantea la muerte en un sentido dialéctico, es decir, la muerte no en términos o sentido biológico sino en términos y sentido espiritual. De ahí que refiera que si se habla humanamente de la muerte entre las personas se sabe en general que es lo último que le ocurre al hombre, su muerte, y sólo vale tener esperanzas mientras se tiene vida. Pero señala que:

(...) entendiendo las cosas cristianamente, la muerte no es en modo alguno el fin de todo, sino solamente un sencillo episodio incluido en la totalidad de una vida eterna; y, según ese mismo sentido cristiano, en la muerte caben infinitamente muchas más esperanzas que en lo que los hombres llaman vida, por mucho que ésta sea plena de salud y fuerzas.¹⁷⁶

Para Anti-Climacus, hablando cristianamente sobre la muerte, ni la misma muerte física alcanza la categoría de enfermedad mortal, ni mucho menos aquellas situaciones o circunstancias de la vida a las que de ordinario se les suele llamar enfermedad de muerte, debido a que todos aquellos sufrimientos que el hombre considera durante su vida son desde el orden de lo terrenal y lo temporal, pero no se trata de ninguna manera de los sufrimientos del hombre por su condición espiritual – que Anti-Climacus considera eterna–, pues ¿quién se acongojaría seriamente en nuestros días por carecer de relación con Dios o con cierto orden espiritual de sí mismo, de las cosas o del universo? Todo aquello que implica necesidad, enfermedad, miseria, apuros, calamidades, penas, dolores del alma, cuidados y aflicción no pueden compararse en ningún grado con la desesperación que trae consigo la muerte silenciosa de no ser sí mismo o de no tener una relación con Dios:

¹⁷⁶ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal Op.cit.* p. 28 / SV² XI 138

aunque todo ello fuese tan pesado y penoso que los hombres, al menos los que sufren, se vieran obligados a exclamar «esto es peor que la muerte»..., sin embargo nada de esto, comparable a una enfermedad, pero en realidad no siéndolo, puede llamarse en el sentido cristiano una enfermedad mortal.¹⁷⁷

Nuestra época, por medio de un falso cristianismo ha modelado a los cristianos para enfrentar las situaciones más profundas de la existencia de una manera tan poco seria y animosa que resulta difícil pensar en que alguien se desespere verdaderamente por éstas; por ejemplo, reflexionar sobre la finitud de la existencia ha dejado de ser un asunto que importe, y así mismo el hecho de perder el espíritu, es decir el propio yo, que es principio de la relación con los otros, con el mundo y con Dios.

El cristianismo es el que ha enseñado al cristiano a pensar de manera tan altamente animosa sobre todas las cosas terrenales y mundanas, incluida la misma muerte. Casi como para que el cristiano se envalentone con esta soberbia elevación sobre todo lo que los hombres llaman de ordinario el peor de los males. Pero, como contrapartida, el cristianismo ha descubierto una miseria que ignora el hombre en cuanto tal; esta miseria es la de la enfermedad mortal.¹⁷⁸

El cristianismo nos alerta sobre la muerte del espíritu, sobre el despertar a la conciencia de ser hombre en el que habita lo más eterno, sin embargo al hombre le preocupa la muerte corporal, el fracaso social, sus éxitos, pero no la muerte de sí mismo, de su existencia, su propio olvido, lo cual cristianamente hablando, según el pensador de Copenhague, es lo más importante.

Porque para el cristiano que ha descubierto o comprendido lo eterno que habita en él, le viene como en broma todo aquello que a los hombres en general les preocupa o consideran como horroroso, por eso cuando en la cotidianidad de la vida una persona aquejada platicara sus más íntimos dolores a un verdadero cristiano – y cabe resaltar que no debe ser fácil de ninguna manera hacer un esbozo de tal

¹⁷⁷ *ibid*, p. 28 / SV² XI 138

¹⁷⁸ *Idem*

hombre, éste no podría hacer otra cosa que escuchar, pero sin tomarse aquello con la seriedad misma con que lo hace su interlocutor, pues le parecería que la persona le da importancia a todo pero desde un lugar que excluye el valor que lo eterno y su espíritu tienen para la vida; en otras palabras, a las personas les preocupan los asuntos más cotidianos de su vida, es cierto y es parte de la vida, pero pocas veces les preocupa el sentido y significado que existencialmente tiene su vida en términos de su propia realización como individuos concretos o en su relación con el Poder que los fundamenta.

Tal es la distancia que existe entre el hombre natural y el cristiano, algo similar a la que media entre el niño y el adulto: aquello por lo que el niño tiembla, no es nada para el adulto. El niño no sabe lo que es horrible, el hombre lo sabe y tiembla ante ello.¹⁷⁹

Por ello, es indispensable agregar que ya desde el subtítulo de *La enfermedad mortal* se manifiesta abiertamente el sentido de la obra: “*Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*”, en el entendido de que no se trata de meras explicaciones abstractas sino de aquellas que den cuenta de un despertar de conciencia, de llegar a ser sí mismo, de trabajar y edificarse a sí mismo por medio de la libertad, de manera que no hace falta ser un experto para comprenderlas, pues ¿quién dudaría en atender a aquellas palabras cuando se le dice a una persona desesperada, “trata de ser tú mismo”? Nadie, nadie dudaría del mensaje que eso implica; es decir, nadie dudaría que dichas palabras incitan al individuo a comprometerse tomando con responsabilidad su propia existencia, y no obstante dicha tarea es la mayor de las desesperaciones: es seriedad y preocupación.

La reflexión que Anti-Climacus pretende alentar consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individual, este hombre concreto, que se descubre solo delante de Dios, y que se da cuenta que se encuentra solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad. Por eso, a pesar de que puedan elaborarse rigurosas explicaciones y bastos argumentos que tengan como fin explicar algún

¹⁷⁹ *Idem*

conocimiento sobre lo cristiano, ha de ser ante todo un conocimiento preocupado, un conocimiento que le importe al individuo para su propia existencia, que le diga algo de sí mismo y para sí mismo, un conocimiento que no sólo explique algo abstracto y frío sino que interrogue al individuo sobre su forma más concreta y particular de hacer su vida, que es lo que constituye lo edificante de cualquier conocimiento.¹⁸⁰

Existencialmente hablando, la relación con la vida y la realidad en que se va definiendo el individuo es para Anti-Climacus inquietud, tensión, y hablando cristianamente es seriedad. Por su parte, la indiferente superioridad con que la ciencia trata los asuntos de la vida está lejos de ser la seriedad, pues para un verdadero cristiano lo científico, la verdad objetiva, es broma y vanidad, porque la seriedad sólo puede ser verdad subjetiva, es decir un conocimiento que edifica al individuo mismo, que se encarna y forma parte de él, de lo que es y hace de sí mismo.

Anti-Climacus desde el principio aclara que:

la desesperación es considerada como una enfermedad, no como una medicina. Porque en realidad la desesperación es algo muy dialéctico. Con ella ocurre como con la muerte, ya que ésta, en la terminología cristiana, también viene a significar la mayor miseria espiritual y, sin embargo, la curación está precisamente en morir, en morir a todas las cosas terrenas.¹⁸¹

Lo paradójico en este sentido es que el individuo muere la muerte misma, pero a la vez debe intentar morir, deshacerse de aquellas cosas terrenas en que se olvida ser sí mismo, ser espíritu, morir la misma muerte, y a la vez dejar morir aquello que no se es. Porque la desesperación al ser dialéctica es por ello una enfermedad del espíritu, del yo, que se constituye en las formas dialécticas de: infinitud y finitud, lo temporal y lo eterno, libertad y necesidad, es decir el hombre es una síntesis en la cual se establece su libertad y desesperación.

¹⁸⁰ *ibid*, p. 26 / SV² XI 134

¹⁸¹ *Idem*

CAPÍTULO III

LA DESESPERACIÓN Y LA CONCIENCIA EN *LA ENFERMEDAD MORTAL*: EL YO COMO SÍNTESIS Y RELACIÓN

1. El hombre como espíritu

Para Anti-Climacus “El hombre es espíritu.”¹⁸² Es así como el pensador danés plantea en *La enfermedad mortal* desde el inicio de sus argumentos en el libro primero, capítulo primero, la idea del yo que desea desarrollar, puede parecer un asunto menor el tratar de distinguir el «yo» del «espíritu» o el «espíritu» del «yo»; sin embargo, es posible que intente con ello sacar de su uso más común la definición del «yo», que como se ha dicho en el segundo capítulo, el concepto de «yo» bien puede hacer referencia al «pienso, luego existo» (*cogito ergo sum*) cartesiano que tradicionalmente se apoya sobre una base más racional para dar cuenta de la existencia del sujeto, como tradicionalmente se hacía con el modelo de subjetividad propio de la modernidad, y lo cual tendrá sus alcances hasta las críticas posmodernas en torno a la construcción de la identidad del sujeto.

Por ello, para este tercer capítulo, se procura seguir con el programa que el pensamiento kierkegaardiano pretende llevar a cabo en torno al espíritu, que es el de promover en los individuos la búsqueda de su propia verdad, es decir, una verdad que no sea objeto de la realidad abstracta del pensamiento, sino que se relacione con la realidad concreta del pensador mismo, a tal punto que el individuo acabe por identificarse con ésta, lo cual exige del individuo su presencia en el instante mismo del proceso de conocimiento, que centre toda su atención de manera interesada y

¹⁸² *ibid*, p. 33

apasionada en eso que realiza, porque en eso que hace se está realizando a la vez su propia existencia. Por lo cual, no puede ser indiferente de todo aquello que acontece en el proceso del conocer, ya que en el proceso mismo del conocimiento también está el conocerse a sí mismo de manera simultánea, por eso el conocimiento objetivo no puede ser sólo abstracción. Con la falta de presencia atenta del individuo sobre sí mismo y sobre aquello que desea conocer no logrará investigar sobre la base de la adecuación de los opuestos; antes por el contrario, acabará por excluir la posible adecuación y/o relación entre estos por completo.¹⁸³ La verdad del individuo, verdad subjetiva, es una manera de estar atento sobre sí mismo y el mundo en cada momento del encuentro de estos, porque es la atención atenta sobre sí mismo y el mundo lo que relaciona ambas partes, y que es el espíritu.

Anti-Climacus podría estar advirtiendo que las oposiciones que plantea la filosofía son relativas en el sentido de que se circunscriben al ámbito de la mera finitud, las oposiciones en que opera la existencia, en cambio, son absolutas porque, desde la finitud misma lo infinito se abre al individuo como posibilidad ética fundamental. Por ello, el lenguaje de la abstracción no alcanza a dar cuenta de la existencia, no sólo por su carácter inmediato y por estar llena de contingencias, sino porque ésta misma es pasión de una infinitud a la cual nunca puede llegar y a la que, sin embargo, está obligada a tender una y otra vez. La relación tensa y conflictiva que constituyen las fuerzas en que se establece la realidad de la existencia ya no puede comprenderse dentro del marco de un orden meramente metafísico de la reflexión sino en el ético-práctico, como marco de una realidad que lejos de ser pensada, el individuo ha de hacer efectiva repetidamente de cara a cada una de las determinaciones en que se realiza.¹⁸⁴

Evidentemente, en el entramado del pensamiento filosófico en general los planteamientos kierkegaardianos entran en un rejuego de consideraciones importantes, ya que Anti-Climacus está dando un paso más allá del mero criticismo kantiano, porque no enuncia que el ser humano tenga límites, sino que el hombre mismo es el propio límite, en otras palabras el hombre es la frontera que permite el

¹⁸³ Dolores Perarnau, *Op.cit.* p. 40.

¹⁸⁴ *ibid*, p. 42 - 43

acceso y la relación mutua entre dos mundos que, por ejemplo, pueden ser lo eterno y lo temporal, y al mismo tiempo advierte lo irremediable de su distancia. Es por ello que ahora la propia existencia se encuentra en la encrucijada de las dualidades infranqueables planteadas por Kant, lo cual se subraya en su filosofía por medio de las categorías de fenómeno y cosa en sí, ser y deber o naturaleza y libertad, y que Hegel unifica por la mediación en sus planteamientos.

La negación y la diferencia han sido insertadas en la misma existencia y por este motivo el límite no puede ser un mero concepto de la razón (Kant), pero tampoco una negatividad que se supone en el seno de la dialéctica del pensamiento puro (Hegel).¹⁸⁵

En otras palabras: “para el filósofo danés conocer la verdad implica ser la verdad, sólo el que ejercite la verdad en su propia vida es el poseedor de ella.”¹⁸⁶ Anti-Climacus plantea que aquella verdad que sea verdad para el sujeto mismo debe ser una verdad que no sea objeto de la realidad abstracta del pensamiento, antes bien, que sea una verdad que se relacione con la realidad concreta del pensador mismo, a tal punto que éste sea capaz de identificarse con ésta, es decir una verdad que el individuo concreto advierta en su propia presencia apasionada e interesada en el proceso mismo del conocer.

De ahí que el proyecto kierkegaardiano sobre el espíritu pretenda establecer un nuevo orden en el abordaje del tema existencial que se ubica entre el ser y el pensar, Anti-Climacus sitúa una nueva categoría que sería la del espíritu, por estar entre ambos, y contiene en sí mismo tanto la naturaleza como la función de ser intermedia, y por tal motivo no puede llegar nunca a inaugurar para sí otro ámbito desde el cual fundamentarse. Dicho “entre” puede llamarse conciencia, libertad, o simplemente lo tercero; sólo nombres que sirven para designar la relación existencial del hombre.

Dicho “entre” es lo que bien podría entenderse como el espíritu, pero no como una entidad psíquica como se suele entender en el ámbito de la psicología tradicional, –

¹⁸⁵ *ibid*, p. 45

¹⁸⁶ Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana Op. cit.* p. 17

por ejemplo el inconsciente freudiano que refiere instancias o entidades psíquicas-, ya que dicho “entre” debe ser entendido como un no lugar que debería tener cualidades diferenciadas, sino que el espíritu es lo que pone la relación y síntesis de las formas constitutivas del hombre que pueden denominarse conciencia, libertad, atención sobre sí mismo, o lo tercero, que será lo que pone la relación consigo mismo en el individuo concreto. En el caso de la psicología tradicional se advierten interpretaciones que se apoyan, sobre todo, en la explicación abstracta y racional que enfatizan uno de los extremos de la constitución dialéctica que es el hombre, por ejemplo, se puede basar más en términos de lo finito, lo que debe hacer el hombre, que de aquello infinito, las posibilidades de cada hombre o lo que puede llegar a ser; esto debido al discurso normalizante al que tienden los enfoques psicológicos en general. Es evidente que dichos conceptos pueden tener usos y significados variados según las disciplinas y los contextos, pero tal parece que es debido a las dificultades que se tienen para poder fijar o determinar lo que significa existir en el hombre concreto.

En este sentido la propuesta kierkegaardiana se suele interpretar la mayoría de la ocasiones como libertad, ya que para el pensador danés una propiedad fundamental para explicar la constitución subjetiva del hombre o espíritu es la libertad, pues por medio de ésta advierte su capacidad de elegir, lo que a la vez determina su sí mismo y su relación con el mundo, entre las distintas alternativas que presenta su constitución dialéctica; de hecho, *Anti-Climacus* describe una amplia variedad de modos a través de los cuales los individuos eligen existir. “Estos modos pueden observarse bajo dos categorías fundamentales, la de la conciencia o inconsciencia de lo que significa existir como espíritu, y la categoría de los estadios existenciales estético, ético y religioso.”¹⁸⁷

En este texto se hará referencia al primero de estos modos, es decir, al de la “conciencia o inconsciencia de lo que significa existir como espíritu”, lo cual puede ampliar o complementar la forma de entender el espíritu, en la exposición y comprensión de los diferentes estadios kierkegaardianos.

¹⁸⁷ *ibid*, p. 14

Es así como el espíritu no puede ser considerado como reflexión, ya que la reflexión establece sólo una relación entre dos cosas, por ejemplo idealidad y realidad, alma y cuerpo, y que se dan a partir de una reflexión en donde de lo “uno se sigue lo otro”. Entendido de manera lógica, sería: si entiendo el proceso cognitivo del hombre puedo comprender las determinaciones de la realidad, es decir, la verdad como proyección del sujeto sobre el objeto, pero, tratándose del hombre concreto dicha reflexión no considera la “verdad” como verdad para sí mismo, ya que ésta se vuelve completamente ajena al proceso del devenir existente.

Pues para Anti-Climacus,

Las categorías de la reflexión son siempre dicótomas. Por ejemplo idealidad y realidad, alma y cuerpo, conocer la verdad, querer lo bueno, amar la belleza, Dios y el mundo, etc. Son categorías de la reflexión. En la reflexión, éstas se tocan de tal manera que se hace posible una relación. Las categorías de la conciencia, sin embargo, son tricótomas [...]. La conciencia es espíritu y es notable que cuando uno es dividido en el mundo del espíritu, uno sea tres, nunca dos.¹⁸⁸

El mismo Anti-Climacus señala en *La enfermedad mortal* que el espíritu es lo tercero positivo que pone la relación, al indicar lo siguiente:

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de «alma», la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.¹⁸⁹

Anti-Climacus trata de distinguir el conocimiento que el hombre puede obtener de su comprensión sobre los fenómenos del mundo de otros conocimientos que se obtienen de la conciencia de sí mismo, es decir, de la comprensión existencial de sí

¹⁸⁸ Søren Kierkegaard, *Papirer* IV B 1, p. 147 - 149, cit. por Dolores Perarnau *Op. cit.* p. 41.

¹⁸⁹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* *Op.cit.* p. 33 / SV² XI 143

mismo; dicho conocimiento no puede ser sistemático, ni objetivo, porque surge del individuo en su devenir como hombre concreto en cada momento de su existencia y de su relación con el mundo. En *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis afirma que el ser humano es una síntesis del alma y cuerpo, pero una síntesis que, a su vez, ha de ser constituida y sostenida por el espíritu. El espíritu es entonces aquel ‘tercero positivo’ que pone en relación la relación negativa de la síntesis y que está como dormido o soñando, a menos que “despierte” o active la relación. Dicha especie de activación puede ocurrir por algún suceso límite en su vida que le hace advertir las formas constitutivas que lo conforman y ante las cuales debe tomar su propia existencia o sí mismo en sus manos; devenir del espíritu humano en el instante de la elección, apropiación de la posibilidad realizada en el instante actual de la elección. “Una vez dinamizada, la síntesis continua siendo ‘la síntesis de alma y cuerpo’ que era, pero un cambio cualitativo hace de ella una realidad completamente diferente, aquella de ser una realidad efectiva o una posibilidad realizada.”¹⁹⁰

El individuo que se encontraba dormido o como soñando, es aquel en el que transcurre su vida en la inmediatez de las cosas que le ocurren, se vuelve como un barco a la deriva en el mar de las condiciones generales de su época, sin elección o determinación alguna sobre sí mismo; se puede decir que está soñando porque se realiza en la determinaciones y circunstancias que lo rodean de manera automática, tanto hacia lo exterior como lo que interiormente es. Pero, si despierta a su autoconciencia, es ahí donde puede determinarse a sí mismo: ante sí mismo, delante de los otros, el mundo, o Dios; es decir, existencialmente hablando se vuelve posibilidad realizada en el instante actual de la decisión y elección.

Al elegirse a sí mismo el individuo no se crea de nuevo sino que se recibe a sí mismo, es decir, se realiza en el sí mismo que se la ha dado como posibilidad, sólo que ahora descubre que su existencia es una tarea que debe realizar, y ya no deja fluir su vida en la indiferencia. Por ello, el simple hecho de nacer no es todavía existir, pues existir es más bien aquella relación espiritual, consciente, interior y libre que mantiene el individuo consigo mismo y que se alcanza por medio de la pasión de la

¹⁹⁰ Dolores Perarnau, *Op. cit.* p. 49

libertad eso que suele llamar Kierkegaard de manera tan sencilla “«o... o...»”¹⁹¹ absoluto.

De ahí que la elección no sea un momento neutro de abstracta deliberación, puesto que ya estamos implicados e involucrados en la existencia, y la elección tiene más que ver con el decisivo acto de comprometerse al apasionarse e interesarse por ella.¹⁹²

Al señalar Anti-Climacus dicha unidad de la condición existencial del individuo no sólo advierte su modo de estar presente sino también su disposición afectiva que es la desesperación. Le interesa no sólo mostrar la unidad de la persona en cuanto síntesis sino a su vez el yo comprendido como relación que se relaciona consigo misma, y que es la función del espíritu en el sentido de que así puede explicar la constitución dialéctica del espíritu y su relación consigo mismo, y respecto a la divinidad.

Ahora bien, el yo, o sea, el espíritu, solamente lo es cuando verdaderamente se encuentra delante de Dios, es decir, cuando se infinitiza. Pero esta posibilidad de existir delante de Dios es una idea difícil de soportar, pero sobre todo de realizar una vida a partir de ésta, pues se deben aceptar las valoraciones y creencias en que opera el sí mismo en el estadio ético, y que sin duda lo configuran y comparte a la vez con otros, y desde ahí saltar y sumergirse en el estadio religioso, soportando la desesperación que esto implica y abrazar plenamente una existencia delante de Dios.¹⁹³

La desesperación consiste en lo que también se ha llamado un “vértigo del espíritu”, un vértigo ante lo religioso, en otras palabras, que está vinculada la desesperación a una relación, o no relación con Dios,¹⁹⁴ porque para Anti-Climacus,

¹⁹¹ Søren Kierkegaard, *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*. Op. cit. p. 149.

¹⁹² Dolores Perarnau, Op. cit. p. 50

¹⁹³ José L. Cañas, Op. cit. p. 95.

¹⁹⁴ Será el filósofo Martin Buber quien posteriormente influido por el pensador de Copenhague, elucidará a su manera este asunto de la relación con Dios en su sentencia dialógica: yo - tu.

el yo humano es una relación derivada, una relación que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a su vez a otro, y tiene que apoyarse en el Poder que la fundamenta, en el Poder que la ha puesto o creado. Anti-Climacus no se queda sólo en el plano ontológico, pues no pierde a ese Poder-Dios que ha puesto la relación del hombre consigo mismo entre la niebla, sino que lo hace aparecer en medio de la conciencia del individuo como blanco de la elección, para que se elija y llegue a ser sí mismo. Le recuerda al individuo la tarea que implica su propia existencia, pero siempre impulsando hacia el compromiso consigo mismo y con otros, y de un examen serio de la propia conciencia. Tal exigencia y rigor parecen amedrentar al individuo; sin embargo, su exhortación implica a su vez despertar en éstos la pasión para llevar a cabo con autenticidad la propia existencia y, a la vez, una felicidad altísima.

La presencia de Dios no nos deja dormir en una alegría fácil, en el aburguesamiento. Ahí empieza la desesperación. Y en un crescendo horrísono, como una tormenta interior desoladora, va avanzando hasta la culminación del desafío, cuando el hombre «se rebela contra toda la existencia» como una presunta errata tozuda que intenta decirle a Dios que es un mediocre.¹⁹⁵

Por ello la desesperación del espíritu, del yo, no sólo es falta de relación consigo mismo sino, a la vez, la relación con Dios, o como lo señala en *La enfermedad mortal*:

la discordancia de la desesperación no es una simple discordancia, sino la de una relación que se relaciona consigo misma y que ha sido puesta por otro; de suerte que la discordancia de esta relación, existente de por sí, se refleja además infinitamente en la relación al Poder que la fundamenta.¹⁹⁶

Por ello es que el cristiano es quien mejor puede entender esa enfermedad mortal del espíritu, en la medida en que el hombre común no se da cuenta de dicha

¹⁹⁵ Demetrio Gutiérrez, "Prólogo" *La enfermedad Mortal Op.cit.* p. 15

¹⁹⁶ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal Op.cit.* p. 34 / SV² XI 144

enfermedad, que es la desesperación, y de esto se deriva que poder desesperar es una categoría filosófica y religiosa, un modo de vivir cristiano-psicológico, porque dicha enfermedad mortal no es un morir corporal, sino un morir en el sentido cristiano-existencial.

La desesperación es para el pensador una enfermedad del espíritu que determina como mortal, pero no en el sentido de que lleve pronto hacia la muerte corporal; lo que trata de mostrar, ante todo, es que dicha enfermedad del espíritu se trata de un tormento contradictorio, que esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, o muriendo el mismo morir.

2. La desesperación

¿Por qué no basta con ese momento espontáneo que suelen comentar las personas en que miran al cielo y por un breve momento se preguntan: qué sentido tiene todo esto, de dónde venimos, hacia dónde vamos, dónde empieza o termina todo esto, o qué habrá después de la muerte, para reflexionar sobre la existencia? ¿Qué acaso ese momento no es una sencilla y sutil invocación de lo eterno que habita en el hombre? ¿Inquietud que en algún momento surge desde lo más profundo del hombre?

Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continúa un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz

hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencia!¹⁹⁷

Así iniciaba Johannes de Silentio su Panegírico a Abraham en su obra *Temor y temblor* (1843), una idea de lo que considera es la desesperación del espíritu, mencionando esa ausencia de relación del hombre con un vínculo eterno y sagrado que mantiene la unidad de la humanidad. Hace énfasis en la desconsolación que el hombre sufriría si fuera así, perdido en sus propias pasiones y en el olvido de sí mismo.

Como es sabido, el pensador centra sus estudios filosóficos en la elucidación de la angustia y la desesperación, donde se propone investigar el vacío de la vida; el tema de la angustia lo plantea como angustia ante la nada, como situación límite, mientras que la desesperación la plantea como una enfermedad mortal o «enfermedad hasta la muerte» que no mata sino que obliga a vivir el mismo morir.

En el caso de la desesperación, ésta se comprende en el sentido de que el hombre quiere desesperadamente tanto ser él mismo como no serlo. A veces quiere tan desesperadamente ser él mismo, que hace de sí mismo un Dios. A veces se sale de sí mismo y va hacia la extrema distracción y no quiere reconocerse. En ambos casos, tanto si se busca como si huye de sí mismo, no se posee, y en estas dos formas de la desesperación que plantea el pensador, no pueden ser distinguidas una de otra. En otras palabras, no son más que dos aspectos del mismo fenómeno que implica el malentendido del yo consigo mismo. Por ello,

mediante la desesperación el individuo se pierde en el sistema o en la fantasía, en la solicitud de todos los días o en la muchedumbre. Todo hombre está desesperado, incluso —y quizá en el grado más alto— aquel que no siente en sí desesperación alguna.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* Tr. Vicente Simón Madrid: Tecnos, 4ª edición, 2000, p. 11

¹⁹⁸ Jean Wahl, cit. por Prini *Op.cit.* p. 17.

Anti-Climacus es quizá en este sentido el primero que ha puesto al desnudo con tanta claridad y profundidad la “discordancia” que existe en el interior del hombre, dicho en otras palabras, la ruptura que constituye al hombre mismo, ruptura entre su ser singular y auténtico y el poderse inventar de otro modo.

La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma. Sin embargo, la síntesis no es la discordancia, sino meramente la posibilidad; o, dicho de otra manera: en la síntesis radica la posibilidad de la discordancia. Si la misma síntesis fuese la discordancia, entonces no existiría en absoluto la desesperación; sino que ésta sería algo inherente a la naturaleza humana en cuanto tal, en una palabra, algo que no sería desesperación. Sería algo que le acontecía al hombre, algo que él padecía, poco más o menos como otra cualquiera de las enfermedades que contrae, o como la misma muerte que es el destino común. Pero no, el desesperar radica en el hombre mismo, y si el hombre no fuera una síntesis tampoco podría desesperar; y si esta síntesis no hubiese salido cabalmente armónica de las manos de Dios, entonces el hombre tampoco sería capaz de desesperar.¹⁹⁹

La desesperación es una enfermedad propia del espíritu, del yo, lo cual la hace una enfermedad íntimamente ligada a la naturaleza del yo. La desesperación por tanto es una dimensión existencial que para ser debidamente comprendida debe ser pensada como categoría filosófica de la existencia cristiana, es decir como experiencia que se ubica en el plano del vivir una existencia filosófico-religiosa del individuo, pues ésta llega por medio del pecado, que es por donde entró la “enfermedad”, el dolor y la muerte en el mundo, según el pensador danés.

Como se ha referido, la desesperación está determinada por el pecado y por la angustia. El pecado del individuo es una elección en la que elige ser sin la relación con Dios --como se plantea en *El concepto de la angustia*--, de una manera originaria en Adán y Eva, y posteriormente como algo propio de la especie en donde cada hombre elige o no asumir la relación con Dios. Cristianamente hablando, para Anti-Climacus la desesperación es la enfermedad mortal y que es consecuencia del pecado, que se advierte en la constitución dialéctica del hombre y se presenta sólo como eso, y por ende como pura desesperación. A su vez, “La angustia que se

¹⁹⁹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal Op. cit.* p. 36 / SV² XI 146

presenta en sus diversas formas, es parte de ese recorrido de la libertad, por el mundo de la posibilidad.”²⁰⁰

El pecado irrumpe como una toma de conciencia de los individuos, como se ha señalado más arriba, en el sentido cristiano, que también se manifiesta en la angustia de que el hombre es consciente del abismo o la distancia que lo separa de su relación con lo eterno, y a la vez de la libertad de la que es poseedor o ante la cual despierta.

Como se ha dicho en el capítulo primero de este trabajo, Vigilius Haufniensis define la angustia como el vértigo que experimenta el individuo cuando fija la mirada en el abismo que es, con lo cual circunscribe esta experiencia tomando como referencia el dogma del pecado original en el sentido de que la prohibición divina, de no comer los frutos del árbol de la ciencia del Bien y del Mal, provocan en el individuo tomar conciencia de la posibilidad que es, y de la necesidad que tiene de realizarse. La prohibición revela al individuo que por un lado puede seguir la ley pero, por otro, descubre que puede hacer de sí mismo algo propio, es decir su poder-ser para auto determinarse, y al pretender esto se da cuenta que puede realizarse en contra de ella. Porque parte de aquello que angustia al hombre es saber que puede.

Es en este sentido que el hombre no sólo advierte la manifestación de la libertad, sino también de la culpa y la angustia, ya que se hace consciente de que su realización como individuo no es sólo resultado de la mera necesidad, sino de la libertad. Por eso el pensador danés plantea la experiencia de la libertad en el sentido de una confusa ambigüedad que define como “antipatía simpática” y una “simpatía antipática”, pues, al saberse libre, el individuo se ve obligado a elegirse y configurar su propio destino con plena responsabilidad.²⁰¹

Es así como se da un salto cualitativo de los estadios de vida inmediata a otros estadios de vida en que se relaciona el individuo concreto tanto consigo mismo como con el Poder que lo ha fundamentado, por medio de dicha conmoción existencial que lo estremece en su ser más profundo, lo remueve inesperadamente de sus modos de

²⁰⁰ Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana Op. cit.* p. 80

²⁰¹ Dolors Perarnau, *Op. cit.* p. 46

ser más cotidianos y de su dispersión en el mundo para enfrentarlo en su relación consigo mismo.

Los factores emocionales de esta conmoción existencial los condensa Kierkegaard en la vivencia de la angustia y la desesperación, [...] lo cual implica situar al hombre de entrada en el ámbito ético-filosófico de lo trascendente, o más propiamente en el ámbito ético-religioso que implica sobre todo estar ante la presencia de Dios.²⁰²

Es decir, sólo cuando la angustia y la desesperación son vistas en relación con la culpa y el pecado se puede producir un salto al estadio ético-religioso de la vida mediante el arrepentimiento, de tal forma que el estado pecaminoso de la existencia sería propiamente una vida esclava de sí misma.

Para Anti-Climacus no es común que la gente admita la desesperación, la consideran como un fenómeno raro, que tal vez le acontece a otros pero no a uno mismo, pero a la vez nos aclara que tampoco es fácil saber si el que dice estar desesperado verdaderamente lo está; y sin embargo el que dice estar desesperado de cierta manera está en camino de su curación. Posiblemente Anti-Climacus se refería por curación al hecho de estar autoconsciente; es decir que los dichos desesperados son más conscientes de su espiritualidad.

En la vida cotidiana no es fácil que una persona se interese por preguntarse si es autoconsciente o no de sí misma, o que se pregunte qué tan consciente es de la manera en que realiza su propia espiritualidad; o más aún, es menos común que en una conversación se alegue si alguien ejercita su vida espiritual, o dicho en otras palabras, ejercitar la relación con Dios o con algún poder al que atribuyen el sentido de lo que es la existencia o la vida, eso no suele ocurrir. Pues la mayoría de las personas viven sin tener conciencia clara de qué es aquello que determina su espíritu o, en otras palabras, qué los constituye para decir que existen como un "yo". Tal parece que ese asunto se da por descontado y, en consecuencia, se habla con seguridad que ya se posee un yo, y así se habla esto sobre la base de todo tipo de

²⁰² José L. Cañas, *Op. cit.* p. 84

seguridades, o se habla de otro tema con esa alegría satisfecha de vivir y de más cosas por el estilo, que en realidad no es sino desesperación. Sin embargo, para Anti-Climacus,

los que afirman estar desesperados son ordinariamente aquellos que poseen una naturaleza mucho más profunda, de suerte que no pueden por menos de ser conscientes de su espiritualidad; o también puede tratarse de aquellos otros a quienes un terrible acontecimiento o una decisión espantosa han ayudado a tomar conciencia de su espiritualidad. En una palabra, que se trata de muy pocos; pues ciertamente es muy raro quien no esté de veras desesperado.²⁰³

Por lo cual afirma que, respecto a la universalidad de la enfermedad de la desesperación todos los hombres experimentan la desesperación, ya que en última instancia, al pretender llegar a ser sí mismo el individuo sólo puede tener descanso apoyándose en el Poder que lo ha creado. El hombre que advierte para sí mismo en algún momento la desesperación en realidad lo ha estado a lo largo de toda su vida, pues los hombres no tienen conciencia de ser espíritu, y esto es precisamente la desesperación, un vivir aparentemente feliz y en reposo.

Vale la pena mencionar que Anti-Climacus plantea también algunas formas en que el hombre puede darse cuenta de que está desesperado o, dicho en otras palabras, despertar de su estado de ensoñación. Por ejemplo cuando alguien dice de sí mismo que está desesperado, en el entendido de que estar desesperado no es respecto a algo que le acontezca exteriormente sino de una desesperación consigo mismo, y la otra forma de despertar es por medio de “terribles acontecimientos” o una “decisión espantosa” que ayudan a tomar conciencia de la espiritualidad; es decir, aquellas situaciones límite a las cuales cualquier individuo puede llegar a enfrentarse.

Más adelante se refiere que la enfermedad de la desesperación permanece “*oculta*” sin nada que pueda hacer que se descubra, por lo cual es una enfermedad que hace miserable la existencia.

²⁰³ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal Op. cit.* p. 48 / SV² XI 158

...no hay más que una vida desperdiciada, la del hombre que vivió toda su vida engañado por las alegrías o los cuidados de la vida; la del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo; o, lo que es lo mismo, que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que «él», él mismo, su propio yo exista delante de este Dios, lo que representa una ganancia infinita que no se puede alcanzar si no es pasando por la desesperación. [...] Y lo que a mí me parece más terrible y más me impresiona de esta enfermedad y miseria, la más espantosa de todas las enfermedades y miserias es su condición de *oculto*.²⁰⁴

Al parecer no sólo el que padece la desesperación puede desear ocultarla, sino que puede llegar a conseguirlo, también puede darse en los hombres de tal manera que nadie pueda dar cuenta de ésta. De hecho puede ocurrir que se oculte en el interior de un hombre a tal grado que ni siquiera durante toda su vida él mismo se haya dado cuenta que en algunos momentos estuvo desesperado.

Sin duda a las personas les inquietan sus logros, éxitos, títulos, diversiones y distracciones, realización social, etc; pero no es preocupación de nuestra época advertir su condición espiritual, estar ligados a un poder o, al menos, llegar a ser sí mismos como individuos concretos, desligarse de las formas automáticas de la vida cotidiana, de las forma establecidas y convenciones, para tomar distancia de la generalidad y elegir lo más propio, aunque, vale aclarar, elegir algo hacia lo exterior es sólo una insignificancia, ya que la importancia de ser no es elegir algo externo, sino elegirse a sí mismo en las propias posibilidades de vida, evitar la muerte del propio espíritu.

Anti-Climacus denomina la desesperación como una enfermedad mortal porque conlleva la destrucción del yo, del espíritu, y no porque conduzca evidentemente a la muerte física. Por el contrario el tormento de dicha muerte es no poder morir, porque el individuo cuando se llega a encontrar en el abismo de la desesperación se dice a sí mismo que “sería mejor estar muerto”, y sin embargo no puede morir. Porque la desesperación cuando está presente en su máximo nivel consiste exactamente en no poder morir, al grado de quedarse sin esperanzas, ni siquiera la esperanza de morir. Por eso, “la muerte es un peligro menor con relación a lo que

²⁰⁴ *Idem*

significa estar desesperado, lo que convierte a la persona en cadáver vivo (los auténticos desesperados).”²⁰⁵

La desesperación es el sentimiento que empapa hasta el fondo de su substancia singular a todo hombre que se descubre como una individualidad, y la clave para poder comprender la desesperación es la negación de la relación con Dios; por ello la condición relacional del hombre se debe entender como elemento clave y constitutivo de la conciencia, de la existencia y de la realidad. Es decir, el yo del hombre, su espíritu: es relación.

Asimismo, ambas situaciones existenciales de angustia y desesperación, sostienen entre sí estrecha relación, y para su comprensión, antes que pretender mostrar sus semejanzas, vale la pena advertir sus diferencias, y

lo primero que descubre Søren Kierkegaard es que la angustia surge respecto a la nada y que la desesperación surge respecto a uno mismo. Y sobre todo que la angustia precede y se orienta hacia la desesperación, de ahí que su tratamiento sea temporalizado.²⁰⁶

Es de suma importancia señalar que la angustia y la desesperación son dos estados emocionales que caracterizan al individuo kierkegaardiano, ya que es en base a estas categorías donde se comprende al hombre mismo y sus demás formas constitutivas, dos estados emocionales que suponen un revés a la tradición moderna, dando paso a la angustia y la desesperación como fenómenos para comprender el ser del hombre, y no tanto a la duda radical.

Es por ello que la desesperación depende de la angustia, en el sentido de que es un estado emocional que es continuación de la angustia. Desesperación y angustia están por consiguiente íntimamente ligadas, en la medida en que ambas están basadas en la propia complejidad de la trama de la existencia personal. Asimismo angustia y desesperación podrían referirse a fuerzas indomables en el hombre y son

²⁰⁵ José L. Cañas, *Op. cit.* p. 94.

²⁰⁶ *ibid*, p. 78

a su vez principios constitutivos de la interioridad humana. A propósito de esto, se podrían indicar también como la voluntad y libertad en el hombre, fuerzas imposibles de contener o de evitar sus efectos en la existencia.

Por ello, para el autor de Copenhague, que el hombre sea una ser libre y no determinado parece ser la mayor concesión que se le haya podido hacer jamás, pero es, a su vez, la mayor exigencia, una exigencia que es vivida con angustia cada vez que el individuo toma conciencia de quién es y se hace cargo de sí mismo. De hecho

la angustia es una experiencia de “nada”, pues es la experiencia de la “posibilidad de la libertad” antes de todo acto libre, donde la existencia puede ganarse o perderse definitivamente, donde puede encontrar el ser de la esperanza o el no ser de la desesperación.²⁰⁷

Si se da por entendido que la angustia y la desesperación provienen de la libertad, tal parece que, lo que pretende mostrar el danés, tanto en *El concepto de la angustia* como en *La enfermedad mortal*, es la infinitud de posibilidades de la existencia, en el sentido de que las posibilidades de la libertad humana son infinitas, con la leve diferencia de que una sea respecto de la nada y la otra respecto de sí mismo. Siendo así, la angustia nace del número infinito de posibilidades favorables o desfavorables en que transcurre la existencia humana. Se puede decir que el hombre es posibilidad porque en cada momento se puede advertir el individuo en dicha condición, ya que en cada momento de su existencia el individuo concreto está ante la desesperación de elegirse a sí mismo, aunque no sea consciente de ello.

Anti-Climacus se plantea la pregunta sobre si será la desesperación una ventaja o un defecto, y nos señala lo siguiente:

¿Es la desesperación una ventaja o un defecto? En un sentido puramente dialéctico es ambas cosas. Si nos aferramos a la idea abstracta de la desesperación, sin pensar concretamente en ningún desesperado, de seguro que tendríamos que decir que la desesperación es una ventaja enorme. [...]

²⁰⁷ Dolores Perarnau, *Op. cit.* 47

poder desesperar es una ventaja infinita; y, sin embargo, estar desesperado no solamente es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma. No suele ser ésta de ordinario la relación entre la posibilidad y la realidad; pues, por lo general, si es una ventaja el poder ser esto o aquello, mucho más ventajoso será sin duda el serlo. Lo que significa que ser es más que poder ser. En cambio, por lo que atañe a la desesperación, ser un desesperado representa una caída respecto del poder serlo; y tan profunda es la caída, como infinita la ventaja de la posibilidad. Por consiguiente, en lo que se refiere a la desesperación, lo más elevado es precisamente no estar desesperado.²⁰⁸

Anti-Climacus nos está planteando de esta forma una tesis paradójica con el tema de la desesperación, ya que desesperar es una ventaja infinita como posibilidad, porque indica bien a las claras que el hombre está orientándose a relacionarse con lo infinito desde su origen y, a la vez, estar desesperado no sólo es la mayor desgracia y miseria sino la perdición misma. Se ha de atender a la situación de que en la desesperación también el hombre se abre a la relación con Dios, a la relación con el Infinito mediante la fe.

La desesperación como ventaja o defecto en realidad es ambas cosas, pues es el individuo que advierte para sí mismo dicha constitución caracterizada como una situación límite. Pues por un lado lo puede encaminar hacia una autoconstrucción, es decir si realiza la tarea relacionarse consigo mismo y elegirse, así como en la medida en que establece la posibilidad de relacionarse con el absoluto; por otro lado “puede implicar una autodestrucción si la persona permanece anclada en su inmediatez y no da el salto cualitativo a la trascendencia.”²⁰⁹

La situación paradójica se debe al tema de la correcta relación del individuo con lo eterno, desde su condición finita y temporal. Tal paradoja se manifiesta en la relación que se establece entre la verdad eterna y el existente individual. Dicha condición paradójica ocurre cuando el hombre se esfuerza por establecer la correcta relación con el *telos* absoluto, lo cual forma parte de la existencia humana.

Se suele decir en el lenguaje ordinario que algo es paradójico cuando se presenta algo que no se puede entender, es decir, que se escapa a las leyes de la lógica, ya

²⁰⁸ Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal Op. cit.* p. 35 / SV² XI 145

²⁰⁹ José L. Cañas, *Op. cit.* 94

que parece contradictorio en sí mismo y por tanto deja perplejos a los involucrados en el asunto. En otras palabras, “la paradoja es aquello que se resiste a ser comprendido, un escollo contra el que se estrella la razón. Utilizando las palabras de Kierkegaard, podemos calificar a la paradoja como lo «improbable», y también como lo absurdo.”²¹⁰

Se suele decir que hay cosas más o menos paradójicas en la vida, que producen más o menos perplejidad en los individuos, según el grado de resistencia que presentan para lograr su comprensión o asimilación. De igual manera, es evidente que aquello que resulta paradójico para algunas personas puede no serlo para otras; o incluso puede presentarse el asunto de otra manera, pues aquello que en un momento dado se le presentó a una persona como paradójico deja de serlo más adelante, ya que se puede decir que dicha persona ha logrado comprender, organizar y armonizar para sí misma el asunto.

Cuando Anti-Climacus habla de la paradoja no se está refiriendo de manera general a cualquier tipo de asunto que provoque ese estado mental de perplejidad como los que se mencionaron anteriormente, sino que habla en concreto de lo que llama en ocasiones la paradoja absoluta, es decir, ese tipo de contradicción que surge al intentar comprender o relacionar las categorías constitutivas del hombre como por ejemplo temporalidad y eternidad, o lo eterno y el existente singular. “Kierkegaard afirma que la paradoja absoluta no puede ser entendida nunca; no es cuestión de tener más o menos inteligencia, o de dedicar más o menos tiempo a intentar resolverla. La paradoja es paradójica en sí misma para el entendimiento humano.”²¹¹

Vale la pena señalar en este punto dos de las formas en que se podría plantear la condición paradójica del individuo a partir de las últimas ideas; la primera de estas es clara cuando se señala que el hombre que desespera, desespera por despertar a la conciencia de su estar en relación con Dios y que, al despertar a dicha condición

²¹⁰ María García, *La existencia en Kierkegaard* España: Ediciones Universidad de Navarra Pamplona, 1992, p. 248.

²¹¹ *Idem*

relacional con lo eterno, aspira a establecer de nuevo ese vínculo o encuentro con lo divino. Por otra parte, algo ocurre también respecto a la relación consigo mismo, al advertir que es espíritu, el individuo se da cuenta que a veces queriendo ser un sí mismo termina siendo otro, o cuando no queriendo ser un sí mismo termina accediendo a ser otro que no quería, y ésta es la condición contradictoria y paradójica que le acontece al individuo, y “paradójicamente”, por más que trata de ser el individuo un sí mismo de una vez y para siempre, no lo logra, y ni logrará por más fuerzas que reúna para hacerlo, por más cambios y previsiones que sobre sí mismo haga para poder tener cierta certeza sobre el que es, por más que quiera comportarse de la misma manera, la desesperación le recuerda su tormento contradictorio, el tormento de lo eterno, el tormento de su condición finita e infinita, el tormento de llevar auestas sus más profundas condiciones existenciales, una ventaja infinita o la peor desventaja, la de nunca poder llegar a ser un sí mismo acabado y definitivo.

Hay otro camino para el hombre que no es la desesperación, ese camino es la verdad cristiana; para curar su desesperación, debe liberarse de la misma muerte en vida que es la desesperación, de regresar a ser sí mismo delante de Dios y delante de los otros, del mundo, y así evitar el pecado que es dejar de rebelarse a la relación con Dios, ser un yo o espíritu delante de Dios. El pecado es la categoría del hombre individual, y el yo es un yo delante de Dios, por lo cual, cristianamente, todo gira en torno a ese delante de Dios. Sin embargo, dicha tarea no es tan sencilla, requiere que el individuo tome conciencia de sí mismo en cada momento de su existencia, lo cual es una condición difícil de llevar, pues constantemente se pierde en la exterioridad, en lo inmediato, y así una y otra vez vuelve a empezar, y una vez que se ha dado cuenta de que es espíritu ya no puede regresar a la inconsciencia de sí mismo, y por ello al olvidarse de sí mismo la desesperación y la angustia regresan una y otra vez para recordarle su tarea.

la desesperación, [...] supone la realidad del pecado y es el fenómeno consciente que lo manifiesta: en todo pecado hay desesperación y se da por

desesperación. La razón está en que la desesperación descubre en el nivel más profundo del yo, en que se sitúa el pecado, que es el existir delante de Dios.²¹²

El yo humano, que se constituye como yo a partir de la pura medida del hombre, despierta a una nueva cualidad en la cual la medida es Dios y no sólo ya el hombre, que es en realidad, ser un yo delante de Dios o como, lo refieren algunos autores, un yo teológico²¹³, y es en dicha relación con Dios donde el individuo advierte el pecado.

Como se ha dicho anteriormente, el pecado es el olvido de la relación con Dios, el hecho de que este hombre individual existe delante de Dios sobre todo quiere decir que la desesperación tiene un significado existencial personal, intransferible. Y la raíz de esta dimensión existencial estriba en el concepto de relación o, mejor incluso, de auto-relación. Sin embargo no relacionarse con Dios es la verdadera desesperación del hombre que desliga su yo del Poder que lo fundamenta

la idea de desesperación en Kierkegaard es despojada de todo elemento emocional sensible y elevada al plano existencial del espíritu: su raíz está en un desorden de la relación para con Dios, cuando aleja de sí la categoría más profunda de su existencia, como es estar «delante de Dios», o al menos no querer vivir según ella.²¹⁴

En otras palabras, lo terrible del pecado no es –como se suele referir– a que se peque contra los mandamientos de Dios, sino que el pecado lo es precisamente porque se rompe la relación del hombre como espíritu, con y en Dios, de modo que lo más esencial está en la raíz del orgullo o de la afirmación desesperada del individuo frente a Dios. A su vez, la manera en que el pecado y la desesperación se manifiestan como elemento constitutivo de la consciencia del hombre, obedece a la falta de equilibrio en las síntesis constitutivas radicales que es el hombre: finitud-infinitud, necesidad-libertad, temporalidad-eternidad; pero sobre todo una conciencia clara del individuo respecto de tales desajustes en su constitución dialéctica.

²¹² José L. Cañas, *Op. cit.* 84

²¹³ *ibid*, 84 - 85

²¹⁴ *ibid*, p. 84

Se puede decir que la clave para entender la desesperación es la ruptura o ausencia de relación consigo mismo y con Dios; por ello, el restablecimiento de la relación consigo mismo y con Dios es la posibilidad de una transformación.

La salvación que no escapa en la temporalidad de la desesperación y de la angustia, consiste en la afirmación de lo tercero, de Dios, negando la seguridad del propio yo, por medio del abandono de la fe; ya que la fe requiere la negación de la razón y de la sensibilidad. Pero este abandono produce la síntesis y con ella la salvación, misma que solamente es posibilidad hasta el momento de entrar definitivamente en la eternidad.²¹⁵

El establecimiento de la relación con Dios sólo puede lograrse por medio de la fe, y por la relación con Dios mediante el arrepentimiento y el perdón, así como por los caminos de una nueva fe, como la condición de necesidad-necesaria para saltar del estadio estético al estadio religioso de la existencia. Porque la fe, que es justamente lo opuesto al desorden introducido por la desesperación, restablece la existencia del hombre angustiado y del hombre desesperado en aquel estado superior de fundamentación relacional en Dios, en que ya no cabe propiamente desesperación.

3. El yo como síntesis y relación en el hombre

Una de las aportaciones más importantes que éste pensador ha hecho al pensamiento occidental, es la de abordar la constitución del yo, o espíritu, a partir de las nociones de síntesis y relación; dichas categorías han alcanzado a influir diferentes ámbitos de la psicología y la psicoterapia en general –por ejemplo, las escuelas de psicoterapia de corte humanístico-existencial y el análisis relacional-, sobre todo como una teoría de la angustia y la libertad y de la forma en que se constituye la subjetividad humana, es decir, como relación. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos y las combinaciones de ideas para argumentar la condición relacional

²¹⁵ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 80

en que ocurre la experiencia de los individuos, no es del todo claro por qué y cómo es que el individuo deja de ser un yo aislado y pasa a constituirse en un yo fundado como ser en relación. El objetivo del presente apartado es tratar de hacer evidentes los argumentos kierkegaardianos que fundamentan dicha comprensión, sumado a otros que ya se han venido exponiendo para tal fin.

Anti-Climacus señala en *La enfermedad mortal* lo siguiente respecto al yo:

El hombre es espíritu. Más, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma.²¹⁶

En la cita anterior tal parece que Anti-Climacus quiere hacer notar que el yo en primera instancia se funda a partir de una relación consigo mismo, es decir, de un despertar a la autoconciencia, de un despertar a su propia condición relacional o relacionalidad. Es decir, el yo primero tiene un carácter de relación entre dos términos que bien puede ser, por ejemplo, alma y cuerpo, pero entre estos hay algo que los relaciona, y lo que los relaciona es la autoconciencia, o dicho en palabras de Anti-Climacus, relación que se relaciona consigo misma.

La influencia de Anti-Climacus para algunos especialistas respecto a la idea kierkegaardiana del yo puede encontrarse en por lo menos dos de los más famosos existencialistas germanos antes de lanzar al mundo la definición de existencia como autorrelación. “«Ser consigo mismo» dijo Heidegger; «comportamiento para consigo mismo», anuncio Jaspers.”²¹⁷ Sin embargo, al parecer, es cierto que Jaspers abre esa autorrelación existencial a la trascendencia, pero esta resulta demasiado reducida. Heidegger, más tajante, une el ser-consigo-mismo con el ser-en-el-mundo y se queda totalmente indiferente ante el problema de Dios.

²¹⁶ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal Op. cit.* p. 33 / SV² XI 143

²¹⁷ Demetrio Gutiérrez, “Prólogo” *La enfermedad mortal Op. cit.* p. 14

Pero, ¿qué implicaciones trae el hecho de que el yo sea puesto por una relación que se relaciona consigo misma? Bien visto, las consecuencias de dicho planteamiento son importantes, en primer lugar suprime la idea de una unidad acabada en la constitución del hombre, porque lo plantea en una relación entre dos partes, pero al ser la relación que se relaciona consigo misma o lo tercero, quiere decir que eso tercero no es parte ni de uno ni de otro de los elementos que conforman la relación simple, es decir, que el yo del hombre no es ni alma ni cuerpo, sino que siempre es indeterminado, el yo al ser relación que se relaciona consigo mismo no puede identificarse con una de las partes; por el contrario antes que identificarse lo que encuentra es contradicción.

El pensador danés señala que el espíritu, el “yo”, no es la relación, es decir la relación simple, por ejemplo cuerpo-alma como se ha mencionado, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad; en una palabra: es una síntesis. Pero en la síntesis entre estos elementos aún no está puesta aquella tensión que las relaciona, es decir el yo, o espíritu, sino que la síntesis sólo es la relación entre dos términos. Por eso el hombre considerado de esta manera, no es todavía un yo.

El hombre no es relación simple entre dos términos o entre dos factores existenciales como finitud-infinitud por ejemplo; no es relación simple porque con la desesperación o despertar de la autoconciencia surge aquello que los relaciona, surge el yo, la relación que se relaciona consigo misma. Es en dicho momento que surge una tensión en el hombre, algo que lo hace advertir la constitución de sus forma dialécticas, y es cuando surge su propio interés por ser sí mismo. No se trata sólo de dar cuenta de las formas existenciales de manera teórica sino de advertir su situación encarnada en el hombre, lo cual se manifiesta por medio de la desesperación.

El despertar del individuo a ser la relación que se relaciona consigo misma, no sólo puede ocurrir como un evento aislado y aparentemente inconexo de la vida, pues también por medio de la propia atención sobre sí mismo o atención

autoconsciente de sí mismo hay relación, es decir, se puede estar atento a la autorrelación consigo mismo en las formas dialécticas que emergen ante el devenir sí mismo, derivadas de los factores constitutivos de ser síntesis, en otras palabras ser un yo o llegar a ser un yo, es una *tarea* incesante.

Llegar a ser sí mismo es una tarea que no se acaba de una vez y para siempre, por eso es la más importante de todas las tareas del individuo. Por ello Anti-Climacus sigue la sabiduría socrática acatando el délfico mandamiento de “conócete a ti mismo” como paso previo a todo conocimiento, pretendiendo esclarecer cómo es que opera la realidad concreta del pensador a partir de sus propias determinaciones.

¿Qué es entonces el sí mismo? El sí mismo es síntesis, relación polarizada, pero la así llamada síntesis no es todavía un sí mismo, es decir, hace falta, pues, que el individuo se haga cargo de la relación sintética que es y, actuando en ella, la haga realidad.

Es una situación dinámica en la que el autoconocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determinará sólo según su necesidad, sino más bien un “recapacitar sobre sí mismo que es de suyo actuar”. Por eso el “elígete a ti mismo” resulta ser aquí la expresión más adecuada.²¹⁸

No basta que el hombre se dé cuenta de su existencia en términos racionales o abstractos, también es importante que se haga cargo de sí mismo, es decir, que tome decisiones y realice actos concretos sobre su propia vida, ya que no se puede decirse que baste con “conocerse a sí mismo”, pues el saber de sí mismo implica una transformación y una responsabilidad, ya que es la verdad más propia la que se ha descubierto; esa verdad que es para sí mismo; salir de lo mecánico y realizarse en las propias determinaciones.

También es cierto que una existencia real implica reflexión, pero esta reflexión no es abstracta y objetiva sino subjetiva, en la medida en que es reflexión sobre y en el movimiento mismo de la existencia. No se trata aquí de oponerse sin más al

²¹⁸ Dolors Perarnau, *Op. cit.* 52 - 53

pensamiento, sino de mostrar una manera en que el pensamiento atrofia e inmoviliza la existencia, y hace de ésta un mero objeto de conocimiento.

En la realidad de lo ético, que es la verdadera realidad y no aquella fantasmagórica propia de los filósofos que, a fuerza de abstracción, pretenden olvidarse de que existen, el ser humano se comprende a sí mismo como *quehacer*. Por eso “el que se ha elegido a sí mismo es *eo ipso* actuante”.²¹⁹

Siendo el hombre síntesis constante en sí mismo, está obligado a determinarse incesantemente ante las diferentes posibilidades que emergen tanto de la síntesis de ser sí mismo como de las circunstancias exteriores que aparecen ante su existencia, pues ello ocurre en un transcurrir perpetuo del movimiento mismo de la existencia, lo cual sugiere un constante cambio y movimiento por parte de la síntesis constitutiva sugerida por el pensador.

A pesar de que el hombre pretendiera no elegirse a sí mismo ante determinado evento, no puede evitar ni retrasar su decisión, por decirlo así, delante de los otros, por el mismo devenir que acontece en sí mismo y de la vida con sus circunstancias, por ello si se ha despertado o no la autoconciencia, la desesperación real que le sobreviene al individuo es que no puede parar la constante síntesis que interiormente le sigue exigiendo determinarse, tanto en el mismo asunto como en otros nuevos que surgen en su vida, y por ello es la causa de su desesperación, desesperación ante el incesante devenir en sí mismo y el mundo. Por lo cual, también cobra relevancia el acto concreto del hombre, pues no basta con conocerse a sí mismo y tampoco elegirse a sí mismo, sino que hay que realizarse en el acto elegido, que es lo que constituye la interioridad. Esto es que en cada acto concreto autoconscientemente realizado el individuo está constituyendo su historia individual en el entramado de la historia general de sus circunstancias y su época.

Entonces, la conciencia de sí mismo es un acto, o doble movimiento de la reflexión sobre sí mismo, en tanto reflexión que piensa, y a la par actúa en la existencia. En

²¹⁹ *ibid*, p. 53

otras palabras, el ser humano es síntesis por partida doble, ya que por un lado, es un ser compuesto por determinados factores existenciales que ya se han mencionado y, por el otro, tiene el deber de asumir el compuesto que es.

La síntesis adquiere de este modo la doble determinación de lo ontológico y lo ético, puesto que ya es síntesis de dos polos opuestos, pero únicamente en tanto que la deviene (blivetil), es decir, en tanto que el individuo, actuando en la síntesis, la hace realidad. Y es justamente este *quehacer* el que provoca angustia y amenaza con la muerte de la desesperación, justamente el hecho de que la relación constituya cabalmente la realidad de la existencia.²²⁰

La constitución del hombre ontológicamente hablando es una síntesis entre los factores que lo constituyen, por ejemplo, eterno- temporal. Pero elegirse en la tensión de dicha síntesis es aquello que hace la realidad concreta del individuo, es decir, realizarse con base en dichas determinaciones y, sin embargo, es ahí donde surge la angustia y la desesperación, porque existir no es más que corroborar la contradicción que el individuo es, y que regresa a éste insistiendo y persistiendo constantemente en la vida, por lo cual la existencia no sólo exige ser pensada, sino sobre todo es acción ética del individuo de tener que estar constantemente relacionándose en el conflicto de las fuerzas que lo constituyen.

La situación desesperada del individuo ante tales condiciones es también lo que despierta en él pasión por su propia vida. Sin duda a partir de esta pasión es donde el individuo tiene la posibilidad de tomarse a sí mismo “entre sus manos” y elegir aquello que quiere llegar a ser; no basta con señalar de manera abstracta por qué el hombre es relación, ya que son bien conocidos los casos en que la filosofía ha tratado este asunto pero sin incorporar la pasión del hombre concreto ante tales circunstancias. Anti-Climacus es quien introduce dicha relación patética que tal ser mantiene consigo mismo, que radicaliza y tensa la naturaleza, ya de por sí dialéctica del hombre.

²²⁰ *ibid*, p. 54

Sólo advirtiendo un concepto como el de pasión se puede dar cuenta de esta peculiar relación, puesto que la pasión no solamente indica la tensión de la existencia sino que, al mismo tiempo el individuo la vive y, por tanto, se apasiona.

De este modo, tomar conciencia de la síntesis implica padecer (*at lide*) la contradicción que la constituye, sufrir, sostener y resistir el vértigo que provoca el abismo de la existencia y actuar consecuentemente en ella. El *pathos* designa así la contradicción que el individuo experimenta en la propia carne, de la misma manera que la paradoja designa la contradicción en el pensamiento.²²¹

La pasión existencial del individuo por realizarse a sí mismo, es debido a que el ser humano toma conciencia de sí mismo, y fija su mirada en la profundidad abismática de su ser y el vértigo le sobreviene, como ya se ha dicho en el capítulo segundo al tratar el tema de la angustia, pues la experiencia del vértigo es indisociable de la experiencia de la libertad. Por ello no hay libertad sin vértigo, ya que ser libre implica atreverse a saltar y este movimiento no tiene su origen en el intelecto sino que sale del *phatos* de la misma existencia.

El existir para el individuo supone ahora algo irresoluble, el límite es ahora una realidad ética, es decir la contradicción respecto a la cual el individuo constantemente lucha por mantenerse y resolverse en ésta; los extremos de la frontera de sus formas dialécticas son irreconciliables y el individuo está condenado a ser siempre el punto donde convergen estas; en otras palabras el individuo es donde se separan o se unen la heterogeneidad de dichas formas dialécticas: “la existencia es simultáneamente transición y ocaso: un conflicto de opuestos que el individuo no puede resolver, pero del cual tampoco puede evadirse.”²²² Por eso para el individuo, prestar atención respecto a la síntesis y relación que es, implica resistir de manera simultánea esa doble inclinación tanto hacia fuera como hacia dentro de su ser, lo que implica una situación ambivalente de atracción y repulsión que experimenta ante su naturaleza paradójica como existente, y que Vigilius Haufniensis

²²¹ *ibid*, p. 55 - 56

²²² *ibid*, p. 46

hace patente, como se ha dicho en el segundo capítulo, al referirla como una determinación intermedia en *El concepto de la angustia*.

Anti-Climacus también nos señala este tormento contradictorio del espíritu en *La enfermedad mortal*, cuando advierte que la muerte bien podría ser el mayor de todos los peligros sólo si se tiene esperanzas de vida, pero cuando se llega a tener conciencia de un peligro todavía más espantoso que la muerte física, -que sería la muerte del espíritu, del yo- entonces el individuo tiene esperanzas de morir. Pero cuando el peligro es tan grande que la muerte misma bien podría convertirse en esperanza, se tiene entonces la desesperación como ausencia de todas las esperanzas, incluso la de poder morir.

Ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir; basta que se viva la muerte un solo momento para que la viva eternamente.²²³

En este sentido, el individuo puede pensar respecto de la muerte física como el último momento y el más difícil de su existencia pero, si llega a advertir que su existencia es constante transición y ocaso, se dará cuenta que en cada momento de su existencia vive el mismo morir, y por ello nos señala el pensador danés “El morir de la desesperación se transmuta constantemente en una vida. El desesperado no puede morir.”²²⁴

La desesperación es entonces sólo un lado de la moneda, porque por un lado es un tormento contradictorio pero por el otro es ver la vida misma, la luz más propia de la existencia. Por ello, devenir sí mismo consiste también en pasar de la posibilidad a la realidad, y este paso implica un cambio cualitativo con aquello que precede, y por tanto discontinuidad y continuidad, lo que implica un cambio en la existencia misma. El individuo entonces presta atención sobre la contradicción que es y la hace real y,

²²³ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal Op. cit.* p. 39 / SV² XI 148

²²⁴ *ibid*, p. 39 / SV² XI 148

de este modo, llegar a ser sí mismo implica un cambio cualitativo que se entiende más en términos de una transformación interior que de superación, pues no se trata de una invitación a transformar al individuo en otro sino que sea él mismo. Por eso el movimiento que se denomina o determina por medio del salto cualitativo no consiste en avanzar de un lugar a otro, debido a que no hay otro “punto de apoyo” que pisar que no sea el de la misma interioridad, debido a que dicho movimiento implica la realización de sí mismo, sin dejar de estar apoyado en el sí mismo que ya se es.

El movimiento de la existencia es por ello tránsito libre y resultado de la ruptura propia de las determinaciones cualitativas, a diferencia de las que se podrían plantear desde el ámbito de la lógica que serían tránsito necesario y resultado de la continuidad, pero de las determinaciones de lo cuantitativo; es en este tránsito perturbador existencial que el individuo configura su vida, es decir, hace efectiva su posibilidad y deviene sí mismo, ya que por ello se trata de un salto cualitativo, del salto en el precipicio de la síntesis y relación de su ser, donde no puede operar el cálculo sistemático de las posibilidades ni la predeterminación de la lógica, por ser éste un salto en el vacío realizado desde la libertad y la pasión individuales.

La desesperación surge entonces del exceso o de la falta de posibilidades del yo, refiriéndose esto a la relación del yo consigo mismo y a la posibilidad de esta relación subjetiva. De este ser-relación el hombre no puede desprenderse nunca, así como tampoco puede prescindir de su propio yo, la desesperación apunta a la interioridad del hombre como existencia subjetiva.

Para Anti-Climacus el hombre no puede arrojar de sí mismo lo eterno –el yo, lo subjetivo- que habita en él, lejos de sí, nada puede ser más imposible que eso, pues siempre que el hombre está sin lo eterno es porque o lo ha rechazado o lo está rechazando constantemente lo más lejos que puede, nos dice el pensador danés, sin embargo, lo eterno en él vuelve una y otra vez a cada instante, lo cual significa que el desesperado está atrapando en cada momento de su existencia la desesperación, pues el hombre no puede realizar su existencia sin aquello eterno; es decir, por más que el hombre quiera realizar su vida como si le fuera indiferente lo eterno, su yo, le hace recordar que no puede ser así, que ha de elegir y de elegirse a sí mismo, lo

cual advierte porque se da cuenta de que su yo, es autorrelación de la cual no se puede deshacer: “un hombre no puede deshacerse de esta autorrelación; esto le sería tan imposible como deshacerse de su propio yo, [...] ya que el yo es la autorrelación.”²²⁵

Por eso es que la desesperación es una enfermedad propia del espíritu, del yo, y, evidentemente, ligada a la naturaleza del yo. El espíritu, o el yo, funda una tercera dimensión o nueva categoría que posibilita su propia identidad merced a la categoría de la relación, por eso el yo se hace propiamente a sí mismo cuando se autorrelaciona consigo mismo y con el Poder que a su vez lo ha puesto o lo justifica. El individuo desesperado propiamente no puede morir porque como espíritu, como aquello relativo a lo eterno en el hombre, no puede librarse de lo eterno, por eso se podría decir que Anti-Climacus entiende la desesperación como una rebeldía contra lo eterno que habita en el hombre, y a la vez respecto al Poder que lo ha puesto, como un querer desligarse el hombre de su yo y del Poder que lo fundamenta, y por eso lo asocia luego con el pecado en general y, a la vez, como una rebeldía contra el modo propio de la existencia del individuo que es estar delante de Dios.

Sin embargo, debe dejarse claro que el hombre también se hace a sí mismo ejerciendo su libertad, pues aunque esta dependencia respecto a Dios si bien es originaria, no es necesaria en el hacerse del hombre, por lo cual el hombre al hacerse a sí mismo se incorpora en el rejuego de sus propias formas dialécticas que lo constituyen y que fundamentan su existencia, que son su corporeidad y su animidad que se desarrollan en *El concepto de angustia*, y que en *La enfermedad mortal* se retoman y amplían desde donde se sostiene su carácter finito e infinito, su sujeción a la necesidad y su apertura a la posibilidad, su progreso en lo temporal respecto a la proyección en la eternidad.

En este hacerse, ante la propia imposibilidad de llegar por sí mismo a la síntesis de estas formas puede elegir buscar su fundamento en Dios, como lo tercero, o

²²⁵ *ibid*, p. 37 / SV² XI 147

rechazándolo querer ser sí mismo, eligiendo alguna de las determinaciones, o desesperadamente no querer ser de ninguna manera.²²⁶

La relacionalidad de la persona se hace patente entonces, en primer lugar en las relaciones constitutivas del yo, que son poseer un yo o ser un yo, y para el pensador danés es la mayor concesión que se le ha hecho al hombre; empero, es a la vez una exigencia que la eternidad ha puesto sobre sus hombros, y es por esta exigencia que se fundan las relaciones entre la persona y Dios. La persona que quiere existir basando su ser en la ruptura de relaciones con el poder divino lo que hace es desligar su yo del Poder que lo fundamenta y –vale insistir en esto-, mantiene un comportamiento rebelde contra lo eterno que habita en él, o mejor dicho, que es el hombre mismo, por eso este hombre quiere la infinitud a través de la finitud, pero ésta siempre termina en sí misma. Sin embargo, es claro que en este sentido es Dios quien establece el principio o fundamento del yo, a pesar de que éste lo rechace; y en este intento de desligar su yo del poder divino el hombre, el individuo desespera, y en el estado de desesperación, se da un rechazo o una afirmación, pero en todo momento de naturaleza libre, por parte del yo. Por eso es que Anti-Climacus señala que la desesperación sólo puede venir: “De la relación en que la síntesis se relaciona consigo misma, mientras que Dios, que hizo al hombre como tal relación, lo deja como escapar de sus manos; es decir, mientras la relación se relaciona consigo misma.”²²⁷

Y es en este sentido, en que señala que Dios “lo deja como escapar de sus manos”, el hecho de que dicha relación sea espíritu, sea un yo, pues es en el hombre mismo donde radica precisamente la responsabilidad a la que la desesperación está sujeta en todos y cada uno de los momentos de su duración, porque el individuo en cada momento que advierte la discordancia que es su propia existencia y ésta a su vez persiste, no ha de atribuirse a la discordancia misma, sino a la relación que se relaciona consigo misma. Y menciona que esta enfermedad del espíritu no es como las enfermedades corporales, donde se puede decir que la persona por alguna razón

²²⁶ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 79 - 80

²²⁷ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 36 / SV² XI 146

ha contraído alguna enfermedad, por ejemplo gripa, una vez que el médico señala que dichos síntomas son de gripa, no quiere decir que en cada momento siguiente, una y otra vez la persona enferme de gripa. No, la tiene y durante ese tiempo se dice que tiene gripa, a diferencia de la desesperación que es una enfermedad que una y otra vez el hombre contrae en cada momento de su existencia, lo cual se debe a que la desesperación es una categoría del espíritu, y porque guarda relación con lo eterno en el hombre. Por ello

El hombre acabado, el hombre que es por toda la eternidad, el hombre que ya no puede hacerse sino que es, lo es realmente en plenitud de síntesis con Dios, o lo es eternamente desesperado, como un ser que siendo no quiere ser sí mismo ni quiere saber nada de un tercero. Esta es la diferencia entre un Bienaventurado y un condenado.²²⁸

4. Momentos que constituyen el yo en cuanto síntesis y relación: formas de la desesperación

Anti-Climacus en la última sección de la primera parte de *La Enfermedad Mortal* expone las formas que puede presentar la desesperación; comenzando por caracterizar las formas de la desesperación sin considerar la conciencia. La enfermedad surge cuando se rompe el equilibrio, y el yo tiende mayormente por uno de los dos elementos de la síntesis que lo constituyen: por lo finito o por lo infinito, por la necesidad o por la posibilidad, por la realidad o la eternidad. Por eso, cuando esto ocurre, se produce un desequilibrio y desaparece la síntesis, se polariza la síntesis sobre uno de los elementos y la relación con Dios se corrompe. Es por ello que si el yo no deviene síntesis y relación, no es él mismo, entonces desespera. Para el pensador danés, devenir concreto no es un devenir ni finito ni infinito, porque lo que debe devenir concreto es una síntesis de ambos extremos que se realizan en el individuo. En otras palabras, el yo siempre está en devenir, alejándose

²²⁸ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 80

indefinidamente de sí mismo y retornando indefinidamente a sí mismo, por ello es que no puede preguntarse quién es, ni tampoco puede ser el mismo individuo en cada momento de su existencia, porque el yo es la síntesis donde lo finito es lo que lo limita, y lo infinito lo que lo ensancha.

hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél. [...] un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse. Por lo tanto, el yo no es sí mismo mientras no se haga sí mismo, y el no ser sí mismo es cabalmente la desesperación.²²⁹

La cuestión de esto radica en la dialéctica de que el yo sea una síntesis, por la cual una cosa no deja de ser a la vez su contraria, y es a lo que se debe que ninguna forma de desesperación pueda ser definida concisamente, pues sólo se logra advertir reflexionando sobre su contraria; en otras palabras, se puede usar el ejemplo que usa la psicología Gestalt de figura-fondo, cuando se usa la imagen de una copa que a la vez incluye la imagen de dos rostros que se encuentran de frente, si con la mirada se focaliza la copa resalta la “figura” y se van al “fondo” los rostros, y al revés, si se focaliza la “figura” de los rostros se va al “fondo” la copa, con lo cual se trata de mostrar que los procesos perceptivos del hombre sólo se pueden dar por medio de contrastes, y que el cerebro humano organiza lo que percibe como totalidades pero al mismo tiempo puede analizar cada una de sus partes. Por ello el pensador danés se adelantaba a su tiempo con su manera de abordar la explicación de la conciencia, pero no lo plantea sólo como un proceso de abstracción de la conciencia, porque introduce la realización concreta del individuo en tal proceso. Cabe señalar que este ejemplo o imagen, es sólo para aclarar un poco la explicación que planteaba Anti-Climacus, y que puede también servir para las otras formas de la desesperación.

²²⁹ Søren Kierkegaard, Op. cit. p. 51 / SV² XI 161

Continuando con las formas de la desesperación, a partir de dicha estructura dialéctica de finito e infinito, se producen dos tipos de desesperación: la desesperación de la infinitud o falta de finitud y la desesperación de la finitud o falta de infinitud.

El primer caso de la desesperación de la infinitud o falta de finitud, Anti-Climacus sugiere que el yo se hace a tal grado infinito que se infinitiza, valga la redundancia, es decir, pierde la referencia respecto a lo concreto que es. Se puede decir que por un exceso de imaginación se da una desesperación que provoca un yo distorsionado, un yo que es en abstracto, en el cual el sentimiento, el conocimiento y la voluntad se infinitizan sin esperar un retorno a lo finito.

La fantasía es en general el medio por el cual el hombre se infinitiza, y al ser el yo reflexión, la fantasía es reflexión y, a la vez, es reproducción del yo, que sería lo que representa la posibilidad del yo, una especie de teatro mental donde el hombre se representa a sí mismo, “La imaginación equivale a la reflexión infinitizadora, por lo que el viejo Fichte tenía mucha razón al suponer que la fantasía, incluso respecto del conocimiento, es el origen de las categorías.”²³⁰ Sin embargo, esta peculiaridad de la infinitud puede no aterrizar en algo concreto. En estas condiciones el yo lleva una existencia fantástica, un aislamiento abstracto, se puede decir que lleva una existencia sin yo, en el aturdimiento de la infinitud.

En el caso del sentimiento que se torna imaginario ocurre que el yo se va evaporando hasta llegar a convertirse en una especie de sensibilidad impersonal, es decir, el individuo se proyecta e identifica en cualquier tipo de estímulo emocional con su medio ambiente, y no logra retener ni por un instante un sentimiento para reflexionar sobre sí mismo, sino que sus sentimientos cambian según las circunstancias, pero sin que estos le digan algo de sí mismo; por su parte, el conocimiento infinitizado produce con categorías abstractas sistemas lógicos en los que se excluye la duda, es donde la razón lo domina todo y, por lo cual, lo paradójico de la existencia no tiene lugar, ni necesidad de la fe. Por ejemplo se podría decir que el conocimiento sistemático que tiene un psicólogo erudito sobre las diferentes

²³⁰ *ibid*, p. 52 / SV² XI 162

teorías de la personalidad no le sirven a la hora de realizarse en sus relaciones más íntimas, no cabe duda que le ayudan hasta cierto punto en su vida cotidiana, pero a pesar de ello, por muy acabadas que sean sus explicaciones no le alcanzan para dar cuenta de su existencia en los asuntos más vitales o límite. En el caso de la voluntad que ha sido presa de la fantasía el yo se evapora más y más, a este tipo de categoría pertenecen los hombres que no pueden poseer finitamente lo que quieren, se pierden una y otra vez en planes y proyectos, pero sin un esfuerzo ni metas claras que definan un logro en concreto. Este tipo de hombres pierden su voluntad debido a que sus metas, se podría decir, todas son a largo plazo, pero no tiene metas a corto plazo que sostengan las metas futuras. En otras palabras, es la persona que sueña y hace alarde de que algún día va realizar un gran negocio o una gran obra pero no puede dar cuenta de lo mínimo necesario para realizarlo, de ahí que su voluntad se volatilice en supuestos, o en la realización de todo tipo de fantasías. Por todo lo anterior, la consecuencia antropológica del yo que quiere constituirse por medio de la infinitud, rechazando la finitud, es una forma de la desesperación

Y cuando el sentimiento, el conocimiento o la voluntad se han vuelto así fantásticos, entonces el yo entero corre el peligro de tornarse también imaginario; ya sea de una forma más activa, arrojándose el hombre mismo en el mundo de la fantasía, ya sea de una forma preponderantemente pasiva, como si lo hubieran transportado allá, pero en ambos casos sin dejar de ser responsable. En definitiva, el yo lleva así una existencia fantástica dentro de una infinitización abstracta o en medio de un abstracto aislamiento, siempre faltándole su mismidad, de la cual no hace sino alejarse más y más.²³¹

Por el contrario, al yo desesperado de lo finito, le falta infinitud, por lo cual el yo está como despojado de todas las aspiraciones infinitas y espirituales, lo que se puede llamar como un yo que se ha mundanizado. Por mundanidad se puede entender que el yo ha entregado su ser sólo a las cuestiones terrenales, o del mundo. Ésta sería una forma de renegar de ser un yo, y con ello se convierte en uno más, un número más, como se suele decir, en alguien que va de situación en

²³¹ *ibid*, p. 53 / SV² XI 163

situación dejándose llevar por la corriente de los acontecimientos. “Ser uno más es no ser sí mismo y ésta es otra forma de estar desesperado.”²³²

Una manera que plantea el pensador danés para comprender esta forma finita de la desesperación es por medio de la vida monótona, que sería la simple repetición de actividades, carente de originalidad, pues considera que el hombre se despoja a sí mismo de dicha originalidad primitiva, porque todo hombre en su estructura primitiva está dispuesto para constituir su yo; en otras palabras, el individuo nace en una determinada familia, contexto sociocultural y económico, los cuales han logrado un cierto desarrollo que le son transmitidos al individuo; no obstante ese desarrollo sólo es una parte de lo que es el yo, pues éste a su vez tiene la tarea de llevar su propio desarrollo hasta un nuevo límite, que sólo dependerá de la pasión y astucia con que pueda encarar los embates de su propia vida y circunstancias; un ejemplo que se puede mencionar es, por fuerte que parezca, aquellas personas que al obtener un empleo que garantice su pensión económica en un futuro, ya no toman riesgos laborales de ningún tipo, esperan pacientemente –que dicha paciencia sería una forma de desesperación- a que transcurra su vida, con base a las garantías con las que ya cuentan. Cubriendo la expectativa social de tener un buen empleo para cuando llegue el momento jubilarse. Y tal parece que nadie considera en absoluto a dicho hombre como alguien desesperado; antes bien se considera como un hombre a carta cabal, pues bien visto ¿quién podría ver en un hombre que basa su vida en reglas de prudencia algún tipo de desesperación? Pues esa condición no le acarrea ninguna molestia al individuo, antes bien, parece que tiene la certeza de aquello en que quiere realizar su vida, lo cual parece más cómodo y placentero, y se apoya en toda suerte de refranes que se usan: “No es de hombre prudente nadar a contracorriente”, por mencionar un ejemplo.

De esta manera, con tanto mirar a la muchedumbre de los hombres en torno suyo, con tanto ajeteo en toda clase de negocios mundanos, con tanto afán por llegar a ser prudente en el conocimiento de la marcha de todas las cosas del mundo..., nuestro sujeto va olvidándose de sí mismo e incluso llega a olvidar –entendiéndolo en el sentido divino de la expresión- cómo se llama, sin atreverse

²³² Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 100

ya a tener fe en sí mismo, encontrando muy arriesgado lo de ser uno mismo, e infinitamente mucho más fácil y seguro lo de ser como los demás, es decir, un mono de imitación, un número en medio de la multitud.²³³

Es claro entonces que la desesperación en la forma de la finitud también la considera Anti-Climacus en el sentido de no arriesgar nada o, mejor dicho, a no arriesgarse a sí mismo en ningún tipo de proyecto, porque lo prudente es no arriesgarse en nada. Algo que se debe enfatizar en esta forma es que a los ojos de las personas prudentes dicho hombre estaría ganando todo, en el sentido mundano como ya se ha señalado, pero a la vez se pierde a sí mismo, es decir el individuo pierde su espíritu, su yo, debido a la falta de infinitud que también es parte de la constitución dialéctica de su existencia.

Desde el binomio de la posibilidad y la necesidad, Anti-Climacus puntualiza que para devenir sí mismo y que el yo llegue libremente a ser sí mismo son igual de esenciales la posibilidad y la necesidad, de la misma manera que lo son la infinitud y la finitud, debido a que la falta de una o la otra generan desesperación. El re juego dialéctico que plantea el pensador establece entre dichas formas una correlación señalando que, así como lo finito es aquello que limita respecto de la infinitud, así también es la necesidad lo que retiene en relación con la posibilidad. Cuando es puesta la síntesis del yo de finitud e infinitud, se ha dicho que éste empieza a proyectarse en medio de la fantasía, y con ello a su vez la infinita posibilidad, pero el yo es tanto posible como necesario, pues debe quedar claro que sin duda es sí mismo, pero teniendo²³⁴ que hacerse. El yo, “En tanto es sí mismo se trata de una necesidad, en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad.”²³⁵

Partiendo del extremo de la posibilidad en donde ésta derribe a la necesidad, el yo sale como disperso por todo aquel atractivo que le representa la posibilidad, huyendo, alejándose de sí mismo, sin nada necesario que lo retenga y a lo cual poder retornar. Es cuando el yo se convierte en una posibilidad abstracta,

²³³ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 55 / SV² XI 165

²³⁴ *ibid*, p. 57 / SV² XI 167

²³⁵ *Idem*

combatiendo hasta cansarse en todo aquello que idealiza como posible, pero sin que con ello se mueva o haga algo de sí mismo, incluso sin haber alcanzado ningún sitio, ya que para ello requiere la tensión con lo necesario, pues lo necesario es cabalmente el sitio.²³⁶

Porque hacerse a sí mismo es un movimiento interior, un devenir sí mismo, un movimiento –por decirlo de alguna manera- dentro del propio tablero de ajedrez, en donde, como se sabe y hasta donde se comprende, se pueden dar infinitas combinaciones de juego, es decir, posibilidades; sin embargo estas posibilidades ocurren en el tablero de juego que limita, sujeta al jugador al tablero de juego, lo necesario, los márgenes donde ocurren dichas posibilidades, de ahí el movimiento paradójico en que se realiza la existencia del individuo, de ahí su desesperación. “Hacerse uno a sí mismo es precisamente un movimiento en el sitio. Devenir significa en general un cambio de lugar, pero devenir uno sí mismo equivale a un movimiento sobre el terreno.”²³⁷

Es así como el yo, al tratar de hacerse desde las posibilidades, no encuentra ningún suelo firme desde el cual apoyar su propia realización, ninguna fuerza realizadora que se apoye en la estabilidad que da la necesidad, en otras palabras una persona puede suponer a cada momento un cúmulo importante de posibilidades de lo que podría hacer de sí mismo en un momento determinado, aspirar a tal o cual cosa, pero sin mirar a su vez el contexto inmediato que le rodea y que influye en dichas posibilidades; no sólo importa qué posibilidades advierte para su propia realización, sino también con qué cuenta para realizarlo, lo que se suele llamar “conciencia de realidad”. Por eso es que el yo se pierde, ya que: “En lugar de que lo que es posible se asiente en lo necesario, convirtiéndose en real, el sitio de la necesidad es continuamente ocupado por nuevas posibilidades”.²³⁸

Es así como un individuo se extravía a sí mismo en la dimensión de lo posible, pero, a la vez, sea consciente o no de su condición, lo que está haciendo es

²³⁶ *Idem*

²³⁷ *Idem*

²³⁸ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 106

rechazarse a sí mismo, debido a que no acepta que su yo tenga algo establecido en él y para él, es decir **algo que es**, lo necesario para **poder ser**. Dicho de otra manera el hombre se desespera de algo que es, lo necesario, en relación con aquello que podría llegar a ser, lo posible. La manera más adecuada para el individuo, en esta última forma, es la de recurrir a un tercero, que es la de autofundamentarse en Dios, en el sentido de que para Él todo es posible, con su correspondiente esperanza. En este sentido, acontece algo similar al yo que se convierte en infinitud fantástica, pues su pensamiento se mantiene permanentemente en lo que él puede llegar a ser, acogiendo una y otra vez posibilidades diferentes pero sin llegar a ser nada concreto.

(...) la posibilidad aparece cada vez mayor a los ojos del yo y éste ve surgir posibilidades por todas partes, ya que nada se torna real. Hasta que al fin todo es posible, lo que quiere decir que el abismo se ha tragado al yo. La más pequeña posibilidad necesitaría un poco de tiempo para realizarse, pero al final ya no hay tiempo, pues el tiempo necesario para la realidad se ha hecho cada vez más corto y, en definitiva, todo se resuelve en una instantaneidad desapoderada.²³⁹

Anti-Climacus en la cita anterior, nos hace notar la relación de la posibilidad, la necesidad y el tiempo, pues bien visto, para el hombre que considera la posibilidad como su fundamento no advierte que el tiempo es parte de su existencia, y que a la vez lo limita, porque como señala el pensador danés no puede haber tiempo para todas las posibilidades, pues hasta para la más pequeña posibilidad es necesario un poco de tiempo para realizarse. El mismo yo termina sometido por sus posibilidades a tal grado que lo posible lo convierte en pura ilusión, es como puede ocurrirle a la persona que se construye historias y pensamientos respecto a todo lo que mira, o respecto a todas aquellas personas que encuentra a su paso, contándose a sí mismo historias de lo que podría llegar a ser si se encontrara en tal o cual situación, sin embargo está ausente del momento concreto que está viviendo o compartiendo con otros en la misma situación.

²³⁹ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 57 / SV² XI 168

Asimismo, señala que el desesperado de la posibilidad puede extraviarse de todos los modos posibles, pero esencialmente lo hace de dos maneras, mediante el deseo y la nostalgia y la melancolía imaginativa. El caso del deseo y la nostalgia es aquel hombre que en lugar de sujetar la posibilidad con las riendas de la necesidad se pone a correr tras las posibilidades, alejándose cada vez más y más en éstas, lo que en realidad es alejarse de sí mismo, hasta el punto en que no encuentra el retorno a sí mismo.

En este sentido, el tiempo juega un papel importante en el objeto de la posibilidad; por un lado el deseo como esperanza que se proyecta hacia el futuro, la imaginación y el pensamiento construyen proyectos en los cuales el yo se proyecta pero como en un espectro, una especie de alter ego donde todo se idealiza como perfecto, como persona ficticia; en otras palabras, recreando en el pensamiento la trama de un personaje que nunca se realiza. El futuro entonces se apropia del yo en su forma de indeterminación de lo posible. Por otro lado, la nostalgia implica que el individuo se queda en las combinaciones posibles de un pasado que ya no es, recordando que siempre tuvo tiempos mejores que el presente, y envolviéndose cada vez más en toda suerte de fantasías donde el yo reconstruye una y otra vez el pasado. Pero no sólo eso, sino que dicho pasado reconstruido se vuelve el refugio del yo, lo que es desesperación.

En el caso de la melancolía imaginativa ésta “afecta negativamente al sujeto, el estado propio de esta forma es la intranquilidad por algo posible que acecha constantemente al propio yo, y se traduce en una forma de angustia, por la que el hombre no se siente a gusto en ningún momento.”²⁴⁰ Pues queda claro que lo posible como aquello constitutivo en el hombre, es decir, advertir su libertad, es lo que despierta angustia en éste.

Para caracterizar la otra forma de desesperación en relación con la determinación de la necesidad y la posibilidad, Anti-Climacus la presenta cuando el yo hace predominar la necesidad por encima de la posibilidad y, como se ha venido mostrando, en esta determinación también acontece la pérdida del yo, pues “La

²⁴⁰ Luis Guerrero, *Op. cit.* p. 107

carencia de posibilidad significa que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad.”²⁴¹

En este sentido, plantea que la personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad, es decir constante movimiento entre ambas partes. En donde el determinista o fatalista es un hombre desesperado, y en cuanto tal ha perdido su propio yo, ya que para dicho individuo todo se vuelve necesario. El sujeto para el cual no hay posibilidades se puede advertir como lo señala Anti-Climacus en dos formas de la personalidad: por un lado la de aquel que piensa que todo está determinado, por ejemplo aquellas personas que se suelen considerar poco críticas respecto a sí mismas o su contexto, no toman distancia crítica sobre los eventos que los envuelven, o no logran advertir la importancia que tiene para su propia existencia generar un pensamiento propio. Se puede decir que operan según el Manual de operaciones que la generalidad establece como lo que debe ser; en esto se puede relacionar muy bien con lo que ya se ha planteado acerca de la finitud. La desesperación del fatalista se puede decir que es haber perdido a Dios, para el cual todo es posible, y con ello a sí mismo, pues sin Dios tampoco tiene yo, o en otras palabras su dios se ha vuelto la necesidad. Anti-Climacus compara la síntesis de posibilidad y necesidad por medio del ejemplo de la respiración, donde explica a la vez la desesperación del fatalista cuando señala que:

con el subsistir de la personalidad sucede como con la respiración –re–spiratio–, que es un continuo flujo de aspiraciones y exhalaciones. El yo del fatalista no respira ya que la pura necesidad es irrespirable y en ella el yo del hombre no hace más que asfixiarse.²⁴²

Así como el hombre necesita inhalar y exhalar el aire para vivir, del mismo modo, para ser un yo, necesita tanto la necesidad como la posibilidad. Por lo cual el yo del determinista no puede respirar, se ahoga en la necesidad y al final se puede decir, sofoca su yo.

²⁴¹ Søren Kierkegaard, *Op. cit.* p. 62 / SV² XI 172

²⁴² *Idem*

Por otra parte Anti-Climacus aborda la banalidad burguesa sobre la cual considera que no tiene motivo para la esperanza, lo cual es manifestación de la falta de espíritu.

De esta manera el pequeño burgués se ha perdido a sí mismo y ha perdido a Dios. Porque para caer en la cuenta de uno mismo y de Dios es preciso que la fantasía le eleve a uno sobre la atmósfera vaporosa de lo probable, arrancándole de ella y enseñándole –en cuanto hace lo que está a mil leguas de toda experiencia positiva- a esperar y a temer, o a temer y a esperar²⁴³

Ambas formas, la carencia de necesidad y la ausencia de posibilidad son determinaciones desesperadas del yo que salen al paso cuando el yo rechaza a Dios.

Anti-Climacus continúa la caracterización de la enfermedad mortal pero teniendo ahora en cuenta “La desesperación considerada bajo la categoría de la conciencia”. Aquí se van encontrar las elevaciones más altas de desesperación, porque como lo señala, a más conciencia mayor desesperación. Pues la conciencia del individuo en cuanto asciende, a su vez representa una continua potenciación ascendente de la desesperación. Por ello, cuanta más conciencia, tanto más intensa será la desesperación; por otra parte el grado mínimo de desesperación sería el que se sugiere llamar humanamente de, “cierta inocencia”, la cual ignora incluso que se trate de desesperación, un grado alto de inconsciencia en este sentido corresponde la desesperación menos intensa.²⁴⁴

En este sentido el hombre que no es consciente de tener un yo, cae en la desesperación pero vista desde la ignorancia. Pues este hombre ignora que tiene un yo eterno, en otras palabras, un espíritu que lo sitúa por encima de la animalidad. Debido a tal inconsciencia, este desesperado cae de lleno en lo corpóreo, ya que para éste su atención está puesta en la pura sensualidad, por ello cualquier intento

²⁴³ *ibid*, p. 63 / SV² XI 173

²⁴⁴ *ibid*, p. 64 / SV² XI 174

de despertar a estos de dicha inconsciencia es como un atentado, porque eso representaría acabar con su dicha, porque

tales hombres están dominados por lo sensible y por lo anímico-sensible; porque viven solamente en las categorías que están al ras de los sentidos, las categorías de lo agradable y lo desagradable, después de haber dicho adiós al espíritu, a la verdad y a todas esas cosas por el estilo. En una palabra, reaccionan así porque son demasiado sensitivos como para tener el coraje de correr el riesgo y soportar ser espíritus.²⁴⁵

Este tipo de desesperación también puede ser comprendida desde el estadio existencial de lo estético, donde el espíritu queda como borrado por lo sensual, y a su vez dicho estadio –dice el pensador danés- no podría dar cuenta de la desesperación, pues para que se pueda dar tal tensión sería necesario que se comprendiera desde lo ético-religioso porque sólo con base en estos se puede advertir el contraste de la desesperación en el hombre. Por ello, este hombre es “feliz” en su sensualidad porque se puede decir que ignora en absoluto ser un yo eterno. Al respecto Anti-Climacus señala un ejemplo donde trata de resaltar que tales hombres prefieren habitar en las partes más bajas, por así decirlo, de lo que los constituye como espíritus:

“Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuestas naturalmente para ser espíritus. Ésta es nuestra estructura. Sin embargo, los hombres prefieren habitar en el sótano, es decir, en las categorías de lo sensible. Y no solamente prefieren habitar en el sótano, sino que tienen la ilusión tan grande por ir a parar allí, que se enfadan muchísimo con quien les proponga pasar a ocupar -¡ya que están en su propia casa!- el primer piso, el piso de los señores, que siempre está vacante y a su disposición.”²⁴⁶

Este tipo de desesperación ignorancia o inconsciente es, según AntiClimacus, muy común, ya que es propia del mundo pagano y del paganismo que habita dentro de la

²⁴⁵ *ibid*, p. 65 / SV² XI 175

²⁴⁶ *Idem*

cristiandad, pues esta forma de desesperación que consiste en que sea ignorada es la más frecuente de todas en el mundo.

El paganismo y el hombre natural dentro de la cristiandad, es decir, el paganismo tal como históricamente existió y existe, y el paganismo peculiar dentro de la cristiandad, no son cabalmente otra cosa que esa especie de desesperación, no son, por más que se ignore, sino desesperación.²⁴⁷

En ambos casos les falta espíritu, pero de diferente manera, unos desprecian aquello que ignoran, otros ignoran aquello que deberían apreciar.

Con esto se llega a la forma de la desesperación más alta que es aquella en que el hombre es consciente de que está desesperado, porque es consciente de tener un yo. Se trata de una desesperación culpable, la cual puede tomar dos vías, según el hombre quiera ser él mismo o no.

En este punto Anti-Climacus advierte sobre la importancia de saber si se conoce realmente la desesperación, y considera que para ello se necesita en primer lugar contar con una idea cabal de lo que es la desesperación; en segundo, se necesita que el individuo tenga lucidez sobre sí mismo, en la medida en que lucidez y desesperación puedan pensarse juntas. Y señala que puede ocurrir que un individuo esté casi convencido de que su estado es una auténtica desesperación, pero también casi en el mismo momento vuelve a pensar que su situación o malestar se debe a otros motivos, a algo que ocurre en su exterior y que es algo que está fuera de él, acosándole; y si eso pasa le queda claro que no habría por qué desesperarse. También puede ocurrir que dicho individuo recurra a distracciones como el trabajo y la vida acelerada con la intención de mantener en cierta penumbra su situación desesperada, pero cuidando a la vez que no le resulte claro por qué lo hace; y de otra manera también se puede dar en el individuo que conscientemente está trabajando con la finalidad de huir de sí mismo, pero sin saber con profundidad por qué lo hace ni cuanta desesperación hay en su forma de actuar.

²⁴⁷ *ibid*, p. 67 / SV² XI 177

lo cierto es [...] que el grado de conciencia exalta la desesperación. Ésta será tanto más intensa –exactamente en la misma proporción- cuanto más acertada sea la idea que se haya formado de la desesperación el hombre que a pesar de todo se mantiene en ella; y también será tanto más intensa cuanto más clara sea la conciencia que el hombre tiene de que está desesperado, aunque no por ello abandone la desesperación.²⁴⁸

El hombre que desesperadamente no quiere ser sí mismo cae en la desesperación de la debilidad, que al mismo tiempo considera como femenina. Este sería el caso del hombre inmediato, determinado solamente por la temporalidad y la mundanidad, entendiendo que éste ha perdido la eternidad, porque reniega de aquello eterno que hay en él, es decir, reniega de su yo. El hombre inmediato es aquel que, en cuanto a su relación con la realidad puede estar desprovista de reflexión y en consecuencia considera su situación como algo que le viene de fuera, y su yo transcurre en el conjunto de las circunstancias de su tiempo y la vida acelerada, en una dependencia con todo lo otro y sólo teniendo en apariencia que habita algo eterno en él. De esta manera, el hombre se enlaza con todo lo inmediato que le ocurre, anhelando, deseando, gozando, pero lo característico de esto es que lo hace de una forma pasiva. Anti-Climacus los sintetiza en una “dialéctica de lo agradable y lo desagradable”,²⁴⁹ y los conceptos favoritos de dicho hombre son: “dicha, desgracia y destino.”²⁵⁰

Para aquel hombre que transcurre su vida en dicha inmediatez no incorpora propiamente ningún yo; es decir, este hombre no cuenta con ningún conocimiento propio ni un conocimiento de sí mismo. El hombre inmediato cubre esa falta de yo anhelando ser otro distinto, por ello dice Anti-Climacus, “basta observar un poco a la multitud de los hombres inmediatos y en seguida se verá que su deseo más íntimo, en los momentos de la desesperación, no es otro que haber sido o llegar a ser otros distintos.”²⁵¹ Esto puede entenderse como aquellos momentos en que las personas

²⁴⁸ *ibid*, p. 71 / SV² XI 181

²⁴⁹ *ibid*, p. 74 / SV² XI 184

²⁵⁰ *Idem*

²⁵¹ *ibid*, p. 76 / SV² XI 187

reniegan de sí mismos pero en relación a que la vida ha sido injusta con ellos, pues consideran que podrían haber nacido en otras circunstancias más favorables, tanto social como cultural y económicamente diferentes y que, de haber sido así, ellos habrían sido otros. Anti-Climacus plantea que esto tiene un buen grado de comicidad pues mientras que el asunto a tratar es que el individuo se las viera consigo mismo, con su yo, éste se dispersa tratando de ser otro.

Por lo general un tal desesperado es infinitamente cómico. La comicidad estriba en que uno está pensando habérselas con un yo –y después de Dios nada hay tan eterno como un yo- y resulta que ese yo tiene la ocurrencia de estar pensando si no sería factible llegar a ser otro *distinto*.²⁵²

En este sentido la desesperación consiste en que se pierda lo eterno, es decir un yo, y comúnmente las personas no suelen tener ninguna duda en decir que poseen un yo, pues ni siquiera es algo en lo que se llegue a pensar, o ni siquiera es algo que pase por la mente o los sueños de la personas. Sin embargo, el hombre inmediato se aflige por perder o llegar a perder ciertas cosas pero en el sentido terrenal, y a eso le llama desesperar. Por eso es que esta forma de desesperación revista al menos las siguientes formas: en la que el individuo desesperadamente no quiera ser sí mismo, o en que desesperadamente quiera ser otro distinto, anhelando un nuevo yo.²⁵³

Otra forma de la desesperación de la debilidad es la desesperación por lo eterno o de sí mismo, que según Anti-Climacus es la fórmula de toda desesperación. En la forma anterior que se acaba de describir el desesperado cree desesperar por lo temporal, sin embargo al ser dialéctico dicha forma guarda estrecha relación con lo eterno. Este tipo de desesperación puede parecer a primera vista que el desesperado lo está por lo temporal por lo cual no hace otra cosa que hablar o significar los asuntos de su vida temporal como aquello que lo tiene desesperado apreciando todos esos asuntos desmedidamente, cuando en el fondo éste desespera por algo eterno. El paso que se ha dado en esta forma es que el hombre ha

²⁵² *Idem*

²⁵³ *Idem*

progresado considerablemente, pues en este caso el hombre ya no desespera como si no le ocurriera a sí mismo, sino desde sí mismo. “Si la desesperación anterior era la debilidad, podemos afirmar que ésta de ahora es una *desesperación por su propia debilidad*”.²⁵⁴

Entonces el que desespera de la eternidad desespera de su debilidad, pero de su debilidad para poder ser sí mismo, y su desesperación es más profunda pues consciente que posee un yo, y consciente o inconscientemente de ello la desesperación se modifica un poco *cuando se supone que la inmediatez contiene alguna reflexión*. Por ello, el hombre –al incrementar un poco más la consciencia de sí mismo- tiene a la vez mayor consciencia de la desesperación y, por decirlo de alguna manera, de lo que ésta puede representar para su vida. Y por otra parte, su existencia transcurre en una incesante contradicción y desesperación. Vale la pena señalar que para Anti-Climacus en este “proceso ascendente”²⁵⁵ de la conciencia como él lo llama, la desesperación ya no es mera pasividad sino una actividad, porque en el caso donde lo temporal se le desvanece como significado de referencia al individuo éste pensaba que su desesperación provenía de algo exterior aunque sin advertirlo provenía de sí mismo. Y para este otro movimiento, cuando el yo desespera de su propia desesperación, se puede decir entonces que dicha desesperación proviene de su yo. Hasta este punto de su exposición acerca la desesperación, Anti-Climacus deja ver en el proyecto de su perspectiva que

ésta forma de desesperación precisamente por ser mucho más intensiva que la anterior, está en cierto sentido mucho más cerca de poder curarse. Porque es muy difícil de olvidar una desesperación tan profunda. Ahora bien, no está muy lejos la posibilidad de la curación siempre que se mantenga abierta la herida de la desesperación.²⁵⁶

Es importante esta mención debido a que la mayoría de las ideas sobre el pensador suelen ir impregnadas de ese ánimo contradictorio y tormentoso que

²⁵⁴ *ibid*, p. 85 / SV² XI 195

²⁵⁵ *ibid*, p. 86 / SV² XI 196

²⁵⁶ *Idem*

implica la existencia, sin embargo ésta es una primera aproximación a esa “cura” que sin duda podría llegar a estar, como saldada cuando el individuo se apoya por medio de la fe en el Poder que lo ha fundamentado.

El desesperado se encierra entonces en sí mismo, no se ocupa de otra cosa que de la relación de su propio yo consigo mismo, “hermético” y “taciturno”, como lo llama Anti-Climacus, lo que sería la forma más elevada de autocomprensión del yo que tiene la desesperación de la debilidad.

Aquella puerta condenada de la que se hablaba en el apartado precedente y detrás de la cual no había nada, es aquí y ahora una puerta real, pero cuidadosamente cerrada..., y tras ella está el yo –por así decirlo- sentado vigilándose a sí mismo, pero ocupado o llenando el tiempo con no querer ser sí mismo, aunque todavía sea un yo con arrestos suficientes como para continuar amándose. A esto se le llama *hermetismo*.²⁵⁷

El hermetismo va ser todo lo contrario de la pura inmediatez, el desesperado hermético es el individuo que se la pasa ocupado con la relación de su propio yo consigo mismo, su vida sigue ocurriendo sucesivamente; si bien es cierto que no pasa todas las horas del día viviendo de suyo para la eternidad, es decir para su yo. También es cierto que ya está teniendo que vérselas con ésta y, pasadas unas horas, el impulso de soledad que implica tal hermetismo interior, vuelve a salir de sí mismo. Sin embargo, aunque pueda suceder que dicho individuo permanezca volcado, dando vueltas sobre sí mismo, una y otra vez, puede que no ocurra ningún cambio que lo conduzca al camino de la fe, y por ello dice el filósofo que pueden ocurrir dos cosas:

o que su desesperación se elevé a una forma superior de desesperación, aunque permaneciendo dentro del hermetismo, o que mande a paseo todos sus íntimos celajes y todas sus retraídas apariencias, bajo las cuales nuestro desesperado estuvo viviendo tanto tiempo de incógnito.²⁵⁸

²⁵⁷ *ibid*, p. 87 / SV² XI 197

²⁵⁸ *ibid*, p. 90 / SV² XI 200

En la segunda de estas dos formas que nos plantea Anti-Climacus, menciona que a dicho individuo se le pueden presentar dos caminos; por un lado puede pasar que tal desesperado se arroje a la vida tratando de realizarse en todo tipo de proyectos o en la distracción de grandes empresas, a tal grado que puede llegar a dejar huella de su existencia en la historia; por otro lado, tal vez busque olvidar toda su desesperación lanzándose al goce de los sentidos, retornando deliberada y desesperadamente a la inmediatez, sin embargo, en ambos casos, “siempre con la conciencia atenta al yo que él no quiere ser.”²⁵⁹

En el primero de los dos casos, que sería el caso del desesperado que su desesperación se eleva a una forma superior de desesperación, “desesperación potenciada”,²⁶⁰ es lo que se convertirá en pura obstinación. Esta última forma del hermetismo representa en todo caso la forma más elevada de autocomprensión que tiene el yo de la desesperación de la debilidad, dicho hombre en tal desesperación llega a percibir débilmente su yo, o sea su espíritu, su yo que es eterno, pero que no se atreve a afirmarlo, es cuando se refugia en la taciturnidad, es decir, en aquella soledad que lo había alejado del ruido y arrebató de lo estético, que a su vez le ha permitido *des-cubrir* su yo, pero que no lo ha arrancado de la desesperación.

De ahí la desesperación de la obstinación, que es el desesperado consciente de tener un yo pero que se empeña en ser él mismo. En la primera de estas formas se ha presentado la desesperación por lo temporal o por alguna cosa temporal, pues el esteta se encontraba tan apoyado en lo sensible que no aceptaba contar con un yo eterno, es decir un yo fundamentado en Dios, por lo cual se desesperaba. Posteriormente, se planteaba la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo. Y la desesperación de la obstinación que:

(...) propiamente es desesperación a expensas de lo eterno-, es decir, el desesperado abuso de lo eterno que hay en el yo- y le lleva a uno a querer desesperadamente ser sí mismo. Pero precisamente por ser ésta una

²⁵⁹ *ibid*, p. 91 / SV² XI 200

²⁶⁰ *Idem*

desesperación a expensas de lo eterno, se halla en cierto sentido muy cerca de la verdad, y precisamente porque está muy cerca de la verdad, está también infinitamente lejos de ella.²⁶¹

Esto último debido a que la desesperación entendida como el puente o camino que vincula con la fe es desesperación ligada a lo eterno, como se ha venido mostrando, por lo cual el yo tiene ánimos de perderse a sí mismo para ganarse, en otras palabras, toca el poder de su yo desde el umbral de lo eterno, pero no quiere soltarse, el yo no quiere perderse con la intención de ganarse definitivamente sino que, por el contrario, siente tal astucia y fuerza que reúne todos sus recursos porque a toda costa quiere ser sí mismo. Tal ascensión de la desesperación de la obstinación, implica una ascensión en la conciencia del yo, por lo cual se da una mayor conciencia de lo que es la desesperación y de que es el estado en que ocurre la existencia del hombre.

Por eso en este caso la desesperación aparece ya como un acto, como algo constitutivo de la existencia del hombre, y ya no como algo que se padece, o proveniente de algo externo que presiona. Este hombre se puede decir que es el hombre ético, el que menosprecia y pretende desafiar al Poder que lo ha fundamentado como yo, con lo cual cree haber logrado la suficiente autonomía para realizarse en el yo que quiere o desea. Y señala Anti-Climacus, que para que este yo quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia pero de un yo infinito, la cual no es otra cosa sino la más abstractas de las formas, y la más abstracta de las posibilidades.

Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal poder exista. Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar.²⁶²

²⁶¹ *ibid*, p. 92 / SV² XI 202

²⁶² *ibid*, p. 93 / SV² XI 203

La imposibilidad de este yo de hacerse infinito se debe a que se ha olvidado de que su constitución es dialéctica; por ello la concreción de este yo ha de contar con cierta necesidad o límites, ya que es a la vez algo determinado, pues cuenta a su vez con ciertas cualidades, disposiciones o circunstancias que lo limitan. Sin embargo desde dicha forma infinitamente abstracta, que Anti-Climacus define como “yo negativo”,²⁶³ el individuo quiere poseer su propio camino libremente, idealiza constituirse a sí mismo desde el principio, para conformarse desde las formas abstractas e infinitas de sus propios caprichos y así obtener el yo que él quiere ser.

Esto significa que nuestro hombre quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino *en el principio*. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita.²⁶⁴

Por ello, esta última forma de desesperación para Anti-Climacus, visto dialécticamente sería la forma más alta de la desesperación, ya que la autoconsciencia que alcanza el yo es también la más alta. Algo que Anti-Climacus también deja claro respecto de esta forma de desesperación es que el individuo estaría abusando conscientemente de la condición eterna de su yo, y con ello resultaría –por paradójico que parezca- la forma de la desesperación más grave, pues estaría aprovechando la fuerza que ha des-cubierto, y de la cual está dotado el yo del individuo para desligarse del Poder que lo ha fundamentado, es decir, de Dios. Por ello, sólo hasta que el individuo se deja fundamentar lúcido en Dios, se descarga de la desesperación. Esto es la fe.

²⁶³ *Idem*

²⁶⁴ *ibid*, p. 93 / SV² XI 203

CONCLUSIONES

En diferentes edades y circunstancias de la vida se pueden advertir personas con más o menos los mismos problemas humanos, pero algo que se mantiene invariablemente en la experiencia de todos estos es la angustia y la desesperación, pues hasta la ausencia de felicidad se vuelve algo desesperante. Se puede decir que la mayoría de los seres humanos vivimos estados de confusión por diferentes situaciones que vivimos, llevamos una vida llena de contradicciones, oscilamos entre estados de ánimo positivos y negativos o, a veces, en total desgracia o sufrimiento; y en muchas ocasiones nuestra vida con nosotros mismos y con otros parece más un campo de batalla, y esto se puede prolongar desde el momento en que nacemos hasta que morimos, se puede estar o no consciente de que se viven periodos de desesperación, pero ya estar vivo implica advertir un poco de ello.

No se puede negar que a lo largo de la vida uno va encontrando divisiones, ya sea familiar, cultural, lingüística, de nacionalidades o hasta en los grados académicos, profesionales o de actividades sociales, diferencias religiosas, un sistema en contra de otro, es decir, siempre y en variados sentidos se nos educa por medio de las diferencias y las divisiones, no hay duda de que la diferencia y la diversidad enriquecen la vida; sin embargo, esto no siempre es de la mejor manera, porque algunos de estos grupos aseguran de cierta manera que son el mejor y único camino. Entonces tenemos la división y el conflicto, hay divisiones en el mundo intelectual, académico, religioso, científico, laboral, político y en los negocios, y si nos detenemos a ver toda esta división, todo el caos y desdicha que esto puede acarrear, acaso no vale la pena preguntarse uno mismo: ¿qué puede uno hacer? O ¿cuáles son las acciones que se pueden seguir? Es claro que se pueden seguir diversos caminos, ya sea siguiendo una ideología, alguna creencia o alguna imposición

autoritaria, y sin embargo, queda la pregunta con otra posibilidad, ¿se puede seguir una línea de acción que no dependa en absoluto de una autoridad? En otras palabras, ¿acaso no podríamos llevar una vida en la cual no dependamos interiormente de ningún maestro, líder, sacerdote, gurú o religión –la que sea-, y tratar con todo lo aprendido seguir la propia inclinación, o seguir el sentir de la propia experiencia y de los propios conocimientos, confiados y seguros de nosotros mismos y con determinación?

¿Por qué no podemos seguir ese camino personal y propio como nos exhorta con sus reflexiones el pensador danés? ¿Por qué no podemos ser nuestros propios alumnos y educadores? Kierkegaard a lo largo de su obra se presenta como maestro y discípulo de sí mismo, aprendiendo a través de la implacable auto-observación que tenía sobre él. Pero esa invitación de conocerse a sí mismo implica contradicción, no sólo en lo exterior también en lo interior, por ello no es una tarea que cualquiera pretenda llevar a cabo. Pero una vez que esta pregunta toma fuerza y se intuye la posibilidad de la libertad interior y de llegar a ser uno mismo, nuestra manera de ser empieza a tener otro significado; y en caso de que a partir de este momento la pregunta por ser nosotros mismos tome más fuerza y la tomemos con seriedad y con menos distracciones, se puede estar ante la posibilidad de que nuestra vida no consista ni se determine sólo de eventos exteriores, sino de estados interiores.

Si en un momento de la vida somos del todo serios ante nuestra propia existencia, tendríamos que habernos formulado preguntas que nos comprometieran cada vez más con nuestra propia realización, y a la vez haber buscado respuestas que nos dieran un poco de luz ante este reto: conocerse a sí mismo. Pero ¿qué se puede hacer, si en nuestra época está en crisis la fe, tanto en algo superior, como en la humanidad o en nosotros mismos? ¿Dónde tendríamos que buscar un poco de luz y comprensión? Buscando en nosotros mismos, enfrentando el problema extraordinario de existir, con todas sus tensiones y sus complejidades, enfrentando la angustia y la desesperación inherente a nuestra condición humana, pero, enfrentar y averiguar las propias posibilidades ante un horizonte tan desolador es problema de cada quién, es una tarea que se realiza en cada momento de la vida, es tratar de ser

uno mismo delante de sí mismo, del mundo, de Dios, buscar ese instante, ese momento de tensión creativa interior donde la línea de mis acciones no es contradictoria, en donde soy íntegro, completo, en donde se produce una disminución de la desesperación, donde se disminuye el daño sobre nosotros mismos, la confusión. Tratar de indagar sobre nosotros mismos o sobre nuestra propia verdad, sobre la manera de realizarnos en cada una de nuestras elecciones y acciones de lo que se quiere llegar a ser, es una tarea individual, un movimiento interior personal que nadie puede hacer más que uno mismo, es decir, encontrar la verdad existencial, la verdad subjetiva, como la llama Søren Kierkegaard.

Indagar sobre la propia verdad no es tarea que deba hacerse sólo ante las grandes crisis o momentos de contradicción, sino cada día, cada minuto, examinarse uno mismo para así poder encontrar un modo de ser y vivir donde haya gozo; es decir, que el análisis de las propias contradicciones, tensiones internas, angustia y desesperación que experimentamos no sea generadora de violencia o crueldad, ya sea sobre nosotros mismos o los otros y, a su vez, donde ser nosotros mismos no permita las formas mecánicas de vivir, la imitación o dependencia. En la medida en que vivamos en constante unidad con lo que somos, generamos la posibilidad de relacionarnos y fundamentarnos con nosotros mismos en menor desesperación, y despertar una conciencia más cercana al poder que somos, y del poder que nos ha puesto en el mundo, despertar una conciencia más espiritual de nosotros mismos, un yo espiritual que comprende la relación consigo mismo, con los otros y con el Poder que lo ha fundamentado.

Pero antes que nada, para tener una idea clara de dicha relación que es el yo del hombre, que es espíritu, debemos asumir primero nuestra condición existencial como un constante movimiento y cambio interior en el cual nos estamos constituyendo y relacionando incesantemente con nosotros mismo;, por eso es que en dicho movimiento y cambio interior se debe comprender el hombre a sí mismo, no se trata aquí de entender algo, un algo que es el hombre como abstracción o dogma, sino comprender su propia humanidad, el propio sí mismo, porque se puede tener una comprensión clara del uso de las matemáticas o de ciertas abstracciones o contar

con cierta información científica, por ejemplo; pero esa información puede no servir de nada respecto al conocimiento de sí mismo, de manera que el conocimiento de sí mismo requiere de una atención y un ánimo diferente, porque el aprendizaje de sí mismo sólo se logra a partir de la auto-observación, porque no se trata de observar la angustia o la desesperación como un fenómeno externo o indiferente sino, más bien, encontrarnos ante estos estados emocionales que el pensador plantea como camino para conocernos a nosotros mismos. En este sentido, la auto-observación del propio devenir existencial y la posibilidad de la libertad es descubrir tanto lo que uno es universalmente a la vez que como individuo singular, y en ese sentido todos somos parte de la actualización de lo más humano que habita en nosotros mismos, que es ser espíritu. Evitamos la autorreflexión más profunda sobre nuestras formas constitutivas, y la propia capacidad de auto-observación distrae en explicaciones externas a nosotros, y de esa manera el aprendizaje sobre lo que somos y el aporte a la especie es limitado.

Como lo señala Kierkegaard, el hombre es sí mismo y la especie, por ello viendo esto no como teoría sino como algo propio del hombre concreto, nos podemos volver a preguntar qué se puede hacer, si sabemos que nosotros somos el individuo y la especie, o dicho en otras palabras, que yo soy lo particular y lo general, el sí mismo y la sociedad, que yo soy el mundo y el mundo es yo, lo cual no es sólo una idea, sino, tal parece, un hecho, pues nosotros tanto en lo individual como en lo colectivo con la especie hemos creado este mundo, con sus contradicciones, injusticias, desigualdades, y todo ello debido a la incapacidad para sobrellevar las tensiones existenciales que nos definen; es decir, nuestra falta de comprensión y educación sobre la angustia y la desesperación hace que se proyecte en el exterior todo aquello que en realidad es interior, se puede culpar al clima, al tráfico, a los otros, o a Dios, por lo que nos ocurre, sin embargo, si prestamos un poco más de atención al tema de la angustia y la desesperación que experimentamos, nos daremos cuenta que no se comprende su naturaleza esencial, o relativizamos por medio de racionalizaciones sus causas, lo cual, de manera pasajera nos permite seguir “funcionando”. Es decir, los desencadenantes de la angustia y la desesperación no son externos, en todo caso lo que hacemos es proyectar en el exterior lo que es interior, pues el verdadero

origen de la angustia y la desesperación es interno. No nos desesperamos de “algo” sino de nosotros mismos, del extravío de nuestro sí mismo en el mundo y la pérdida de libertad en la relación con nosotros mismos y con el mundo. La angustia y la desesperación acumulada es pérdida de libertad por reprimir y suprimir nuestro sí mismo, lo más propio que somos.

La educación y el aprendizaje individual que podemos llegar a tener sobre la angustia y la desesperación como algo que surge desde la interioridad, es darnos cuenta de lo que uno es, de la tensión y la contradicción que habita en cada uno de nosotros, igual que como solemos decir acerca de las contradicciones y tensiones que vemos en el mundo exterior, se puede decir que no es necesario tener un conocimiento académico o especializado sobre el tema, ni tampoco asistir a cursos o leer revistas sobre el asunto, ya que de cierta manera experimentamos dichas condiciones en diferentes circunstancias y momentos de nuestro día; lo que sí necesitamos es tener una comprensión propia sobre nuestra angustia y desesperación, comprendernos a nosotros mismos tal como somos, y con esta comprensión la cuestión se vuelve totalmente diferente, porque cuando nos hacemos la pregunta sobre la angustia y la desesperación tal parece que se atiende a ello como si fuera algo separado de nosotros mismos. Y también de la misma manera se suele situar a los otros y al mundo, como algo apartado, fuera de la relación con nuestra existencia, y de manera similar cuando logramos darnos cuenta de la importancia de comprendernos a nosotros mismos en relación con otros y con el mundo, pero no como idea o dogma que se debe llevar a cabo, sino como algo que nos constituye como sí mismo, como espíritu, cambia la responsabilidad que se tiene de comprenderse primero uno a sí mismo como relación que se relaciona consigo mismo y a la vez con los otros, el mundo y Dios.

¿Qué significa entonces que una persona pueda llevar a cabo un cambio profundo y radical de sí mismo? ¿Es posible generar una revolución interior psicológica? ¿Un cambio profundo y perdurable, una transformación? La tarea de llegar a ser sí mismo implica comprender la angustia y la desesperación como se ha dicho anteriormente, y a su vez aceptar la contradicción constante que ello implica, analizar las

condiciones individuales limitadas, reprimidas e intolerantes en que vivimos porque, de lo contrario, es difícil llegar a ser la verdad que es uno mismo y más complicado aún es comprender que nosotros mismos somos a la vez la humanidad misma. Aceptar que en nosotros mismos está la totalidad del hombre implica que como ser humano soy parte del mundo y a la vez soy ese mundo, no como una idea sino como un hombre concreto, que somos representantes del resto de la humanidad, y que somos contradicción, angustia y desesperación, que hemos sido lastimados, y todo lo que nos pasa durante la vida, igual que cualquier otra persona. Por ello, es la importancia de comprender la angustia y la desesperación propia como camino para la autoconciencia, porque la conciencia de uno mismo es la conciencia de la humanidad, porque nuestra conciencia contiene la angustia y la desesperación de la humanidad. No sólo la angustia y la desesperación individual, sino la angustia, la desesperación y el dolor de la humanidad. Qué enorme percepción y contribución a la humanidad es la comprensión de sí mismo, que mi angustia y mi desesperación no es solo mía sino a la vez de toda la humanidad, no desespero sólo de mí, del que soy, no desespero por mis pequeñas contradicciones y heridas de la vida, por mis pequeños fracasos, mis pequeñas preocupaciones.

De esa manera, es posible suponer, que si una persona comprende y disminuye su angustia, desesperación y dolor, eso afectará a la total conciencia del hombre, pero para ello se requiere averiguarlo por cuenta propia, poner estas ideas a prueba, lo cual significa comprenderse a sí mismo en libertad, tomar una distancia crítica, que tense mi existencia concreta y pueda empezar por averiguar mi propia verdad, como lo señala Kierkegaard, esa “verdad por la cual estoy dispuesto a vivir y morir”. Observarnos a nosotros mismos sin los anhelos, deseos o presiones socialmente establecidas o que mecánicamente hemos incorporado como parte de nosotros, como señalan una metáforas budistas, “observarnos a nosotros mismos como se observa una flor”, es extraordinaria la posibilidad que tenemos de llegar a ser nosotros mismos, conocernos interiormente y, sin embargo, es común escuchar que se sigue esperando a lo largo de la vida un orden exterior, lo cual no es posible sin una comprensión, un orden o una paz interior. La vida es real sólo cuando llegamos a ser nosotros mismos.

La visión kierkegaardiana del individuo y su posible aplicación a la psicología y la psicoterapia.

Desde mi punto de vista los planteamientos propuestos por Kierkegaard a lo largo de *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* pueden integrar un marco de referencia suficiente para hacer una teoría de la personalidad y de ahí derivar sus posibles puntos de tensión y contradicción, según cada etapa por la que atraviesa la propuesta del individuo kierkegaardiano. Vale aclarar que tal propuesta no sólo implicaría desarrollar los márgenes en que se desarrolla la personalidad del ser humano de la manera en que comúnmente se suele entender, sino sería a la vez un mapa de la conciencia humana a partir de la angustia, la desesperación y el carácter relacional en que plantea al individuo, a su vez, un camino para la propia realización, es decir un camino para la búsqueda interior, de sí mismo. En otras palabras intuir o esbozar el tránsito desde un yo solamente racional a un yo teológico, es decir, un yo espiritual, que se relaciona con su temporalidad-eternidad y su contingencia mundana. Pero, a la vez, apoyado en el despertar y el poder de su propia autoconciencia como camino para llegar a ser sí mismo, el poder de su propia realización espiritual.

MAPA DE LOS NIVELES DE LA CONCIENCIA DEL YO KIERKEGAARDIANO. PROCESO ASCENDENTE: LA ENFERMEDAD MORTAL PAG. 86.

 A MAYOR CONSCIENCIA MAYOR DESESPERACIÓN	DESESPERACIÓN	CONCIENCIA DE QUE SE TIENE UN YO APOYADO EN EL PODER QUE LO HA FUNDAMENTADO	SE HA DESVANECIDO EL YO-EGO, SURGE UN YO RELACIONAL, UN YO ESPIRITUAL	CAMINO DE LA FE, UN YO ESPÍRITU QUE SE APOYA LÚCIDAMENTE EN EL PODER QUE LO HA FUNDAMENTADO	GRADO DE CONCIENCIA		
		LA DESESPERACIÓN QUE TIENE CONCIENCIA DE POSEER UN YO EN EL QUE A PESAR DE TODO HAY ALGO ETERNO	1) LA DESESPERACIÓN DE NO QUERER UNO SER SÍ MISMO O DE LA DESESPERACIÓN DE LA DEBILIDAD	1A) DESESPERACIÓN POR LO TERRENAL O POR ALGO TERRENAL 1B) LA DESESPERACIÓN EN TORNO A LO ETERNO O POR UNO MISMO			
			2) LA DESESPERACIÓN DE QUERER UNO SER SÍ MISMO O LA DESESPERACIÓN DE LA OBSTINACIÓN	LO DEMONIACO			
		DESESPERADA INCONCIENCIA DE QUE SE TENGA UN YO, Y PRECISAMENTE UN YO ETERNO	PREVALECE UN ESTADO DE INOCENCIA Y SENSIBILIDAD	LO ESTÉTICO			
		ANGUSTIA	FORMA DIALÉCTICA DE LA NECESIDAD	FRENTE A LA POSIBILIDAD		EL YO PIENSA QUE TODO ESTA DETERMINADO, NO LOGRA ADVERTIR LA IMPORTANCIA QUE TIENE PARA SU PROPIA EXISTENCIA GENERAR UN PENSAMIENTO PROPIO	FORMA DE LA DESESPERACIÓN
			FORMA DIALÉCTICA DE LA POSIBILIDAD	FRENTE A LA NECESIDAD		EL YO SALE DISPERSO POR TODO AQUELLO ATRACTIVO QUE LE REPRESENTA LA POSIBILIDAD, ALEJÁNDOSE DE SÍ MISMO, SIN NADA NECESARIO QUE LO RETENGA Y A LO CUAL PODER RETORNAR	
			FORMA DIALÉCTICA DE LA FINITUD	FRENTE A LA INFINITUD		EL YO MUNDANIZADO, EL YO HA ENTREGADO SU SER SÓLO A LAS CUESTIONES TERRENALES, ES DECIR DEL MUNDO	
	FORMA DIALÉCTICA DE LA INFINITUD		FRENTE A LA FINITUD	EL YO PIERDE LA REFERENCIA RESPECTO A LO CONCRETO QUE ES, SE TORNA IMAGINARIO			
	INDIVIDUO	INTERIORIDAD, SERIEDAD	CONSCIENCIA DE SÍ MISMO, LA TEMPORALIDAD, EL INSTANTE Y LA ETERNIDAD	CONDICIÓN ORIGINARIA DEL ESPÍRITU Y LA LIBERTAD			
	ESPECIE	INDIVIDUO	CONSCIENCIA DE SÍ MISMO, DE LA LIBERTAD Y DE LA RELACIÓN CON...				
	SENSIBILIDAD	DIFERENCIACIÓN	AMBIGÜEDAD SOBRE LA CONDICIÓN DE LIBERTAD				

Con este cuadro se pretende dar una visión general de la manera en que se podría plantear el trayecto o viaje desde el yo-ego hasta el yo entendido como síntesis y

relación, o yo-espiritual; es necesario hacer notar que en este cuadro se sugiere una manera de esquematizar dicho trayecto, pero no representa de ninguna manera una postura o planteamiento hecho por el pensador danés; a pesar de que algunos interpretes, como Demetrio Gutiérrez, sugieren que el tema de la conciencia y la libertad tratado en *El concepto de la angustia* tiene cierta continuidad en *La enfermedad mortal*. La postura que se plantea en el cuadro representa en todo caso el trayecto con el cual se ha tratado de desarrollar el tema de la angustia y la desesperación en esta tesis, influenciado sin duda por la exposición de Kierkegaard en ambos textos.

Viñetas conclusivas:

- La psicología en general se fundamenta a manera de un sistema cerrado, la propuesta kierkegaardiana pretende establecerse como un sistema abierto y cambiante, es decir dialéctico.
- La psicología general por medio de sus métodos arraigados en la ciencia empodera al psicólogo como institución pero no como persona, el pensamiento kierkegaardiano trata de alentar el re-empoderamiento del individuo concreto ante las instituciones.
- La psicoterapia tiende a burocratizarse por medio de procesos explícitos, y regularizados, división de responsabilidades y especialización del trabajo, jerarquía y relaciones impersonales: se ha vuelto política institucionalizada; Kierkegaard plantea una crítica a las formas establecidas, al olvido del individuo concreto, a la masificación del hombre, a los estereotipos establecidos por las instituciones.
- La psicología general considera al “Yo” (sobre todo) como entidad racional, fija y determinada; Kierkegaard plantea al “Yo” como espíritu, relación y síntesis.

- La psicología general presupone sus fundamentos sobre una base epistemológica; la antropología-existencial es el fundamento de la naturaleza humana para Søren Kierkegaard.
- La psicología y la psicoterapia general consideran la angustia y la desesperación como un asunto psicopatológico que se debe remediar, erradicar y controlar; la desesperación y la angustia son el fundamento de lo que somos como individuos y humanidad, están en la base del desarrollo humano.
- Kierkegaard plantea el empoderamiento del individuo singular y concreto con su forma particular de surgir ante su condición desesperada antes que tratar de someterlo como un problema de la generalidad de la masa, o como un diagnóstico clínico.
- Comúnmente no se presta atención a las posturas psicológicas que centran su idea de hombre como ser único y cambiante, y en donde se disminuye la sujeción a puntos de comparación por atributos externos.
- Empezar el empoderamiento de los individuos por medio de la construcción de temas, discursos y formas que impliquen relacionalidad y diversidad.
- La comprensión de la desesperación en sus fundamentos y significados antropológicos-existenciales como parte de un proyecto individual y social para la vida.
- La desesperación entendida como factor existencial, no como condición y discurso de un contexto psicopatológico, ya que parece indiscutible el hecho de afirmar que hay más personas desesperadas existencialmente que personas ansiosas o angustiadas psicopatológicamente, de ahí la importancia de su estudio y comprensión para nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica:

Kierkegaard, Søren. *La Enfermedad Mortal* (tr. Demetrio Gutiérrez). Madrid: Trotta, 2008.

- *El concepto de la angustia*. (tr. Demetrio Gutiérrez). Madrid: Alianza 1ª edición, 2007.
- *Temor y Temblor* (tr. Vicente Simón M). Madrid: Tecnos, 4ª edición, 2000.
- *La época presente* (tr. Manfred Svensson). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 2001.
- *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (tr. Nassim Bravo) México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- *Temor y Temblor* (tr. Vicente Simón). Madrid: Tecnos 4ª edición, 2000.
- *Los primeros diarios Vol. I 1834 – 1837* (tr. María J. Binetti) México: Universidad Iberoamericana. 2011.
- “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. *Escritos Søren Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* Vol. III (tr. Darío González). Madrid: Trotta. 2007.

Bibliografía complementaria:

Alvira, Rafael “Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca de *El concepto de la angustia* de S.A. Kierkegaard.” *THÉMATA*, 1995 Núm.15. (pp. 31- 42).

- Balderas, Gonzalo. *Kierkegaard y la experiencia paradójica de la fe en el Dios de Jesucristo* México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Ciencias Religiosas México. 2011.
- Binetti, María J. “El sorprendente debut feminista de Kierkegaard. Una nueva apología sobre la naturaleza superior de la mujer.” Biblioteca Søren Kierkegaard (Argentina) [en línea]: www.sorenkierkegaard.com.ar Index 2 [Consulta: 24 de Marzo 2016].
- Bitter, Wilhelm. *Angustia y Pecado. Aspectos teológicos y psicoterapéuticos* Salamanca: Sígueme 1969.
- Cañas, José L. *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta. 2003.
- Carrasco, Ana. *Infierno horizontal o sobre la destrucción del yo*. España: Plaza y Valdés, 2013.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger Tomo II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. España: Herder, 2ª edición, 2006.
- Cruz, Luis A. *El silogismo de la ciudadanía: individuo, sociedad civil y estado*. Chile: D - Universidad de Chile, 2006.
- Cuervo, Oscar. *Kierkegaard. Una introducción* Buenos Aires: Editorial Quadrata – Biblioteca Nacional Argentina, 2010.
- Díaz, Carlos. “La angustia de Kierkegaard y la nuestra” *THÉMATA* Núm. 15, 1995. (pp. 123 – 146).

García, María. *La existencia en Kierkegaard* España: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.

García, Javier y Rafael Pulido. "Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia" *Lecturas para la educación intercultural*. Javier García coord. Madrid: Trotta, 1999.

Garrido-Maturano, Ángel. "El amargo sabor de la eternidad. Dimensiones y praxis de la angustia en el pensamiento de Søren Kierkegaard." *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Luis Guerrero coord. México: Universidad Iberoamericana. 2009.

Goñi, Carlos. *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido* Madrid: Trotta, 2013.

Guerrero, Luis. *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana* México: Sociedad iberoamericana de estudios kierkegaardianos. Universidad Panamericana. Publicaciones Cruz , 1ª edición, 1993.

- *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. México: Universidad Iberoamericana. 2009.
- "Dialécticas de la corporeidad como báculo u obstáculo de la existencia", *Dialécticas de la corporeidad* Luis Guerrero coord. México: Universidad Iberoamericana. 2012.

Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía. Edad moderna. Edad contemporánea. II.* (tr. Luis Martínez). Barcelona: Herder, 2000.

- *Breve historia de la filosofía*. (tr. Alejandro Ros). Barcelona: Herder. 1964.

Hediger, H. *La Angustia* (tr. Fernando Vela). Madrid: Revista de Occidente Madrid 1960.

Hölderlin, Friedrich. *Friedrich Hölderlin. Ensayos*. (tr. Felipe Martínez). Madrid: Hiperión, 2014.

Jolivet, Regis. *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre.* (tr. Arsenio Pacios). Madrid: Gredos. 1953.

May, Rollo. *El dilema del hombre. Respuestas a los problemas del amor y de la angustia* (tr. Daila Ares). Barcelona: Gedisa, 2000.

Mueller, Fernand *Historia de la Psicología. De la antigüedad hasta nuestros días.* (tr. Francisco González). México: FCE 2ª edición. 1980.

Negre, Montserrat “Lo demoníaco en *El Concepto de la Angustia*” *THÉMATA* 1995. Núm. 15 (pp. 109-121).

Prini, Pietro. *Existencialismo* (tr. Claudio Matons). Barcelona: Luis Miracle, 1957.

Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad* (tr. Cristina de Peretti). Julio Díaz y Carolina Meloni) Madrid: Trotta 2ª edición, 2011.

Sáez, Begonya “Autorrealización y temporalidad en *El concepto de la angustia*”, *THÉMATA*, 1995. Núm. 15, (pp. 43-53).

Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (tr. Raúl Gabás). México: Tusquets 1ª. edición 2009.

Stevenson, Leslie y Haberman, David. *Diez teorías sobre la naturaleza humana* (tr. Elisa Lucena). Madrid: Cátedra, 2ª edición. 2005

Schipani, Daniel. *La angustia y la dimensión trascendental* Argentina: La Aurora, 1969.

Tarnas, Richard. *Cosmos y psique. Indicios para una nueva visión del mundo* (tr. Marco A. Galmarini). España: Atalanta, 2009.

Taylor, Charles. *Hegel* (tr. Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo). México: Anthropos-Universidad iberoamericana-UAM , 2010.

Toscano, Javier. "Kierkegaard y la estrategia del tiempo". *Diánoia* 2013 volumen LVIII Núm. 71 (pp. 25 – 52).

Tillich, Paul. *Teología Sistemática III. La vida y el espíritu. La historia y el reino de Dios*. (tr. Damián Sánchez). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

Urs, Hans. *El cristiano y la angustia* (tr. José María Valverde). Madrid: Ediciones Guadarrama 1960.

Yalom, Irvin. *Psicoterapia Existencial* (tr. Diorky) Barcelona: Herder, 1984.