

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

El individuo como realidad precaria que se expresa en el ser persona

José Alberto Rivera Piragauta

Bogotá, D. C. junio de 2011

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

El individuo como realidad precaria que se expresa en el ser persona

José Alberto Rivera Piragauta

Trabajo presentado para optar por el título de Magister en Filosofía

Bogotá, D. C. junio de 2011

Dedicatoria

A mi madre y a mi padre que me dieron la existencia, desde ella se entiende la responsabilidad de ser. Además me enseñaron cómo alcanzar la felicidad, sólo desde la fe cristiana se comprende la realidad de existir. Y a Ángela quien completó lo necesario para existir: el amor.

Agradecimientos

A las personas que me conocen de Santa Coloma de Gramenet en Barcelona-España, quienes, con su generosidad hicieron posible la culminación de éste, un paso más.

A Agustí Viñas, quien le dio el impulso a este proyecto desde el Realismo Existencial.

A Francesc Torralba, el profesor que en las clases de filosofía de la Facultat de Filosofia de Catalunya me enseñó el pathos existencial, para poder llegar hasta aquí.

A Fernando Cardona, el profesor que propició el necesario conocimiento y orientó la forma para descubrir a Kierkegaard en su rol auténtico: el individuo.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	15
I. ¿Cómo y por qué aparece la reflexión del individuo?.....	18
II. Un acercamiento en la definición de individuo.....	42
III. La realidad precaria del individuo	86
CONCLUSIÓN.....	105
BIBLIOGRAFIA.....	110

Pasó mucho tiempo antes de que lograrse pensar con certeza y corrección esa monstruosa idea. Le pasaba como a quien sube por una ladera una pesada piedra haciéndola rodar; que se cae frecuentemente, resbala y la piedra rueda cuesta abajo. Al final, sin embargo, halló en sí mismo la seguridad de que podría realizar fácilmente el movimiento. Entonces dejó que el pensamiento actuase con toda su fuerza, pues él hacía una distinción entre el esfuerzo del pensar y la fuerza del pensamiento. En cuanto pensamiento histórico, lo pensaba con facilidad. Había hecho acopio de nuevas fuerzas y estaba completamente entero, pero ¡ay!, cuando se cargaba con el pensamiento, éste le oprimía y se desmayaba. Al volver en sí casi no osaba dirigir su atención otra vez hacia aquel pensamiento: le parecía que era como para volverse loco, a menos que se tuvieran unos nervios más resistentes que los suyos. Con todo no dejaba de crecer su admiración por quienes eran capaces de pensar tamañas cosas con la misma facilidad que si se tratase sólo de tonterías. (*Johannes Climacus, o de todo hay que dudar, 63*)

INTRODUCCIÓN

En el mundo de los ciegos no reinan los tuertos, sino los que vemos con el corazón (Anónimo).

Mundo de ciegos, mundo de tuertos, ¿qué importa? Lo que realmente importa, según un grafiti callejero, es cuantos son los capaces de ver con el corazón. A Sören Kierkegaard se le puede pedir la orientación para saber cómo podemos ver con el corazón. Lo que pretendemos con el presente trabajo es mostrar que «individuo» es la categoría fundante de la filosofía kierkegaardiana. Esta categoría nos permite entender cómo podemos ver con el corazón. Sin que esta afirmación signifique exclusividad, si enmarca buena parte de la filosofía del pensador danés, y en prospectiva sería gestora de un sinnúmero de filosofías cuya reflexión estuvo en el sujeto existente. Es claro que la categoría a estudiar atraviesa la obra de Kierkegaard, lo novedoso está en relacionarlo con ser presencia (se hace presente) en la persona y en su fragilidad, como condición existencial. Mucha tinta se ha usado para referirse al mismo tema, por lo tanto, nuestra estrategia consistirá en leer buena parte de la obra de este escritor religioso —como veremos así se autodenomina el propio Kierkegaard— realizando una interpretación que permita retrotraer su pensamiento y escritura a las coordenadas espacio temporales del aquí y el ahora.

La majestuosa obra de Kierkegaard fue escrita en un espacio de doce años. Comienza en 1843 con la publicación de *La alternativa* bajo el seudónimo Víctor Eremita como editor y termina en 1855 a propósito de una polémica con la iglesia oficial danesa, su embate queda consignado en diez opúsculos titulados *El instante*. Como todos sabemos, se trata de una obra de un total de veinticinco publicaciones para manifestar con esto una escritura prolífica de dos a tres obras escritas por año. Obras firmadas por él, obras pseudónimas, discursos leídos, artículos para periódicos, sermones leídos, discursos edificantes, diarios, papeles y cartas; toda su obra, de principio a fin, fue una tarea religiosa. Además sus letras transpiran su propia vida, es decir, no importa que esté firmada por seudónimos, es evidente la mostración y el respaldo de la existencia de nuestro escritor detrás de cada una de ellas, además, sus escritos firmados con seudónimo realzan al individuo que escribe y posteriormente al individuo que los lee. Es una obra que refleja la carga emocional, psicológica, religiosa, etc., y que está escrita de manera cifrada, con dobles intenciones o irónicamente bien lograda. Es poesía hecha carne

en la existencia. Hacia 1900 tendremos la primera recepción en lengua castellana o español de la lectura y traducción que hará Don Miguel de Unamuno, escritor y filósofo español –que dicho sea de paso– encontró una gran afinidad y cercanía con nuestro Magister Kierkegaard.

La presente investigación hace especial énfasis en *Migajas filosóficas* publicada en 1844 bajo el seudónimo de Johannes Climacus y en el *Post-scriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas* publicado en 1846 bajo el seudónimo también de Johannes Climacus. Sin embargo, algunas obras que hacen parte del gran corpus kierkegaardiano son tenidas en cuenta y se presentará la correspondiente referencia y bibliografía. Igualmente este autor danés ha inspirado un sinnúmero de comentarios e interpretaciones que también se han tenido en cuenta en este escrito.

Como lo hemos indicado al inicio de esta introducción, se pretende mostrar desde la lectura y el análisis de los textos de Kierkegaard la importancia que tiene la categoría individuo, para comprender por qué se explica desde el sujeto, como existente, una existencia deleznable como presencia, es decir, mostración existencial y su concomitante consecuencia de fragilidad en la angustia de su ser. Siendo fieles a una hermenéutica textual, se buscará entonces identificar los referentes y las expresiones explícitas mencionadas por Kierkegaard acerca del individuo, extrapolando y reflexionando desde una mirada filosófica actual. Algunas preguntas que están cómo telón de fondo y que orientan la presente investigación son: ¿cómo y por qué aparece el tema del individuo en Kierkegaard? ¿Qué pretensiones tiene Kierkegaard al introducir esta categoría? ¿Cuál individuo, puede ser Don Juan o aquel intermedio entre Johannes de Silencio y Johannes Climacus? ¿Es posible hacer presente el individuo en la concepción antropológica de persona? ¿En qué consiste la fragilidad existencial del individuo? ¿Es posible extrapolar la reflexión filosófica sobre el individuo de Kierkegaard a una reflexión más actual, según las condiciones de nuestra situación real?

Es tripartita la distribución del escrito que el lector encontrará a continuación, capítulos que hemos titulado así: I. ¿Cómo y por qué aparece la reflexión del individuo? II. Un acercamiento en la definición de individuo y III. La realidad precaria del individuo. El primer capítulo es claro en mostrar que Kierkegaard va en contra directa del sistema hegeliano, por lo tanto, individuo es entonces la apuesta kierkegaardiana contrapuesta a la formulación hegeliana del sistema. El punto de encuentro entre los contrarios será el filósofo que inspiró, precisamente, la tesis de maestría (*Sobre el concepto de ironía*) de Kierkegaard, se trata de Sócrates. Ésta es

una vuelta a la filosofía griega, porque igualmente nuestro autor cita a Platón, a Aristóteles, Aristofanes, lo cual demuestra su excelente formación filosófica, que le da la correspondiente autoridad escriturística. Por cuestiones obvias, a Sócrates le faltó conocer la realidad del cristianismo, su vida se convierte en un posible modelo de individuo, empero, desconocía la realidad de pecado tal y como se concibe en el cristianismo. Para Kierkegaard, la ironía es el aporte socrático además de la concepción dialéctica de la existencia.

El segundo capítulo se adentra en la definición de individuo a partir de ciertos prototipos que son claros en la escritura religiosa de nuestro autor, estos son: Abraham, Job y hasta el mismo Don Juan. El marco guía está dado, sobre todo, en la obra del *Postscriptum*. Será el punto axial sobre el cual gira la investigación, se trata del desarrollo de la subjetividad cuyo despliegue se da en la interioridad, principio fundamental de la existencia. Además, lo que clásicamente se estudia en la filosofía de Kierkegaard acerca de los tres estadios o esferas de la existencia, en la estética en donde se aborda la belleza o agradable del placer de vivir; en la ética se asume la existencia con la responsabilidad que requiere; y en la religión que suscita la crisis y la dificultad en la cual se encuentra el individuo en la actualidad. Aquel individuo al que con alegría Kierkegaard llamó su lector.

El último capítulo realizará un análisis de lo que experimenta el individuo en la realidad actual. Hoy por hoy se impone el requerimiento de lo globalizante, de lo macro, expresado en lo estructural, en los aplicativos que estandarizan el todo para todos. El contexto postmodernista se ha hecho patente en distintos ámbitos de la existencia humana, se globaliza la especie y se uniforma lo humano. Es un todo sin distinción de partes. Ante la masificación de la especie, válido es el rescate por el individuo; lo que se afirma de uno se dice de todos. Kierkegaard sabía que su obra sería leída no por «la humanidad», sino por ese individuo, aquel que bajo la soledad de su yo se sentiría identificado con unas palabras que iban dirigidas directamente y sin cortapisas a su autocomprensión. Se establece una clara ruptura con la masa social, con lo público y se impone lo concreto del individuo. Es ésta una filosofía de la vida y del mundo.

Sea éste el momento para invitar al posible lector de estas líneas a volver la mirada sobre autores y filósofos, que como Kierkegaard, han dejado huella imborrable en la misma historia de la filosofía, y, de quienes es imposible desconocer tan magnos aportes y orientaciones en un estudio serio y nada trivial de lo que es el hombre.

I. ¿Cómo y por qué aparece la reflexión del individuo?

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo (Fenomenología del espíritu, 12).



Después de la modernidad aparecerá un nuevo mundo en el cual se sentirá el progreso del espíritu, una expectativa en la novedad de la transformación; es casi la expresión bíblica de San Pablo en Romanos 8: 18-23: *Porque sabemos que hasta hoy la creación entera está gimiendo toda ella con dolores de parto.* Claro está que esta referencia tiene en cuenta que las palabras paulinas remiten al «otro Espíritu». Los desprendimientos no alteran la configuración del todo, el cual tiende a la manifestación plena de la razón, que se ha ido preparando en la Ilustración. En el contexto así descrito, la religión sería un momento del despliegue del espíritu que tiende a la manifestación plena de la razón, y con ello se supedita la religión a la razón. Ésta es, en efecto, una apuesta verdaderamente amplia y generosa sobre la cual Hegel quiere edificar su filosofía.

La filosofía hegeliana tiene su carta de presentación en «el sistema», que se expresa claramente en el inicio del prólogo de 1807 a la *Fenomenología del Espíritu: La verdad como sistema científico*. Para G. W. F. Hegel, resulta claro que la auténtica figura en la que existe la verdad es en el sistema científico. Si el sistema es la medida de todas las cosas, se deduce entonces que todo se supedita a él. De entrada ya se plantea un primer choque entre Hegel y Kierkegaard, pues supone que el alemán establece y domina lo que bajo su lente se pueda visualizar. Hegel lo presenta del siguiente modo:

El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos. En el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa misma, no es más que un rastro; su figura aparece ahora velada y se convierte en una simple sombra difusa (*Fenomenología del espíritu*, 21).

La cita no podría ser más explícita, pues dibujar la figura del individuo singular sólo es posible si éste ha recorrido las fases de la formación del espíritu universal, seguramente para terminar formando parte del inmenso océano indeterminable del mismo espíritu absoluto. Es aquí donde el todo se funde en sus partes y se difumina lo propio del singular. Individuo no es para Hegel el concepto o término configurante de una entidad con características determinadas, se trata, más bien, de una configuración universal, es decir, lo refiere al espíritu autoconsciente. La fase superior es el espíritu, el individuo es un *momento insignificante, simple sombra difusa*. En este contexto, el protagonista es el espíritu y el actor secundario es el individuo. Continúa Hegel y así termina el prólogo

Como por lo demás, vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente y en la que aquélla se atiene a su plena extensión y a su riqueza cultivada y las exige, tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que le sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo (*Fenomenología del espíritu*, 48).

Es evidente que Hegel relativiza la singularidad del individuo, pues éste no es sin la universalidad del espíritu. Es mucho más dicente la realidad de pueblo, de masa, del todo, en la cual el individuo se hace objeto de observación (cfr. *Fenomenología del espíritu*, 186). La realidad son los pueblos, los Estados, es en ellos donde se realiza la razón consciente de sí y es por eso que los individuos son instrumentos del *Weltgeist*. Un ejemplo, a propósito de este punto sería Napoleón, a quien Hegel consideraría un instrumento del espíritu absoluto, luego de su triunfo en la batalla de Jena; de allí su célebre afirmación: "He visto al espíritu absoluto montado a caballo recorriendo a Europa". Por más de que se tratara de Napoleón, quien lleva la primacía es el *Geist* (espíritu). Es una figura humana universal que representa un pueblo, que responde a las circunstancias particulares dentro de la realidad universal, configurar el Estado Francés y establecer un imperio.

Llama aquí la atención que en la reflexión que hace Hegel en torno a la historia, destaca a los griegos y sobre todo realza el sentido que tienen la libertad, pero no en estado «puro» sino en directa oposición a la esclavitud. Esto significa entonces que la grandeza del pueblo griego radicaba en que eran autoconscientes de sus limitaciones, es decir, la subjetividad y el individuo no son tales sino en

virtud del Estado Griego, el cual manifiesta la juventud del espíritu absoluto. Esta anotación es relevante, en la medida en que la mirada es totalmente distinta a la que irá a proponer Kierkegaard más tarde precisamente desde su lectura peculiar de la grandeza del mismo mundo griego. Hegel continuará insistiendo en que “la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que le sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo” (*Fenomenología del espíritu*, 48). Por encima del individuo está la ciencia a la que se accede de manera sumisa, pues ésta depende de la misma grandeza del espíritu. Además, el autoconocimiento que podría ser uno de los primeros eslabones no se logra desde lo subjetivo sino en referencia del otro, entonces, su esencia se representa como otro, un fuera de sí.

Pero es necesario tener presente también que nuestro contexto, claramente postmoderno, se ha hecho patente en distintos ámbitos de la existencia humana la globalización de la especie y la uniformidad de lo humano. Es un todo sin distinción de las partes. La época descrita por Hegel en la cita anterior pareciera entrar en sincronía con lo que puede ser la época actual, pues prevalecen los sistemas y se fortalecen las maquinarias estatales, en las que el individuo cuenta para establecer índices de popularidad. La abstracción del individuo en la nómina de la masa anónima, es decir, cuenta en las listas si es productor y si amplía lo que la sociedad en conjunto significa económicamente. Los balances totalizan y estandarizan los procesos por lo alto, metiendo en un solo costal la gestión de lo más numeroso; no es tan fácil referirse al individuo como el número uno, pues importan los muchos. Vale más la estadística de cuantos operarios son contratados en cierta empresa de nombre, que cuantos individuos son olvidados en los hospitales por carecer de seguro para su salud. Es el anonimato del individuo en el tiempo presente¹. El *quantum* se volatiliza y lo que importa es la molécula en los beneficios transnacionales, en las estadísticas de clases sociales, de masas influyentes o influidas. Sin embargo, esta situación no es tan fácil de dilucidar, pues remite inmediatamente a masificación o manipulación colectiva, a amaestramiento o hacer un mundo de marionetas gobernadas por una especie superior². De alguna manera hay un trasfondo político de sentido autoritario, dictatorial y

¹ A propósito de esta reflexión, Ignacio Izuzquiza escribe un libro titulado: *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*. De allí se transcriben las siguientes líneas, acordes con lo descrito hasta ahora: Es decir, de que el individuo vale sólo como consumidor, elector, impositor, alumno, soldado; o, simplemente, habitante numérico de un país o miembro sentimental de una patria. Sin más existencia que la de ser un número, un sumando, algo que será fácilmente sustituible. Este elemento es lo que explica el interés de tantas investigaciones estadísticas, de tanto control de la población, de tantos sondeos de opinión, de tanto análisis de tendencias (2003, 99).

² Heinrich von Kleist, en su pequeño libro titulado *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, nos presenta un pequeño relato poéticamente bien construido en el cual manifiesta de manera irónica el sentido de la vida y de la conciencia humana. Es importante anotar para este estudio que von Kleist poéticamente va describiendo la relación que se da entre el titiritero y la marioneta, en lo que se refiere a los bienes

burgués, donde se asfixian y se anulan las singularidades. Ante la masificación de la especie, válido es el respeto por el individuo; lo que se afirma de uno se debería decir de todos. La modernidad desde Descartes hasta Hegel ha entrado en un punto de inflexión³ y Kierkegaard se presenta como el espía, es decir, buscó a fondo en «el sistema» para encontrarle las debilidades, sólo así se desprenderá tranquilamente de los argumentos racionales para explicar la experiencia religiosa. No es posible para Sören, como escritor religioso, supeditar la religión a la razón, no se puede trivializar o frivolar con argumentos que desde la razón se puedan explicar con cierta rapidez. El punto de partida no puede estar en las absolutas verdades de la razón, más bien en la auténtica vivencia interior de la existencia. Como espía tiende un puente a las antípodas de la razón. Por esta razón, el danés no dudo ni un solo momento en el epitafio que quería para su tumba:

Si hubiera de pedir un epitafio para mi tumba, sólo pediría este: «ese individuo» (*Diario íntimo*).

Teniendo presente esta sentencia, queremos a continuación detenernos en el recorrido que realiza el mismo Kierkegaard para posicionarse ante Hegel y tomar una clara distancia de él. Ante la contundencia hegeliana está la respuesta kierkegaardiana en el *Postscriptum*: “El proceso sistemático lo promete todo aunque no cumple nada” (*Postscriptum*, 14). En la otra orilla de la discusión Kierkegaard se juega su mayor carta, aunque no se trata de un simple juego, es un asunto serio apostar contra el sistema⁴, muestra de esto es que ya en su primer escrito público, para optar por el Título de Maestro lo propone de manera clara y evidente. Sócrates es el interlocutor entre el sistema y el comienzo teórico kierkegaardiano. Curiosamente la figura socrática es abordada por Hegel como la subjetividad que reflexiona sobre sí misma y el hilo de la argumentación se desprende desde la comprensión del *Daimon* socrático. Para Kierkegaard, Sócrates, es una propuesta casi modélica de subjetividad y que le permitirá más adelante hacer la propuesta que en el presente escrito interesa: el tema del individuo como realidad precaria que se expresa en el ser persona.

La posición de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad que reflexiona sobre sí misma, y que en su relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se disuelva en el oleaje del pensamiento que lo enviste y se lo lleva, mientras ella misma vuelve una y otra vez a sumergirse en el pensar (*El concepto de ironía*, 206).

Como lo anotamos antes, la tesis hegeliana manifiesta que el sujeto no tiene un fundamento sin el espíritu que lo determina, es algo así como la búsqueda de la esencia que en el mundo helénico se

preternaturales de un estado de gracia inicial del paraíso bíblico y el problema de la conciencia en cuanto representación del yo (1988, 57).

³ Expresión con la que titula una de sus obras Francesc Torralba (1992) en la lectura que hace de Kierkegaard.

⁴ Por esta razón, no duda en afirmar Sartre: “Hegel ha desaparecido; pero el sistema permanece... Kierkegaard sabe que está situado ya en el sistema, conoce el pensamiento hegeliano y no ignora la interpretación dada de antemano a los movimientos de su vida” (1980, 20).

entendía en lo necesario del oráculo. Es subjetividad diluida en el pensamiento. En el antiguo helenismo esta subjetividad se hacía depender de la tradición politeísta, y en ella se apelaba al oráculo para saber lo que propiamente era un individuo; esto se aplicaba cuando era necesario remitir el particular a las leyes, esto es, a lo general; mientras que para los casos particulares y las decisiones personales intervenía el oráculo, pues se anunciaba una libertad a medias en las que intervenía aquel elemento externo. El δαίμονιον de Sócrates le aconsejaba lo que debía hacer y le inspiraba para aconsejar a sus amigos.

Ahora bien, debemos tener buen cuidado de no ver en este famoso genio de Sócrates una rareza de su imaginación, una especie de ángel o cosa parecida, ni tampoco su conciencia [moral]. En efecto la conciencia [moral] es la representación de una individualidad general, del espíritu seguro de sí mismo, que es, al mismo tiempo, la verdad general. En cambio, el demonio de Sócrates es más bien el otro aspecto, completamente necesario, de su generalidad, a saber: la *individualidad* del espíritu, aspecto que se revela a su conciencia exactamente lo mismo que aquel otro (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 74).

Kierkegaard comenta al respecto presentando el *demonio socrático* como algo que se encuentra a mitad de camino entre lo exterior del oráculo y lo que es interior al espíritu. La expresión de «demonio» es atrayente y encantadora en la magia que encierra su misterio, para nada –y en esto es claro Kierkegaard– se presenta en su significación intimidante, se trata de entenderla más como causa que mueve o motiva; “es por eso que el genio es todavía lo inconsciente, lo exterior, lo separado; y, sin embargo, es algo subjetivo. El genio no es Sócrates mismo, ni sus opiniones y convicciones, sino algo inconsciente; Sócrates es impulsado” (*El concepto de ironía*, 207) y el movimiento lo lleva a una búsqueda de conciencia. Sócrates es entonces el primer intento de unión entre las orillas opuestas; sin embargo, el asunto se difumina cuando Hegel explica que los actos del genio demoníaco son insignificantes comparadas con el espíritu y su pensamiento. El demonio de Sócrates es fuerza consejera, orienta e indica, pero, lo verdaderamente universal y divino es lo absoluto del acto mismo. Así las cosas, lo absoluto –el Estado, la agricultura, el matrimonio– son válidos hegelianamente, mientras que el político, el agricultor, el hombre casado, son meros actos individuales cuyo interés está en lo particular.

Si alguien se dispone a casarse, a construir una casa, etc., el éxito sólo es importante para el individuo de que se trata. Lo verdaderamente divino y general es la institución misma: la agricultura, el Estado, el matrimonio, etc., en comparación con esto, es una nimiedad de pretender saber sí, en caso de embarcarme, se irá a pique el barco y pereceré en el naufragio, o algo por el estilo (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 77).

Kierkegaard en este punto hace una primera crítica, pues aunque es verdad que en Sócrates hay una manifestación de la subjetividad, ésta no se presenta en toda su riqueza, “la idea seguía siendo el límite a partir del cual Sócrates retornaba a sí mismo con irónica suficiencia” (*El concepto de ironía*,

208). Es precisamente desde la ironía que se quiere cuestionar al «sistema», pero en cuanto que ideal no da respuesta a la duda de gran contenido individual. No es el ascenso de lo individual hacia lo absoluto a través de la ciencia lo que configura y legitima la existencia del individuo, es más bien la duda la que dinamiza la particular existencia individual. De alguna manera tiene sentido la traducción al castellano que hace énfasis, y sin ningún matiz a la persona de Sócrates. Es alguien en concreto. En el Apéndice a la primera parte de su tesis de Maestría, Kierkegaard la titula: *Concepción hegeliana de Sócrates*, se remite a la presentación que Hegel hace de Sócrates y que se encuentra en su obra *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en el volumen II. “Lo notable de esta presentación de Hegel es que empieza y termina con la «persona de Sócrates»” (*El concepto de ironía*, 257). Decir persona comienza a ser un preámbulo al álgido tema de la conciencia moral, desarrollado posteriormente por el pensador danés. Lo que llama la atención a Kierkegaard y que apunta en nota aclaratoria a pie de página en la referencia a Schleiermacher, en la que Hegel está viendo a Sócrates como individuo antes que como filósofo.

Pues bien, lo que Schleiermacher reivindica en Sócrates es la idea del saber, y ésta es así mismo la positividad en opinión de Schleiermacher, como notáramos al comienzo, se oculta en la ignorancia de aquél Schleiermacher observa en p61: “¿Pues de qué otro modo podía declarar que otros creían saber era ignorancia, sino por ser capaz de una más correcta representación del saber y un procedimiento más correcto basado en la misma? Donde quiera que haga referencia la ignorancia debemos partir de estas dos consideraciones: primero, que el saber es el mismo en todo pensamiento verdadero, de manera que cada uno de estos pensamientos debería tener la forma característica del mismo; luego, que todo saber configura una totalidad (*Sobre el concepto de ironía*, 253).

Kierkegaard no quiere pertenecer al grupo de todos aquellos que han repetido el mismo cuento sobre Sócrates; esta afirmación la encontramos de manera expresa en una nota a pie de página en su trabajo sobre el concepto de ironía (*Sobre el concepto de ironía*, 253). Es así como le parece suficiente hacer mención de Schleiermacher, que se oculta tras la opinión supuesta de la ignorancia de Sócrates mismo y para quien lo importante de la filosofía socrática es *la idea del saber* (subrayado de Kierkegaard). Son dos los puntos a resaltar: que el saber es el mismo en todo pensamiento verdadero y que todo saber configura una totalidad. Kierkegaard se extiende en la nota explicando la interpretación del argumento a partir del principio del tercer excluido “... partiendo de un pensamiento verdadero no puede incurrirse en contradicción con otro, y que un saber inferido y correctamente derivado a partir de un punto no podría tampoco estar en contradicción con otro obtenido del mismo modo a partir de otro punto...” (*Sobre el concepto de ironía*, 254). Pero, lo más importante de la cita a pie de página, es que para Sören, Schleiermacher se ha olvidado —no es justo exigirselo— de lo que significa Sócrates como *personalidad* y aquí nuestro autor cita la obra de C. F. Baur, *Das Christliche des Platonismus*, para quien la similitud entre Sócrates y Cristo se da en el valor de

sus personalidades, aunque en sí mismas encierren profundas diferencias. Y es aquí donde el Sören apuntala su tesis a defender: la ironía es una determinación de la personalidad, que se hace más explícita al leerse como sigue:

La personalidad irónica, por tanto, es en realidad sólo el contorno de una personalidad. En este sentido vemos que hay una *absoluta disimilitud* entre Sócrates y Cristo; pues Cristo albergaba de manera inmediata la plenitud de lo divino, y su relación con el mundo es absolutamente real, y por eso los miembros de su comunidad se saben miembros de su cuerpo (*Sobre el concepto de Ironía*, 254).

El contexto histórico que Sören respira está enrarecido en las corrientes opuestas de los seguidores hegelianos y de aquellos que contradecían la propuesta hegeliana, baste por ahora mencionar a Feuerbach, Marx, Schelling, Fichte, Ruge, Stirner y Schleiermacher. La reacción al hegelianismo es de algún modo reacción a la filosofía moderna, teniendo en cuenta y quede claro de una vez —sólo para enfatizar— que Sören es un escritor religioso. El saber no puede estar destinado a un grupo o a una especie *etérea*; por el contrario se debe encarnar en el sujeto existente, en el individuo concreto, aquí no es posible el «espíritu objetivo» o la «razón universal». La piedra angular será el hombre abrahámico, como más adelante se propondrá en este escrito. Es casi como que Sócrates sea el alfa y Abraham la omega⁵. Afirmar el respeto por el individuo. Sin que esta afirmación signifique exclusividad, sí enmarca empero en buena parte la filosofía de Kierkegaard, y en prospectiva será gestora de un sinnúmero de filosofías cuya reflexión estará anclada en el sujeto existente... A pesar de ser la voz que clama en el desierto⁶, la aridez del pensamiento especulativo encontrará un nuevo motivo para hacer atrayente la reflexión compleja desde la subjetividad, en la misma libertad que configura al individuo. Es claro el punto de partida, lo novedoso está en relacionarlo con ser presencia (se hace presente) en la persona y en su fragilidad como condición existencial. El significado y alcance de esto lo queremos señalar ahora con la siguiente formulación: El individuo como una realidad precaria. No significa esto que se deje una sensación de debilidad o significado peyorativo, por el contrario, es el esfuerzo por evitar a toda costa que esta realidad se haga depender de ideas generales como Estado, Nación, raza, turba, pueblo entre otras tantas.

«... en todo el género animal, la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo, en cambio, es una realidad precaria que de continuo surge y desaparece. Sólo en el

⁵ Acéptese el anacronismo en los nombres pero se trata de identificar en concreto la tesis que queremos desarrollar en el presente trabajo.

⁶ Esta expresión es usada por León Chestov al final de su escrito al hacer un llamado sobre la actualidad del pensador religioso: "... es la voz del que clama en el desierto y maldice los horrores de la Nada que ha avasallado al hombre caído; es la lucha insensata por lo posible; es el impetuoso arrojito que arrastra a Kierkegaard lejos del Dios de los filósofos, hacia el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob." (1965, 308).

género humano, la situación, a causa del cristianismo, se invierte y el individuo es más alto que el género» (*Diario íntimo*, 234).

El individuo es entonces una realidad dialéctica entre finito e infinito; una cosa es el individuo como existente y otra la existencia que posee, es decir, la existencia determina al existente como: único (irrepetible, concreto), fáctico (en las circunstancias, es en el momento) y temporal (ser en devenir). Se trata entonces del hombre concreto en toda su dignidad de su ser particular como persona, al cual la existencia le aporta el sello de un existente en absoluto. La categoría más propia referida al hombre es entonces individuo⁷. El sujeto kierkegaardiano aparece bajo la forma descrita de sujeto individualizado, pero esto no significa individualista y aquí entonces es oportuna la relación con el individuo que se manifiesta. Es un sujeto que se sale de la masa, de la totalidad de individuos y que asume un matiz ético-cristiano, descrito en los *Discursos edificantes*⁸, en los cuales el llamado de atención no es hacia la condición culposa del pecado, sería una interpretación por lo bajo; la mirada en cambio, es desde arriba, en el mandato del amor al prójimo. Esto sí edifica.

Ese individuo subjetivo ha de ser capaz de ser objetivo en cuanto se abre a otras individualidades (cfr. *Postscriptum*, 67). Uno de los énfasis que tiene la expresión de Kierkegaard es: «singular». En definitiva, el *individuo singular* es ser uno mismo, único y diferente de todos, lo que no significa exclusión del *otro singular*.

Sin duda que la belleza griega concibe al hombre y a la mujer de un modo esencialmente idéntico, esto es, no los concibe espiritualmente; y, sin embargo, se puede afirmar que dentro de esa igualdad de la concepción griega subsiste todavía una diferencia. Lo espiritual encuentra su expresión en el rostro (*El concepto de angustia*, 93).

Belleza que hace visible una naturaleza común a todo individuo humano y en el sentido trascendente es algo inalcanzable. Aunque las fachadas arquitectónicas reflejan la belleza armoniosa de las formas, no pueden ocultar lo frío y lejano demostrando con esto, precisamente la cosificación del edificio. Así las cosas, el tercero entra en la esfera de la relación, el otro, aquel que puede estar sufriendo y que

⁷ El individuo no es abordado solamente en la perspectiva de lo que algunos han denominado el inicio del existencialismo con Kierkegaard. Rafael Argullol en su obra *El héroe y el único*, comienza su introducción con la mención que hemos hecho de la frase que serviría como epitafio a la tumba de Sören. La argumentación de Argullol se mueve en el plano de la poesía y lo que Hölderlin, Keats y Leopardi restauraron del individuo como «yo» en el romanticismo, reconociendo la superación de lo que se dio en el renacimiento y la grecidad le sirve de marco de referencia para el planteamiento romántico. Heráclito, Sófocles, Homero extienden la línea poético-romántica, pasando incluso por Shakespeare: «¿Pero esa afinidad romántico-renacentista debe adjudicarse tan sólo a Shakespeare? Evidentemente, no. Shakespeare es únicamente el último cuadro del primer acto de la «moderna tragedia del “Yo”». (Una «tragedia» cuyo segundo acto es el Romanticismo y cuyo tercer acto, ¿o tal vez el desenlace?, lo jalonan los Nietzsche, Kierkegaard, Kafka, Joyce, Beckett...)» (1999, 14).

⁸ En este sentido, Kierkegaard exclama: «Bienaventurado el hombre cuyo corazón atestigua para sí haber amado mucho; bienaventurado un hombre cuando el espíritu de Dios, que todo lo sabe, atestigua que ha amado mucho, porque para él hay consuelo tanto aquí como allá arriba, pues el amor oculta una multitud de pecados» (*Discursos edificantes*, 97).

desde el compartir la misma naturaleza genera el compromiso. El rostro de ningún individuo puede ser desconocido; ha de importarle al ser humano como especie. Por su parte, el rostro es inabordable, inobjetivable, intocable, esto implica entonces un concepto que supera los simples rasgos faciales⁹.

Parecieran tener eco las primeras letras de este párrafo en la aplicación y adaptación interpretativa que de ellas se pueda dar, en un contexto actual. Hoy por hoy se impone el requerimiento de lo globalizante de lo macro, expresado en lo estructural, en los aplicativos que estandarizan el todo para todos, algo nefastos los términos usados por Hegel en el final de su prólogo a la *Fenomenología del espíritu*. Contrapuestos a los términos edificantes de quien le critica en la otra orilla. Para Kierkegaard, es contundente la aparición de “aquel *individuo* al que con alegría y gratitud llamo *mi lector*” (*Mi punto de vista*, 42). Él sabía que su obra sería leída no por «la humanidad» sino por *ese individuo*, aquel que bajo la soledad de su yo se sentiría identificado con unas palabras que iban dirigidas directamente y sin cortapisas a su comprensión.

Y en esta situación, la cual para muchos tal vez hubiera sido una tentación, yo juzgué que era el momento más favorable para hacer lo que tenía que hacer al objeto de asegurar mi posición, y la empleé al servicio de la verdad para introducir mi categoría «el individuo»; fue entonces cuando rompí con el público, no por orgullo y arrogancia, etc. (y desde luego no porque en aquel momento el público me fuera desfavorable, ya que, por el contrario, me era enteramente favorable) sino porque tenía plena conciencia de que yo era un escritor religioso y que como tal me importaba «el individuo» («el individuo» en oposición a el público), pensamiento en el que estaba contenida toda una filosofía de la vida y del mundo (*Mi punto de vista*, 42).

Si la expresión individuo es un pensamiento que contiene una filosofía de la vida y del mundo, quiere decir entonces que su contenido es de otro nivel al del pretendido por la ciencia, que tiene como misión desplegarse como sistema unificado de toda la realidad. Esta confrontación atraviesa la obra kierkegaardiana de manera tal que podría decirse que sus escritos firmados por seudónimos realzan al individuo que escribe.

⁹ Sobre la filosofía del rostro está la obra de Lévinas: *Totalidad e infinito*. Muchos son los rostros de la humanidad que están por ahí. La intensión al ver el rostro del otro tú no es en un primer encuentro escudriñar e indagar historias de vida que se esconden detrás del rostro. Por el contrario, lo que manifiesta el rostro de forma inmediata es un estado de bondad, una belleza propia de ese rostro en particular. Bondad y belleza son términos correlativos con el bien y es por eso que, para Lévinas, el acceso al rostro es de entrada ético. Además, la belleza y la bondad remiten a una dimensión de la trascendencia. Por tanto, se trata de una ética que con Lévinas pretende ser filosofía primera y que en Kierkegaard es empero el primer estadio. Así tiene sentido el afirmarse el Otro en el tú. La noción de fachada tomada de los edificios nos sugiere que la arquitectura sea tal vez la primera de las bellas artes. Pero en ella se constituye lo bello cuya esencia es la indiferencia, frío resplandor y silencio. Por la fachada, la cosa que guarda su secreto se expone encerrada en su esencia monumental y en su mito en el que brilla como un resplandor, pero no se entrega. Sin embargo, contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica. Es simple rostro; su revelación es la palabra. Sólo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta (1999, 207). Sobre este particular se ampliará posteriormente en esta investigación.

Todo lo anterior se queda en una referencia somera –no profunda– de los autores citados, es por eso que para Kierkegaard la argumentación a favor de Sócrates está en Hegel, aunque no se fije en las minucias del saber fenoménico de la existencia. Sócrates se convierte entonces en el punto de inspiración temática para varias investigaciones filosóficas que han comenzado su tarea a partir de los fundamentos griegos. Por ahora nos interesa lo que Hegel presenta al respecto en dos obras que tratan el tema socrático, se trata de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. La filosofía acude a la historia para pedirle argumentos en los razonamientos; es así como Hegel hace una presentación exhaustiva de los distintos momentos históricos mediante los cuales se va desplegando el espíritu universal. Vale la pena, por ahora, ir introduciendo algunos elementos que hacen referencia al mismo aspecto del cual se está hablando. Kierkegaard asumiendo uno de sus múltiples roles, pone a escribir a Johannes Climacus –el filósofo¹⁰– en el inicio de sus *Migajas*, lo siguiente: “¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?” (*Migajas Filosóficas*, 21). De algún modo hay otra aparente contradicción entre lo hegeliano y lo kierkegaardiano en lo que se refiere a la historia. Pero dejemos para más tarde que Climacus haga su detallada explicación.

Continuemos con Hegel y su presentación histórica del pensamiento socrático. En la segunda obra, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, se hace manifiesto el tema del espíritu en su despliegue según los momentos de la historia. El capítulo II de esta obra es titulada: *La madurez del espíritu griego*. El primer abordaje es desde la subjetividad griega, que es a su vez individualidad libre, manifestada en tres formas: en el hombre, en los dioses y en el estado. De lo que se puede inferir entonces que el fin en sí del espíritu griego no es el individuo humano, sino que es necesario llegar hasta la manifestación del estado. La individualidad bella es concreción después de la actividad artística de los dioses descrito por Hegel así:

La primera forma, que la individualidad bella toma, es, según esto, la humanidad inmediata, la obra de arte subjetiva o la obra de arte que el hombre hace de sí mismo [...] El hombre es, por tanto, la más antigua obra de arte, más antigua que las imágenes de los dioses en piedra u otro material. Los griegos han cultivado sus cuerpos hasta hacer de ellos figuras hermosas... (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, II, 433).

Individualidad parece ser sinónimo de resultado anexo, ya que se obtiene luego de que el hombre fabrica su propia belleza. Es algo así como una segunda naturaleza sin que le pertenezca de manera inherente, una naturaleza plástica que emerge desde la configuración de hombre en individuo. En

¹⁰ Hemos llamado filósofo a Johannes Climacus por ser el firmante de las obras cuyo trasfondo es la filosofía, entre estas tenemos: *Migajas filosóficas*, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* y *Johannes Climacus, o de todo hay que dudar*. Más adelante se ampliará la importancia de este pseudónimo en el interés de nuestra investigación.

Sócrates se da plenitud al significado que tienen las palabras griegas *καλός*¹¹ y *αγαθός*¹², es como si ética y estéticamente se diera la totalidad de la perfección en él¹³; la bondad y la belleza se ven entonces reflejadas en la personalidad particular, que inspiraba comportamientos en los otros individuos; no en vano, Sócrates fue condenado por enseñar y soliviantar a los jóvenes en lo que se refería a la convicción de que no siempre es grato para los dioses lo que así se considera. Llama la atención la manera explícita con que aborda el tema en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, al denominar a Sócrates como la gran figura y personalidad que pertenece a esa historia universal: “Sócrates personifica, en efecto, uno de los momentos críticos fundamentales del espíritu que vuelve sobre sí mismo, bajo la forma del pensamiento filosófico” (II, 39) y más adelante continúa insistiendo “... aparece la figura de Sócrates. El Espíritu del Mundo inicia así una conversión, que más tarde llevará de un modo completo” (II, 61). El estudio exhaustivo realizado por Hegel sobre la figura socrática le permitirá a Kierkegaard posteriormente retomar algunos aspectos, se trata por ejemplo de afirmar el pensamiento como un punto fijo y por tanto bueno. Lo bueno está en el pensamiento. Otro aspecto es la subjetividad infinita, la libertad de la conciencia de sí mismo:

Esta libertad que se cifra en el postulado de que la conciencia, en todo lo que piense, debe hallarse sencillamente presente y cabe sí es postulada en nuestro tiempo en términos infinitos y de un modo puro y simplemente lo sustancial, aunque eterno y en y para sí, deber ser producido también por mí, ahora bien, este algo mío no es otra cosa que la actividad formal (II, 41).

Hegel afirma claramente lo que se ha dicho sobre el pensamiento socrático, en cuanto que es el hombre mismo quien descubre a partir de sí mismo el fin de lo que hace y de lo que debe hacer llegando a la verdad.

En este orden de ideas, comienzan ahora a aparecer algunos términos importantes para el presente escrito, son expresiones mentadas por Hegel pero revalidadas por Sören. Se trata de las expresiones que están referidas al sujeto que es libre en el instante de la elección, esto se explica porque el sujeto en sí mismo se autodetermina, pero para Kierkegaard sólo lo hará en su posición ante Dios. No hay que hacer mucho esfuerzo para entender que nos encontramos en uno de los estadios iniciales de la filosofía kierkegaardiana, pues los conceptos ya referenciados nos ubican en la estética de Kierkegaard. El acercamiento que se ha hecho a Sócrates como ilustre personalidad lo justifica. Los griegos –en

¹¹ Hermoso (referido al cuerpo); noble, honesto; como sustantivo significa: el hombre de bien, honrado, aristócrata, το καλον, τα καλα lo hermoso, lo bueno, la virtud, la felicidad.

¹² Bueno en sus varios sentidos: noble, de pro, de cuenta; valeroso, bueno, recto, probó, bueno, útil; το αγαθον el bien; τα αγαθα los bienes de fortuna o las buenas cualidades.

¹³ Sócrates era un prototipo piadoso y sereno de virtudes éticas: de sabiduría de modestia, de abstinencia, de moderación, de justicia, de valentía, de inflexibilidad, de firme rectitud frente a los tiranos y al pueblo; la codicia y el afán de mando hallábanse alejados por igual de su espíritu (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 48).

general— asumían la determinación de forma inconsciente, en cambio Sócrates ese “espíritu de decisión se traslada a la conciencia subjetiva del hombre” (*Concepto de ironía*, 257). Asunto que inmediatamente le permite pronunciar otras palabras claves de las que importan aquí, se trata del individuo y la persona, expresiones que son resaltadas en cursiva por nuestro autor: Sócrates *en tanto que persona*. Este tema socrático es abordado a partir de los diálogos platónicos, Kierkegaard le critica a Hegel que a pesar de aceptar de manera superficial lo aportado por Schleiermacher en los estudios sobre el orden de los diálogos platónicos, pero nuestro autor es mucho más profundo al afirmar que Hegel, cual monarca en la mirada histórica, elude muchos detalles insignificantes, es decir, se le escapan también ciertas cosas que aparecen como momentos necesarios en una exposición verdaderamente completa de la personalidad viva de Sócrates. De ahí que en su explicación del sistema platónico nos encontremos con algunas observaciones dejadas a su suerte “*que pretenden pasar por absolutas puesto que se ha eliminado el contexto en el que se mostraría en su relativa (pero, por eso mismo, mucho más fundada) verdad*” (*El concepto de ironía*, 256).

En Sócrates la subjetividad oscila entre lo finito e infinito, asunto este que será radicalizado en el individuo de Kierkegaard. Se trata de un sujeto finito que se infinitiza en la conciencia moral, ésta a su vez es representación de la individualidad en general, espíritu que se sabe a sí mismo y, por tanto, es universal. En la introducción de la segunda parte del *Concepto de ironía* —obra presentada para obtener su título de maestro en filosofía— nuestro autor presenta el resultado de su investigación, en los siguientes términos:

Obtuve así una magnitud desconocida, una posición que resultó haber sido lo característico de Sócrates. A esa posición la he denominado ironía [...] mostrar si el concepto de ironía se agota absolutamente en él, o si no hay también otras formas de manifestación que deben ser tenidas en cuenta para poder afirmar que la percepción del concepto ha sido plena (*Concepto de ironía*. 271).

El ironista está también al servicio del espíritu universal en cuanto que capaz de juzgar la realidad en la que se encuentra. De salirse de lo contemporáneo, de mirar por encima para lanzar juicios sobre la realidad. Esto será resultado del énfasis con el cual se inicia la investigación al respecto, la importancia de dejar que el fenómeno al cual hace referencia el concepto se manifieste como surgiendo del fenómeno. Porque “si hay algo de encomio en la tendencia filosófica actual, es seguramente la fuerza genial con la que ésta, en su grandioso advenimiento, sorprende al fenómeno y lo retiene” (*El concepto de ironía*, 81). Con el anterior planteamiento comienza Kierkegaard la introducción de su tesis de maestría, quiere estar seguro de su planteamiento: es con Sócrates que irrumpe la ironía en lo fenoménico de la historia. Es decir, es con la persona de Sócrates con quien se da la relación necesaria entre historia y filosofía, pues es la manifestación histórica del concepto de la ironía. Porque la filosofía acude a la historia para escucharla, es algo así como cuando el confesor escucha al penitente que a él

acude con la carga histórica de su realidad pecadora. Por eso Sören llama a la filosofía “anciana” y a pie de página aclara el porqué del calificativo –que valga decirlo aplica también para el presente escrito– la ancianidad se da por la tardanza con la que llega respecto de la historia, pero, da un paso adelante en el momento de la reflexión, y así recuerda lo pasado haciéndolo presente, casi que actualizándolo y mostrándolo de nuevo. Con un matiz aún más relevante, pues lo que afirma la filosofía es más verdadero de lo dicho por la historia que se da en apariencias o apariciones fortuitas –meros adornos–. Todo esto es dicho así por la importancia histórica de la ironía, para que no sea mirada como concepto de manera particular de la existencia fenoménica, sino que se muestre en su plena verdad, a saber, en un individuo concreto. Concepto de verdad que hunde sus raíces en la tradición griega y en el mundo helénico, se convierte en argumento y fundamento, es lo que veremos en su obra de *Migajas Filosóficas*. Es tan importante la tarea que tiene la filosofía sobre la historia en cuanto al concepto verdadero de ironía, que caracteriza a un individuo tan particular y único como Sócrates.

Posteriormente la reflexión histórica del mismo fenómeno será el segundo momento histórico del concepto; es aquí donde Kierkegaard lo refiere en el inicio de Kant y se completa con Fichte. Para el filósofo danés, la ironía socrática constituye una forma de existir. Pensamiento, palabra y libertad son términos que se relacionan con la existencia, por tanto, con la ironía, porque la palabra se expresa en el discurso:

No se toma la seriedad en serio... La forma más común de la ironía consiste en decir seriamente algo que, sin embargo, no es pensado como algo serio. La otra forma, que lo que es pensado como algo serio será dicho en broma, bromeando, se da con menos frecuencia. –Y en nota a pie de página continua Kierkegaard– Se da con mayor frecuencia en los casos en los que se vincula a una cierta desesperación y por eso se la encuentra en los humoristas, como cuando Heine, por ejemplo, considera muy en tono de broma que es lo peor, si el dolor de muela o la mala conciencia, y se decide por el primero (*El concepto de ironía*, 276).

Es una manera de presentar el discurso que en ocasiones se torna frívolo y sin fundamento, pues se carece de seriedad en las palabras y sus referentes se tornan vacíos. Es como si esto fuera un nuevo elemento que caracteriza ese mundo postmoderno del que se ha venido hablando en algunos apartes de este escrito. Valen los discursos masificantes y totalizadores que arrastran al individuo en el vaivén de las cifras de los consumidores de todo tipo de productos presentados por los medios o simplemente por lo último que se imponga en la realidad circundante. Sin embargo, –y paradójicamente– la ironía socrática pasaría una mirada indiferente ante este tipo de discursos y realidades. Es hacer oídos sordos y no ver lo que frívolamente es presentado como una supuesta realidad: “que exige que se sonría ante la inocencia y que la virtud sea vista como estrechez...” (*El concepto de ironía*, 277). El concepto de ironía es tratado de manera fenoménica, paso a paso; Kierkegaard describe y prepara lo que será en Sócrates la ironía con validez histórico-universal. Lo primero por decir es que la ironía permite afirmar

el carácter de la subjetividad que se manifiesta libre y sin dudas; estableciendo así un grado mayor de importancia del sujeto ante el objeto; el plus estará en la existencia misma. La ironía no se despliega o se hace presente en virtud de otras realidades, es más bien de carácter *a priori* que afecta lo particular, además no es intencionada en su «(in-tención)»¹⁴. Un interior en el que el sujeto busca liberarse de las ataduras en las que lo retienen las circunstancias de la vida. La interioridad es un referente cada vez más actual que cobra sentido en la medida en que la existencia vuelva sobre el fundamento de la subjetividad, libre y auténtica; no se puede considerar otro tipo de estereotipos, pues el individuo no puede ser víctima del agobio en el inmenso indeterminismo, ya que su realidad no se trata de búsquedas externas, es más bien el autoconocimiento que logra el sujeto al saberse individuo: esta es la verdad. Se puede redondear lo dicho así:

La ironía *sensu eminentiori* no se dirige a esta o aquella cosa existente en particular, sino que se dirige a toda realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias. Por eso tiene en sí misma un carácter *a priori*, y no es que la sucesiva aniquilación de cada segmento de la realidad le permita obtener su perspectiva de conjunto, sino que a partir de esta destruye lo particular (*El concepto de ironía*, 281).

La ironía es entonces aliada de la existencia auténtica porque rescata lo olvidado, endereza lo torcido, resalta lo no visible asumiendo la existencia plena. Esto explica porque no se identifica con la duda, al ir más allá de la duda el argumento está en el sujeto mismo que manifiesta la ironía de modo distinto que la duda. Kierkegaard lo explica así:

La duda es una determinación conceptual, y la ironía es un ser-para-sí de *la subjetividad*, y que por otra parte, la ironía es esencialmente práctica, y que sólo es teórica para volver a ser práctica; en otras palabras, que la ironía no se ocupa del asunto tratado sino de sí misma [...] en la duda el sujeto está queriendo siempre acceder al objeto y su desgracia es que el objeto está siempre escapándosele. En la ironía el sujeto está siempre queriendo apartarse del objeto y lo logra en tanto que toma a cada instante conciencia de que el objeto no tiene realidad alguna (*El concepto de ironía*, 284).

Hasta ahora se han presentado a manera de perspectiva algunas líneas de fuga sobre las cuales delinear algo del individuo. Líneas que más bien pueden ser puntos de inflexión histórica, en las que prevalece el individuo nuevo sobre el individuo antiguo. De forma más clara, el individuo pertenece a la realidad de su tiempo y a las circunstancias que le sean propias. Es una realidad que se realiza históricamente. Es en concreto. Tres son los tipos de individuos que menciona Sören en dicha concreción, a saber: el individuo profético que *divisa lo nuevo a lo lejos en oscuros e indefinidos contornos*; el individuo héroe trágico es el aquel luchador de lo nuevo, y *su tarea consiste en hacer valer lo nuevo, y de ese modo aniquilar indirectamente lo pasado*. Y ahora el sujeto o individuo irónico que a su vez posee

¹⁴ Separando el término es claro comprender que la tendencia de la ironía está en sí misma cual si fuera interior, es decir, tiende hacia sí misma.

algo de profético y de héroe trágico; irónico porque para él “la realidad dada ha perdido completamente validez, ha llegado a ser para él una forma imperfecta que, sobre todo, estorba” (*El concepto de ironía*, 86).

Volver a las fuentes y beber en los clásicos griegos, es tarea que han realizado quienes han querido ser reconocidos como auténticos pensadores y filósofos. Así lo hicieron Hegel, Kierkegaard, Nietzsche entre otros tantos. Los griegos son para Kierkegaard los mojones sobre los cuales construir pensamiento y tan fundamental es su importancia que es donde se encuentra lo más auténtico de la filosofía y por tanto las bases firmes. Muestra de lo afirmado aquí es posible encontrarlo en *Migajas Filosóficas*, cuando nuestro autor explica lo relacionado al tema de la verdad.

Hemos venido anunciado una segunda obra –necesaria en este hilo argumentativo– que el pensador religioso danés escribió y que fue publicada el 13 de julio de 1844, bajo el pseudónimo de Johannes Climacus y con el beneplácito editorial de nuestro autor. Se trata de *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Ésta obra y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* forman un todo que se entiende desde la introducción misma del *Postscriptum* como resultado de la promesa hecha para completar la primera. *Postscriptum* es la secuela o desenlace de *Migajas*. La fuerza vital de este conjunto particular está en la dialéctica que al interno se desarrolla y desde esta comprensión dialéctica se avanza en contra del sistema hegeliano. Es un sistema que no tiene cierre conclusivo, en la interpretación kierkegardiana lo sistemático se proyecta desde la hipótesis que plantea una determinada prospectiva con su correspondiente finalidad. En palabras escritas por Climacus dice:

El pensador dialéctico queda atónito cuando escucha al mismo creador de sistemas decir que el sistema todavía no está acabado [...] Pero si al comienzo falta la conclusión esto significa que no hay sistema en absoluto [...] la carencia de conclusión posee el carácter retroactivo de hacer del comienzo algo hipotético y dudoso, es decir, algo no sistemático (*Postscriptum*, 13).

Comunicar la verdad, y hacer que esta se haga ostensible en una concreción particular, es un nuevo elemento que se agrega en esta importante sumatoria que nos permitirá delinear y dar forma a la precariedad del individuo en la expresión concreta de la persona. La existencia *intercomunica* realidades individuales, pero cada naturaleza se apropia en la subjetividad de aquel que quiere ser libre y auténtico. En este punto se hace necesario tener siempre de fondo la «grecidad», de allí se han levantado los elementos necesarios para no equivocar la definición de la persona. Además, porque la insistencia ha sido el volver sobre el autoconocimiento y así asumir componentes necesarios ya mencionados y que ahora los hacemos explícitos, desde la estética: la belleza y la bondad; desde la ética: la moral y la conciencia y desde la religión: el genio, el *daimon* que impulsa a llevar una vida

acorde con las experiencias subjetivas en un contexto histórico y en una época particular. Kierkegaard es un escritor religioso¹⁵, es decir, es un pensador cristiano y, por lo tanto, un individuo auténtico.

Proyecto de pensamiento es el título con el cual inicia el primer capítulo de *Migajas filosóficas*; aquí se pretende pensar a partir de la ignorancia para llegar a la verdad. ¿Puede aprenderse la verdad? ¿Puede aprenderse la virtud? Recordar es la clave y Sócrates enseña cómo hacerlo, influye aquí la imagen de la figura materna para que él tome el puesto de comadrona, que es la tarea más digna en él y original en cuanto no hacía caso de múltiples pensamientos, sino de uno sólo: ayudar a encontrar la verdad que habita en lo interior del hombre. Por eso, consideraba esto no como una tarea añadida, sino más bien la mejor forma de relacionarse con los otros. En este contexto, vemos como “Sócrates era, al revés de todos, una comadrona examinada por Dios mismo; la obra que llevo a cabo era una empresa divina...” (*Migajas*, 28). Es el momento de introducir a Dios. El carácter monoteísta es el aporte cristiano desde la reflexión de nuestro escritor religioso; el politeísmo que respiraba Sócrates no le permitió descubrir lo verdaderamente auténtico, ya que la dialéctica como confrontación en la búsqueda de la verdad se da como elemento *accesorio* de la relación humana; pero sólo a Dios le corresponde dar a luz. Comenzar a hablar de Dios es introducir otros elementos, sean estos el maestro, el discípulo, la no-verdad, el pecado, el arrepentimiento. Estos y otros términos configuran la estructuración del individuo como cristiano. Hemos superado a Sócrates en este punto. Así se puede hablar de la vivencia auténtica del cristiano, que adquiere una nueva condición en Sören; estos son por ahora los trazos que van dibujando la figura de fondo. Ahora bien, no se trata de un simple discurso teórico que confluye en la conceptualización del individuo ajeno a la comprensión; por el contrario, nuestro autor se pone él mismo como evidencia. Esta es la razón de firmar sus obras o con pseudónimos o con su nombre; las facetas allí descritas detrás de sus nombres es un característica particular sobre el énfasis o el matiz para la definición; mientras que los firmados con su nombre asumen la responsabilidad de dar una orientación precisa, defendida por los textos bíblicos. La Escritura Sagrada es el soporte que le permite argumentar, por eso son los discursos que edifican. En Kierkegaard no se puede separar pensamiento, vida y escritura, pues lo que piensa lo escribe y lo respalda con su vida; por eso, sus obras son autobiográficas y psicológicas¹⁶. En este sentido si que hay una separación ciento por ciento de la filosofía hegeliana. El despliegue del sistema hegeliano en los tres momentos que

¹⁵ Kierkegaard es contundente al respecto y explica con claridad su tarea de escritor en su obra de 1847, como es obvio luego de haber avanzado en una buena parte de la totalidad de sus escritos, se trata de *Mi punto de vista*. Allí escribe: “He alcanzado un punto en mi carrera de escritor desde el que resulta permisible hacer aquello a que me siento fuertemente impulsado de acuerdo con mi deber, o sea, para decirlo de una vez por todas, lo más directa y francamente posible: lo que yo como escritor declaro ser... un escritor religioso” (27).

¹⁶ Se pueden especificar como obras autobiográficas las siguientes: *Johannes Climacus* o *De omnibus dubitandum est* (1842-1843, publicación póstuma). Como obras psicológicas las siguientes: *La enfermedad mortal. Una exposición psicológica cristiana para la edificación y el despertamiento*. Por Anti-Climacus. Editada por S. Kierkegaard (julio de 1849). *La repetición. Un ensayo de psicología experimental*. Por Constantin Constantius (octubre de 1843).

académicamente se han conocido: la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. A su vez cada una de estas se despliegan en las clásicas triadas que Hegel desarrolla en su filosofía especulativa y que expresan la totalidad de su pensamiento. El sistema se cierra entonces en círculos concéntricos¹⁷, se cierra sobre sí mismo, creyendo Hegel que con su propuesta se acaba la reflexión filosófica, acaba por ejemplo, en una definición absoluta de la especie en la humanidad sin dejar espacio al individuo. Para Sören sin individuo no habría especie o un absoluto llamado humanidad “... la religión es la verdadera humanidad” (*Mi punto de vista*, 124). En paralelo a los términos individuo y humanidad, encontramos los términos cristiano y cristiandad. Y en este punto sí que es fuerte la crítica de nuestro autor a la cristiandad de su época descrita con claridad en sus obras, sobre todo en los *Discursos edificantes* y en *El instante*. La Iglesia cristiana de su época se asimilaba al Estado en cuanto que absorbe la libertad del individuo; el cristiano es el hombre singular ante la grandeza de Dios, ya que es «el único» guardando silencio ante tal realidad. Aquí, no caben palabras de mediación. Lo precario se manifiesta sin ningún prejuicio ni perjuicio ante la grandeza del auténtico Absoluto.

De todo lo escrito hasta ahora, podemos señalar que en la presente investigación se busca inicialmente determinar los límites entre el sistema hegeliano y el individuo kierkegaardiano. Un no categórico al sistema masificante, que busca abarcar y explicar todo, por la afirmación de la precariedad del individuo; argumento falaz en cuanto que al gigante se le opone la minucia de la existencia. Tenemos entonces que identificar al individuo. Lo que la historia del pensamiento ha dicho sobre él es que se le llama Yo, Conciencia, Uno, Único, Singular, Sujeto, Existente, Persona... Nuestro autor lo dibuja claramente y se pone como autorretrato del mismo.

Continuar el estudio desde *Migajas*, implica hacer un abordaje desde un punto de vista teológico, diríamos que casi cristológico, pues el tema del discípulo que allí se desarrolla, se explica desde la verdad del seguimiento. Ésta es una muestra clara de la forma de la escritura religiosa. *Migajas* que Kierkegaard llama «folleto» y que en *Postscriptum Climacus* lo denomina «panfleto», ambas traducciones al castellano se entienden peyorativamente. Pero, en el contexto histórico del filósofo danés, esta forma de llamarlo obedece a una respuesta contestataria en contra de la filosofía imperante en su momento: el sistema hegeliano; del cual, ya se ha escrito al respecto y seguiremos referenciando en el constante diálogo entre Hegel–Kierkegaard. La introducción del *Postscriptum* es una autorreferencia a Sören como pensador dialéctico, en relación a Hegel el creador de sistemas y para quien el sistema no está acabado.

El cristianismo como fenómeno histórico es el punto de partida del individuo para consolidar su conciencia eterna. Además, la búsqueda de la felicidad, otrora predicada en Sócrates, encuentra una

¹⁷ La lógica hegeliana es el estudio de la estructura del todo en un carácter dinámico del andamiaje del todo, cuyo dinamismo se da en el despliegue del espíritu como razón absoluta. Véase al respecto *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Reale y Antiseri. Barcelona. Ediciones Herder 1995, 131.

plenitud desde el cristianismo. Para Climacus, la relación con el cristianismo es un motor que mueve a la felicidad eterna: “Éste le adjudica a mi insignificante ser, así como a cualquier otro, una importancia enteramente distinta, pues quiere para mí la felicidad eterna, si acaso tengo la suficiente suerte como para entablar relación con él” (*Postscriptum*, 16). Ésta es la afirmación, casi categórica, del individuo que se entiende sólo en y desde el cristianismo. La razón de fondo está dada en que “... la verdad consiste en honrar a todo hombre, absolutamente a todo hombre, y esto es temer a Dios y amar al prójimo” (*Mi punto de vista*, 134).

En Kierkegaard es imposible desligar el tema religioso de la reflexión filosófica; ya se ha anotado antes la insistencia que él mismo hace sobre su tarea de escritor religioso. Pero el punto no es aquí generar un discurso homilético que sea cercano al fanatismo de los credos; de hecho el mismo Sören no aprobaría esto tampoco. Se trata, más bien, de fijar la mirada en un punto, que hoy por hoy sigue siendo válido —y nos atrevemos a decir— en un ambiente de predominio y de auge vertiginoso de lo tecnológico (tema que será desarrollado más adelante). Por ahora continúan haciendo eco las palabras de nuestro autor al depositar importantes cualidades en el tú de ese individuo. Veamos lo que escribe el filósofo danés:

Acepta, querido, te lo ruego, este homenaje. Lo hago con los ojos vendados, como si no estuviera alterado por el respeto a las personas; pero, por lo tanto, sinceramente. Quién eres tú, no lo sé; dónde estás no lo sé; cuál es tu nombre no lo sé. Sin embargo, tu eres mi esperanza, mi alegría y mi orgullo; inconscientemente tú eres motivo de honor para mí (*Mi punto de vista*, 126).

En el conjunto de la obra literaria del escritor religioso, surge la expresión ese *individuo* (hiin Enkelte: aquel individuo singular)¹⁸ en los *Discursos edificantes*. Estos discursos son realmente siete grupos de escritos cuya finalidad está en edificar, en construir, sobre el punto firme del individuo. Son discursos, porque Kierkegaard no fue ordenado Pastor y, por tanto, no le interesaba predicar sobre elementos dogmáticos de fe. Son discursos porque su intención es motivar, ayudar a crecer en la fe al individuo para que alcance la verdad de su ser cristiano; por tanto, resulta obvio que a la base de tales discursos se encuentran algunos textos bíblicos sobre los cuales gira la edificación. Curiosamente al hacer una relación sinóptica y comparativa entre los prefacios de cada uno de los grupos de discursos, podemos ver que el inicio es estrictamente el mismo en su encabezado hasta la mención explícita a ese *individuo* y que nuestro autor subraya enfáticamente al llamarlo *mi lector*. De manera casi que anecdótica, nuestro autor describe cómo llegó a la elaboración de cada grupo de discursos y les da un

¹⁸ Al respecto véase El problema terminológico y semántico del concepto de individuo en los *Diarios* de Sören Kierkegaard escrito por José García Martín en *Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*. Universidad Iberoamericana 2009, 69.

carácter casi que vital, es decir, como si tuvieran vida en el instante de encontrarse con el lector. Hay una identificación tan fuerte entre el escritor y el escrito que se siente la necesidad del lector.

En el primer grupo de discursos, el pequeño libro, al ser publicado, toma vida cual individuo que se dispone a estar en el olvido en medio de la inmensa multitud. Afortunadamente su aventura en medio del camino populoso no termina en la absoluta soledad. El lector desde su «bien-intención» le da vida y razón de ser: “...ese individuo que es lo suficientemente bien intencionado como para recibirlo, ya sea que, en el instante del encuentro, lo halle alegre y confiado o «agotado y pensativo»” (*Discursos*, 29). Se da un encuentro entre el individuo escritor y el individuo lector que constituye un necesario metafísico, los brazos se extienden para aferrarse a la realidad existencial que se comparte. Como podemos ver, estamos ahora ante un verdadero encuentro poético que crea una esfera de intercambio de sentimientos; por esta razón, nuestro autor escribe: “Allí estaba como una florecilla insignificante oculta en el gran bosque, [...] ese pájaro que yo llamo *mi* lector puso de súbito los ojos en ella, se lanzó en vuelo, la recogió y se la llevó” (*Discursos*, 29). Estas últimas frases será lo que algunos autores (Darío González, Rafael Larrañeta, entre otros) han visto como una mención indirecta de Regina Olsen¹⁹. En la traducción de González el subrayado «*mí*» es explicado desde la figura femenina y la esperanza del encuentro amoroso con ese individuo tan particular para el escritor danés.

Estoy en la convicción de que un hombre semejante no se ha salido de la senda y puede alcanzar la bienaventuranza, pero no en el tiempo. ¿No se habría juzgado así, incluso en épocas de mayor fe, a un hombre semejante? Yo he conocido a una persona que pudo haber redimido mi vida en cierta ocasión, si hubiese sido magnánima. Decía abiertamente. «Soy del todo consciente de lo que podría emprender, pero no me atrevo a ello porque temo que luego me viniese a faltar la fortaleza y me arrepintiese.» No era magnánima, pero ¿quién dejaría de amarla a causa de ello? (*Temor y temblor*, 82)

Es cual Dulcinea que inspira al caballero en sus locuras quijotescas para que siga existiendo en ese mundo de fantasmas y castillos propios de sus historias. O también como el Don Juan²⁰ que busca ser el

¹⁹ Johannes de Silentio comienza el Prólogo con este epígrafe de Hamann: *Lo que Tarquino el Soberbio en su jardín quiso dar a entender con las amapolas lo comprendió el hijo, pero no el mensajero*. Hamann alude aquí a una anécdota relatada por Valerio Máximo (VIII, 4, 2.): Una vez que el hijo de Tarquino el Soberbio se había ganado con sus astucias a los habitantes de Gabies, envió con todo secreto un mensajero a su padre, que estaba en Roma. Tarquino no decidiéndose a confiar en el emisario prefirió dar la respuesta en forma enigmática: condujo a aquel hombre a su jardín y, sin decir palabra, fue derribando con un bastón todas las amapolas que sobresalían por encima de las demás. El hijo comprendió que con ello su padre le daba a entender que debía ejecutar a todos los personajes eminentes de la ciudad y así lo hizo. (Nota a pie de página de *Temor y temblor*, 51). Con estos versos Kierkegaard quiere indicar que la obra posee un contenido secreto que hay que descifrar; la persona a quien va propuesto el enigma es Regina Olsen; pero obviamente, en este ejercicio de interpretación hay también un enorme peligro de malinterpretación. Para evitar este peligro es necesario tener más que una simple lectura del texto en clave cifrada.

²⁰ El vínculo con Mozart, Kierkegaard lo expresa de la siguiente manera: “Con su Don Juan, Mozart ingresa en el reducido e inmortal círculo de aquellos cuyos nombres y obras el tiempo no olvidará, puesto que los recuerda la eternidad [...] ¡Oh, Mozart inmortal, a ti te debo todo, a ti te debo el hecho de haber perdido la razón, te debo la ofuscación de mi alma, haberme estremecido en lo más íntimo de mi ser, a ti te debo el hecho de no haberme

seductor de amores para que su existencia se vea identificada en el amor que siente ante las amadas, así lo trata de explicar Leporello, el criado de Don Giovanni en la majestuosa ópera de Mozart: “Pel piacer di porle in lista; sua passion predominante, è la giovin principiante...” (Don Giovanni, aria cuarta). En su lista de seducidas amadas, Don Juan, necesita a Doña Elvira, ella, de forma especial le permite existir en su mundo desenfrenado y erótico de la estética. Es clara la intencionalidad de este sentimiento de amor que mezcla lo dramático con lo cómico. Doña Elvira escucha un resumen de la vida de Don Juan, en boca de Leporello:

Si Leporello fuese un personaje o una personalidad penetrada de reflexión, sería difícil imaginar un monólogo como ese; pero él es una figura musical que se sumerge en Don Juan, y precisamente por eso esta aria es tan importante. Es una reproducción de la vida entera de Don Juan. Leporello es el narrador épico... Aquí vuelvo a encontrar un ejemplo que muestra en qué sentido Don Juan resuena en todas partes” (*O lo uno o lo otro*, I, 146).

En este sentido, la ópera de Mozart puede expresar, entonces, que el individuo no es solitario, sino que más bien es solidario en la existencia. El individuo desde los sentimientos del amor necesita del otro individuo, pues se trata de una subjetividad que se completa con la del otro individuo, una subjetividad que se completa con la del otro en su subjetividad dinámica. Por tanto, un yo que se encuentra con el tú de la relación existencial armónica del encuentro. Algo así como el Yo-Tú de Buber²¹.

Hasta ahora la mención se ha hecho en el primero de los prefacios, continuaremos con el segundo grupo de escritos. La antesala de este segundo prefacio es algo enigmático, un poco pesimista y negativo, dando a entender que el escrito en un estado de soledad no se entiende. Es una soledad que psicológicamente se explica desde la misma personalidad de su autor que desde las sombras se esconde hasta encontrar la luz del acompañante. Ese individuo, el lector de Kierkegaard, es ahora un “hombre de buena voluntad que lee en voz alta para sí mismo lo que yo escribo en silencio, que rompe con su voz el sortilegio de los signos escritos...” (*Discursos*, 77). El poner en su boca las palabras del escritor, el intercambio y la comprensión de los signos escritos es realmente una identificación que se extiende hasta hacer del otro que lee *un refugio*, gracias al cual tiene sentido la existencia del escritor. Nos topamos aquí con el círculo hermenéutico. El mensajero existe porque tiene un mensaje que dar para otro que espera su mensaje interpretar. En este sentido, autor y lector encontrados en la interpretación de los signos escritos: el mensaje.

El énfasis del siguiente prefacio está en determinar lo que hace el individuo, su lector, en cuanto recibe el libro. Al compararlo con el pasaje evangélico del óbolo de la viuda que es depositado en la urna

pasado la vida entera sin que nada pudiese conmoverme, a ti te doy las gracias por no tener que morir sin haber amado, aún cuando mi amor sea desgraciado” (*O lo uno o lo otro* I, 74).

²¹ Para Buber, el ser humano se torna Yo en el Tú. El interlocutor viene y desaparece, los acontecimientos relacionados se condensan y se disipan, y, en este cambio, la conciencia del compañero que permanece idéntico, la conciencia del yo, se ilumina y crece cada vez más (1998, 31).

del templo, enaltece la acción del receptor. Nos encontramos ahora ante un movimiento en doble sentido, donde quien gana es el discurso al encontrarse con alguien que le da sentido: "...recibe el libro y le asigna un buen sitio, ese hombre de buena voluntad que, en tanto y en cuanto lo recibe, hace por él en sí mismo y en su recepción [...] santifica la dádiva, le da significado y la transforma en mucho" (*Discursos*, 125). ¿Qué se santifica? La santificación es del individuo que se edifica; por esto, es clara la contundencia en la afirmación kierkegaardiana cuyo interés es la santificación del individuo, que a pesar de su condición precaria existe en relación con el único Absoluto. Se enaltece la persona del individuo ante la persona divina.

En el siguiente grupo de discursos el énfasis es puesto en el objetivo que pretenden, esto es, edificar. Se entiende así porque el individuo aprovecha lo que recibe del discurso, lo muestra en y con su vida, en el deseo de ser. Similar al segundo prefacio, en éste se pone el énfasis en el hecho de que *poder hablar es un arte ambiguo y en el hecho de que poder decir la verdad es una dudosísima perfección*. Aquí la tarea es darle vida perenne al discurso y convertirlo en diálogo. El tema de la verdad reaparece en este prefacio y de fondo resuena lo que se dijo en *Migajas* al respecto. ¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? Para que se pueda aprender es necesario buscar la verdad. En este punto Kierkegaard recurre de nuevo a Sócrates, para quien aprender y buscar se encuentra en el recuerdo, "...de tal modo que el ignorante no necesita más que recordar para llegar a ser consciente de lo que sabe. Así pues, la verdad no le es inculcada, pues estaba en él" (*Migajas*, 28). Kierkegaard concilia en este punto con una nueva propuesta, pues debe dar el talante cristiano a lo que el filósofo, Sócrates, afirma. Debe ser claro que Dios es quien le permite a Sócrates cumplir con la tarea de comadrona. Esto es sólo posible de explicar, si se asume la verdad en Cristo. El discurso edifica, entonces, cuando el estandarte que porta el individuo es esta verdad y la muestra como significado de su existencia. Una verdad que se resume en la honra a todo hombre en cuanto persona, pues se trata de una realidad precaria en su realidad existencial que se fortalece y estabiliza en relación únicamente ante Dios.

El penúltimo prefacio tiene una característica interesante al comparar los discursos con un mensajero. Lo compara con «un alguien», otro individuo que al encontrarse con su lector lo busca para quedarse con él. Para habitar junto a él. El mensajero se funde en la existencia de ese individuo que es el lector y su heraldo es compartir una misma verdad en la existencia; es como el Hermes griego que transmite un mensaje de los dioses del Olimpo a los hombres en la tierra. Para el pensamiento kierkegaardiano el mensaje es único y se trata de la verdad que a su vez es el mismo individuo, contrapuesto a la multitud que es la mentira, no por ser muchos se tiene más razón o contundencia en la verdad. La verdad es el singular delante de Dios. Veamos:

No, la verdad —que aborrece también esta mentira de aspirar a una gran difusión como meta— no tiene alas en los pies. En primer lugar, no puede trabajar con los fantásticos medios de la prensa, la cual es la mentira; el comunicador de la verdad sólo puede ser un individuo. Y la comunicación de la verdad sólo puede ser dirigida al individuo; porque la verdad consiste precisamente en esa concepción de la vida expresada por el individuo. La verdad no puede ser comunicada ni recibida si no es como si fuera bajo los ojos de Dios, ni sin que Dios sea el término medio, ya que Él mismo es la Verdad (*Mi punto de vista*, 133).

En esta cita llama la atención la frase que cobra actualidad al referirse a los medios de comunicación que no siempre transmiten la verdad en sentido pleno, la disfrazan, la tergiversan o manipulan al acomodo del titular del momento y según las circunstancias; esto sin dejar de lado los demás medios masivos que comunican las supuestas verdades.

Los discursos cumplen su cometido al edificar las bases para que el individuo sea desde la verdad comunicada en el mensaje cristiano. Desde los pasajes bíblicos se exhorta y se invita a llevar un estilo de vida según la enseñanza del pasaje. No obligan pues no están bajo la custodia del predicador, lo cual expresa una intencionalidad de libertad en el lector que los acoge. El último de los prefacios del conjunto de discursos se refiere a la apropiación que hace el lector; él es quien decide si se entrega al encuentro de quien le escribe. Decisión que se resuelve afirmativamente, pues lo que Kierkegaard pretende en su propio nombre es acercarse a su lector, como el amante que busca a su amada ya que esto le hace más pleno. La masa amorfa de la multitud no permite un punto fijo, tierra firme sólo hay en el individuo y todo hombre-mujer está llamado a ser ese individuo.

Retornemos a *Mi punto de vista* de donde salimos al análisis de los *Discursos edificantes*, allí se abre la puerta para otra de las obras de nuestro autor, se trata del *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*; veamos que dice al respecto:

El *Postscriptum* constituye, como ya he dicho, el punto decisivo de toda mi obra como escritor. Presenta el “problema”, el de llegar a ser cristiano. Siendo toda la obra escrita bajo seudónimo, la obra estética, la descripción de *un* camino que una persona puede tomar para llegar a ser cristiano (a saber, *fuera* de lo estético para llegar a ser cristiano), ésta describe el otro camino (a saber fuera del Sistema, de la especulación, etcétera, para llegar a ser cristiano). (*Mi punto de vista*, 63).

Han sido varios los momentos en los cuales durante este escrito se ha repetido que el individuo es el punto firme sobre el cual se apoya Kierkegaard en contra del sistema hegeliano. El *Postscriptum* es una obra majestuosa tanto en tamaño como en el pensamiento expresado allí por su autor. Estructurado en dos partes, siendo la segunda la que más tinta dedica a las reflexiones filosóficas y que nos interesan en esta investigación. Dentro de esta segunda parte, es importante el énfasis de la segunda sección, donde se examina con detenimiento particular la cuestión subjetiva o cómo debe constituirse la subjetividad para que la cuestión pueda serle manifiesta. Con lo anterior no se quiere menospreciar la

primera parte, sólo que esta se adentra en el debate histórico de la Sagrada Escritura, la Iglesia y los siglos como evidencia del cristianismo como fenómeno histórico. El *Postscriptum* es una gran crítica, en la cual, Kierkegaard lanza todo tipo de dardos en contra de Hegel y de su filosofía, he aquí uno de ellos:

Esta persona que siempre busca ir más lejos, que, despreciando el cada vez mayor profundizar de la repetición en el pensamiento único, jamás se repite a sí mismo, sino que, por el contrario, impresiona a su época primeramente por ser un pensador sistemático, luego por ser un historiador universal, luego un astrónomo, veterinario, inspector de obras hidráulicas, geógrafo, etcétera (164).

No sólo la figura de Sócrates en sus distintos diálogos también se encuentra muy presente la figura de Aristóteles, sobre todo cuando se trata de fundamentar elementos psicológicos, metafísicos, biológicos y éticos. Podría decirse, sin riesgo a equivocarnos, que el *Postscriptum* es el *summa summarum* del pensamiento, de la filosofía, de la teología, y de la religiosidad de Magister Kierkegaard. Los griegos están presentes a la base de varios de los argumentos kierkegaardianos, y Climacus no escatima momento alguno para esgrimirlos.

La riqueza del *Postscriptum* es insondable y cada palabra escrita allí serviría para hacer una minuciosa exégesis de toda la obra de nuestro escritor religioso. Vale la pena reiterar que es un texto orientador y explicativo en el desarrollo de nuestra investigación. Varios serían los caminos para abordar el escrito, aquí, por ahora, se trata de seguir encontrando razones para explicar el individuo como realidad precaria que se manifiesta en la persona. El *Postscriptum* nos permitirá delinear de manera segura y clara lo que es el individuo, sin duda, el mismo Climacus reivindica el carácter singular del individuo, pues es un alguien, particular, que tiene como deber su propia existencia. De manera casual o intencionada, Kierkegaard coloca en la parte central, –tanto del libro como de importancia– la explicación y la articulación que se da entre sus obras publicadas hasta ese momento (febrero de 1846), pseudónimas y las firmadas por el mismo, con la aparición de sus *Migajas*, que en ocasiones llama bagatelas y que no parecen ser tales pues son la inspiración de su *summa summarum*. Menciona en varios momentos del libro sus “... tres estadios, uno estético, uno ético, uno religioso, y, sin embargo, no son algo abstracto como lo inmediato mediato, la unidad, sino algo concreto en la cualidad de las existenciales categorías como las de placer-perdición, acción-triunfo, y el sufrimiento” (*Postscriptum*, 296). La dinámica transcurrida entre lo ético, lo estético y lo religioso del *Postscriptum*, ponen en serios problemas al lector para identificar el plano en el cual se mueve nuestro autor. Por ejemplo, aparece la disyuntiva, la dialéctica, en la tripartición de los escritos y su significado en el conjunto de la obra. Pero el asunto se hace más claro, cuando se reconoce en cada palabra la intención del propio Climacus, que no es otra sino que arremeter en contra del sistema. En esta arremetida, Hegel no sale bien librado, pues a lo largo de todo el *Postscriptum* a quien Climacus llama, de manera algo despectiva, el profesor, el creador de sistemas, el historiador, el pensador especulativo. –Schopenhauer

será otro que en sus escritos lanza duras críticas a Hegel, porque su sistema nada tiene que ver con la realidad concreta. En el primer prólogo de su obra, *Los dos problemas fundamentales de la Ética*, Schopenhauer no escatima palabra en la defensa en contra de los juicios emitidos contra él por parte de la Real Sociedad Danesa, al no reconocerle su argumentación en torno a la fundamentación de la moral. Lo que nos interesa en este punto es que la Real Sociedad le pide claridad sobre la mención *desvergonzada* que hizo de algunos *summi philosophi*, estos sumos filósofos eran Fichte y Hegel. Respecto de Hegel, Schopenhauer afirma lo siguiente: "... carece de todo mérito en filosofía, ha ejercido sobre ella y con ella sobre toda la literatura alemana en general, un influjo sumamente pernicioso, verdaderamente embrutecedor y podría decirse que pestilente; y por eso, es deber de todo el que es capaz de pensar por sí mismo, el actuar contra él en toda ocasión y de la manera más enérgica" (2002, 15).

En definitiva el sistema no puede presentar una filosofía concreta, pues se queda en lo especulativo del pensamiento dando meras explicaciones abstractas sobre la existencia. Hegel quería asumir un protagonismo histórico y cerrar sobre sí la filosofía desde la especulación. Quiso hacer reflexión teórica de la existencia, entrando ya con el pie izquierdo en tal empresa; por esto, fracasó en su intento. No es posible elaborar conceptos existenciales; la existencia sólo es para existir no para especular. Hegel al querer explicar el todo se olvida de su sí mismo, individual y particular. La dialéctica hegeliana se agrieta y es quebradiza en cuanto no se apoya en la dialéctica existencial.

En su obra *Historia del existencialismo* Pietro Prini comienza señalando el papel preponderante de la figura de nuestro filósofo danés, considerando de manera reiterativa la crítica a la filosofía de Hegel: "El filósofo especulativo o sistemático está condenado a ser la caricatura de sí mismo, la falsificación de cuanto hay de singular, de cualitativo y de simplemente humano en su propia personalidad. Tanto si esto es objetivamente cierto como si no lo es, el sistema, al desplegarse como «una curva que se cierra», según la expresión de Hegel, es la máscara cómica de un «pobre hombre existente» afligido por las miserias de su vida cotidiana" (1992, 27). Parece cumplirse y hacerse realidad aquello de que hablar de lo exterior a mí es muy fácil; sin embargo, hablar del interior en mí es complejo. Hegel quiso abordar todas las realidades y dar un concepto de las mismas, pero en esta empresa se olvidó de la más propia e interna: la realidad existencial. ¿Cómo podremos entonces hablar de la existencia más allá de la mediación del sistema?

II. Un acercamiento en la definición de individuo

El individuo comprende inmediatamente la necesidad de su propio desarrollo, de modo que, a su vez, permite objetivamente que su propio Yo se expanda sobre el todo como una suerte de hongo, olvidando que aun a pesar de que la muerte convierte en polvo al cuerpo del hombre y lo disuelve en los elementos, es algo terrible que, en vida, uno quede reducido a ser un hongo en el inmanente devenir de lo infinito (*Postscriptum*, 547)

¿Cómo es ese individuo? Podría decirse de momento lo siguiente: es un ser humano común y corriente, nada de especial hay en su figura, simplemente que asume su realidad existencial con la seriedad y la gravedad que esto implica. En constante búsqueda de su interioridad que es la verdad y que por tanto le hace sujeto y protagonista de su existencia, nada frívolo; por eso, es cómico ver a un individuo cuyo parámetro de vida está en lo que hacen y muestran otros. Sus acciones manifiestan la finitud de sus posibilidades, manifestadas en su realidad como persona porque se construyen en la belleza de cada acción, por tanto, es de gran importancia cada decisión que toma pues con esta se juega la existencia plena. Individuo, además, no es sinónimo de solitario; por el contrario, es más bien solidario en la existencia que comparte con la humanidad. Es decir, está inserto en una dinámica histórica que según la época le pide una acción efectiva, esto es que en el hoy por hoy ha de responder al embate que implica los avances tecnológicos. Un espíritu que se abre a la infinitud de su absoluto en donde encuentra su fundamento existencial y sólo allí encuentra como explicar la realidad caduca y pecadora de su naturaleza humana. Pero esto es posible, sólo si auténticamente se vive la fe del cristiano, lo cual, no es tan fácil así como lo presentan las iglesias y los nuevos movimientos religiosos²². En suma, todo lo anterior podría ser el individuo a la luz de nuestro Kierkegaard. Esto es precisamente lo que nos proponemos mostrar en la presente investigación.

El auténtico individuo, según nuestro pensador danés, es entonces el Abrahámico. Abraham para nada es similar al héroe trágico, está no es la conciencia que asume como individuo; Abraham es el caballero de la fe, la paradoja que se funda en el absurdo y que posteriormente sería escándalo para los judíos y locura para los griegos. Nuestro individuo es el caballero de la fe y no es el héroe trágico. "... lo universal, y el *paradigma religioso* es justamente lo opuesto (lo irregular y lo particular), mientras que el *héroe trágico* expresa la reverencia conforme a lo que es universal para todos" (*Postscriptum*, 261). Nuestro individuo no difiere en nada con el ser humano del común. ¡Esto es admirable, no hay nada

²² Al respecto del tema del cristianismo y de las iglesias, el autor de esta investigación no pretende profundizar y entrar en acuerdos y desacuerdos respecto de dogmas de fe, ni mucho menos exhortar o predicar en torno a la Palabra Bíblica, pues ya tuvo la oportunidad de hacerlo en otro momento cuando ejercía el ministerio sacerdotal ordenado en la Iglesia Católica. Lo que sí podemos afirmar categóricamente es que en Sören Kierkegaard tenemos un gran maestro espiritual, un orientador, nada fanático, y muy realista de estos temas de la fe cristiana, aunque a menudo resulte también incómodo para el ejercicio del sacerdocio y de su magisterio. Bien se podría emular al inspirador de esta investigación —nuestro Kierkegaard— en las críticas que hizo a la Iglesia de su tiempo y hacerlas hoy al Catolicismo, pero, esa no es la idea de la presente investigación (*Postscriptum*, 35). Por lo dicho en esta nota se enfatiza, entonces, que el interés del presente escrito es más filosófico que teológico o religioso.

extraño en él! Johannes de Silentio, el autor pseudónimo que firma el libro de *Temor y temblor*, lo define así:

Pero si yo viniera a saber dónde habita un verdadero caballero de la fe, me pondría en el acto en camino hacia aquel lugar, pues esa es la clase de maravilla que me interesa. Una vez encontrado no lo perdería de vista un solo momento, observando constantemente todos y cada uno de sus movimientos. Me sentiría como quien ha encontrado un sustento en esta existencia y dividiría mi tiempo dedicando una parte de él a observarlo y otra a ejercitarme yo mismo, de modo que todo mi tiempo sería empleado en admirarlo [...] Supongamos que lo tengo delante de mí: nos presentan en el mismo instante [...] ¡Santo cielo!, ¡éste es el hombre! [...] Entonces examino su figura de pies a cabeza con la esperanza de descubrir una posible grieta a través de la que se vislumbrase lo infinito [...] Nada puedo descubrir en él de esa actitud diferente y distinguida característica del caballero de lo infinito (90).

La dialéctica planteada entre el héroe trágico y el caballero de la fe –tema central desarrollado en *Temor y temblor*– permitiría hacer un estudio del individuo como persona en una doble mirada, la primera una mirada psicológica²³ y la segunda una sociológica. Además, se añade a lo anterior el carácter ético que lo identifica como persona; esto se explica, dado que asume el deber de moverse en el escenario de la interioridad de su existencia. Dicha interioridad es auténtica, sería algo cómico el autoengaño del individuo. En lo más íntimo de su ser actúa y allí está la verdad de su condición humana. Aunque precario en su existencia, el individuo se siente en su interior sujeto de acciones y su pasión es vivir, lo pasivo o la quietud cosificante²⁴ no le corresponden.

Nadie decide sobre la existencia del individuo, como cuando se decide sobre los entes y cosas para moverlas de un lugar a otro, para determinar sus límites, para crearlas o destruirlas. Respecto de la mirada psicológica y sociológica, vale la pena rescatar de la cita anterior el análisis casi fenoménico sobre las descripciones tanto en comportamiento como de proyección del hombre-individuo, pues se trata de un hombre que se diferencia radicalmente del pequeño burgués –lenguaje utilizado por Marx– el personaje de la vida cómoda, es alguien cómico en comparación de la seriedad de la vida. Su situación puede ser similar a la del héroe trágico cuyo interés está puesto en la inmediatez de lo externo, en desear el cumplimiento de la obligación ética; por el contrario, para el caballero de la fe su deber es su deseo, en un sentido absoluto tal que pueda en cualquier momento renunciar a su deseo

²³ Sobre el tema del caballero de la fe se puede ampliar a partir del estudio realizado por Cèlia Amorós, en su libro: *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Es interesante para este estudio la relación que establece la autora entre Abraham, Don Juan y el doctor Fausto (1987, 85).

²⁴ Adorno ha escrito una obra sobre Kierkegaard y allí complementa respecto de la interioridad lo siguiente: “La interioridad se presenta como una limitación de la existencia humana a la esfera privada, que quedaría exenta del poderío de la cosificación” (1969, 83).

como deber²⁵. La suspensión teleológica de la ética en Abraham se hace posible si se entiende aplicada a lo general, esto significa entonces que la voz que escucha Abraham en su conciencia es más poderosa que la misma ética. El *τελος* ético es immanente a la colectividad, de alguna forma se somete a los acuerdos comunitarios o a los consensos de todos sus miembros. Abraham se libera de este sentido solamente porque su fe lo lleva al auténtico amor de lo que verdaderamente vale la pena. "... porque quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, se refleja en sí mismo, mientras que quien ama a Dios creyendo se refleja en Él" (*Temor y temblor*, 88) Esta suspensión del *telos* ético no se trata de una simple interrupción, esta es posible siempre y cuando, como en Abraham, haya un movimiento responsable y consciente de la fe. Es llegar al estadio religioso pero porque el singular —el individuo— está delante de Dios. La ética se fundamenta en lo comunitario, por tanto se aplica al colectivo de individuos y ha de ser así para asegurar la sana convivencia. Esto permite inferir entonces que el actuar abrahámico es extraño a la comunidad, él se hace un *alienus* de la comunidad, pero porque la comunidad no ha llegado al estadio en el cual Abraham se encuentra. El caballero de la fe va marcando el derrotero del individuo. Individuo, entonces, no es un mero concepto ético, no se aplica a lo común, a lo general, se aplica al particular que escucha la voz del Absoluto. Por amor a Dios el individuo es capaz de hacer algo diferente y se hace un solitario frente a las leyes establecidas por el Estado o por las Iglesias.

El bíblico Job es otro personaje que inspira la figura del auténtico individuo kierkegaardiano. Job puede ser un buen argumento para explicar la precariedad de la existencia. Es el modelo de creyente que no reniega de su fe y mucho menos se aparta de ella a pesar de sentir amenazada su existencia. Es el singular que encuentra su necesario sentido y fundamento en el Absoluto, que se diferencia entonces del acomodado que busca una seguridad en lo pasajero de la existencia misma. Veamos:

En días de alegría, en tiempos felices, Job anda a la par de la generación y respalda su alegría, combate el angustioso sueño de que un repentino horror pueda asaltar a un hombre y tener el poder de matar su alma haciendo de ella un seguro trofeo. Sólo el frívolo podría desear que Job no esté con él, que su glorioso nombre no venga a recordarle lo que él intenta olvidar, que en la vida también hay espanto y angustia; sólo el autocomplaciente podría desear que Job no esté allí, que la representación de su sufrimiento no perturbe, con su rigurosa seriedad, su frágil alegría, que con espanto no lo

²⁵ Al respecto nuestro autor es más explícito en la suspensión ética al afirmar lo siguiente: Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él, cualquier expresión de lo ético encuentra su *telos* en otra expresión más alta y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión teleológica de la propia ética. El caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su *telos*, más alto, deja en suspenso el ético y no da un paso más allá. Quisiera yo saber de qué manera se puede establecer una relación entre el acto de Abraham y lo general y si es posible encontrar entre ambos otro punto de contacto que no sea el producido al romper Abraham con lo general, Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de conciliarse a los enojados dioses (*Temor y temblor*, 116-117).

obligue a salir de esa seguridad embriagada de obcecación y de extravío (*Discursos edificantes*, 127).

También es posible identificar ciertos rasgos de este individuo en la figura de cada uno de los pseudónimos²⁶, a través de los cuales, firma sus obras nuestro escritor religioso. Dentro del libro *Etapas en el camino de la vida*, publicado en 1845, se encuentra *In vino veritas*, relato que guarda cierto paralelismo con el diálogo socrático del Banquete, allí, Kierkegaard, bajo el seudónimo de William Afham reúne a los protagonistas de tres de sus obras más importantes: *Juan el Seductor* (*Diario de un seductor*), *Constantino Constantius* (*La repetición*) y *Víctor Eremita* (*O lo uno o lo otro*). Les acompañan además dos invitados anónimos: uno al que llaman “el hombre joven” y “el traficante de modas”, un tipo que viste a la última moda, coqueto y de maneras elegantes y estudiadas, que se acicala y se cuida. Constantino, hace las veces de anfitrión, propone a los convidados pronunciar al final del banquete un discurso, con estas condiciones: que al hablar sientan el efecto del vino, es decir, que pueda fluir el discurso como sólo lo permite el licor, después de cierto tiempo de haberlo disfrutado, esto permite que digan la verdad, hablar sin tapujos. Como es obvio, el tema central de cada uno de los discursos era el amor y las relaciones entre ambos sexos. Por eso, es una obra catalogada en el estadio estético y que se convierte también, de algún modo, en referente autobiográfico de nuestro autor. Además, puede dar explicación de lo que Sören creía respecto del amor con su Regina Olsen. ¿Por qué *In vino veritas*?, veamos:

El lema escogido por Constantino para la reunión era el de: *in vino veritas*, porque en ella se debía no sólo conversar, sino pronunciar sendos discursos. Y estos discursos, según el lema, deberían estar hechos y ser pronunciados *in vino*, de la misma manera que cualquier verdad proclamada en ellos no podría ser diferente de la que reside *in vino*, puesto que el vino es la defensa de la verdad, como ésta es la apología del vino (*In vino veritas*, 55).

La literatura ha mencionado otras formas de interpretar el individuo y que no difieren en mucho con lo planteado por nuestro filósofo danés, por ejemplo, en la abundante tinta que F. Dostoievski ha plasmado en su gran obra. Personajes como Rodion Romanovich Raskolnikov, los Karamasov, el Príncipe Mishkin, entre otros tantos de sus novelas, ponen en evidencia distintos modos de asumir la existencia con todo lo que esto significa. Guardan cierta similitud, también, en lo relacionado a ser obras con rasgos autobiográficos, manifestando con esto lo que la existencia es para cada autor y, lo más

²⁶ Para ampliar este punto de los pseudónimos, Kierkegaard, dedica las últimas páginas del *Postscriptum* a dar la explicación y la relación con cada una de las obras por ellos firmadas. Kierkegaard reconoce que detrás de la seudonimia de sus obras está él mismo como autor y que esta variedad de psicológicas individualidades le permiten al autor mantenerse neutral ante las afirmaciones hechas. Es un yo, a la vez impersonal y personal, que ha permitido que los pseudónimos se volvieran autores, según la intención de la obra, más aún heterónimos. Precisa nuestro autor los siguiente: “Por lo tanto, yo soy lo indiferente, es decir, que aquello que yo soy o cómo yo soy es cosa indiferente, precisamente porque, en lo que se refiere a la producción, es absolutamente irrelevante la pregunta de si en lo más profundo de mi ser es también cosa indiferente aquello que yo soy y cómo yo soy” (627 y ss.).

importante, las acciones del individuo en su manera de vivir la existencia. Kierkegaard y Dostoievski no son autores que defiendan la vida vivida en doble personalidad, es decir, no se trata de una doble identidad del individuo como el caso del Doctor Jekyll y Mr. Hyde²⁷. Por el contrario, se plantea en sus obras la angustia de lo que significa poder vivir auténticamente la fragilidad existencial, además la vida de cada uno de los autores en mención es testimonio fehaciente de lo que escriben. Para Kierkegaard, como se ha venido desarrollando en este escrito, se trata del individuo que asume por todo y por toda su única existencia, ojalá con la respuesta radical de fe como el patriarca Abraham, aunque en algunos casos sea necesario pasar por realidad existencial de Job. Por lo demás restaría por mencionar otros autores que al igual que Dostoievski expresan una cierta cercanía con la literatura de nuestro escritor religioso, por ejemplo, F. Kafka y su Gregorio Samsa de la *Metamorfosis*, M. de Unamuno y su *San Manuel bueno mártir* y A. Camus con su *Meursault del Extranjero*.

Siendo consecuentes con lo que hoy por hoy es el entorno real de la existencia, el individuo está inmerso en un mundo de vertiginosos cambios marcados en lo tecnológico que repercuten en lo social, lo cultural, en la educación, en fin, en la manera como aborda hoy el mundo cada ser humano. Sin embargo, todos y cada una de las personas asumen la existencia, unos como neófitos y otros como expertos de sus circunstancias. Es el proceso de adaptación a la época y a lo contemporáneo. En ese orden de ideas, también se ha escrito en torno a la temática descrita, sólo que bajo dos posturas, una pesimista, como en el caso de G. Lipovetsky en una de sus obras: *La era del vacío*, y, otra postura optimista, de reconocimiento de los cambios como en el caso de M. Castells en su gran obra: *La era de la información*. A pesar del corte sociológico de estos dos últimos autores lo interesante de su planteamiento es el desenvolvimiento del nuevo individuo que tiene que experimentar este tipo de cambios sociales²⁸. Kierkegaard hizo también una reflexión sobre su época, incluso con ciertos

²⁷ Nos referimos aquí al libro de R. L. Stevenson, el cual plantea la dualidad de personalidades en un mismo individuo. El debate interno sobre el bien y el mal, inexplicable desde el misterio antropológico que él mismo encierra. Es la ambigüedad moral de la existencia que difiere notoriamente con la ética kierkegaardiana cuyo fin es asumir desde la verdad la existencia, aunque está siempre está ante un misterio envuelta en misterio.

²⁸ El tiempo presente imbuje al individuo en un mar de sinsentidos, no es solamente el pesimismo de una mirada sociológica en la cual los horizontes para el individuo se pierden, sino también, de la desacralización del mundo. Consecuencia, quizás, de una situación postmoderna en la que impera lo fragmentario y se diluye la verdad absoluta de Dios. Esto permite que se haga posible la frase del “todo vale”, que inclusive encuentra eco dramático en la literatura de Dostoievski. La cadena tripartita de los estadios, queda rota en su primer eslabón, es decir, se rompe la ética y entonces ¿qué pasa con lo estético y lo religioso? No se trata, simplemente, de volver sobre la ya conocida situación de crisis de valores, pues éste es un elemento que suma; pero, de lo que se trata es de analizar la desacralización del mundo. ¿Dónde está Dios? Insistimos que no se trata de rescatar elementos sacramentales o de culto de las iglesias, se trata de buscar el único argumento o fundamento delante de quien tiene sentido el individuo. Se trata, entonces de una manifestación de fe sin otro tipo de sistemas. Ahora bien, el mundo de los avances tecnológicos también usa el término de sistema para referirse al conjunto de software y de hardware que se interrelacionan en el cumplimiento de una configuración predeterminada y constituyen un todo que permite el fluir de la información. La misma lectura de Kierkegaard pareciera estar cifrada en códigos binarios o hexadecimales en la que se hace necesaria una decodificación, es claro que un lector desprevenido y sin mayor conocimiento se vería perdido en la matriz de caracteres. Por tanto, se necesita saber algo de la

elementos proféticos sobre la realidad de su momento y de su contexto, aspectos que son descritos en su obra *La época presente*.

Con todo lo escrito hasta ahora es posible definir antropológicamente a nuestro individuo. No se trata de redundar sino de puntualizar algunos elementos que son claros para Sören. La pregunta kantiana: ¿qué es el hombre?, le permitió al filósofo de Königsberg articular su pensamiento racionalista y de esta manera hacerlo comprensible. Del mismo modo afirmar categóricamente al individuo es presentar un punto inamovible en la filosofía de la existencia. No se trata empero de hacer una lectura fundamentalista del filósofo de Copenhague y su reflexión en torno a la existencia; han transcurrido dos siglos, en los cuales, no han cambiado mucho las cosas, la época continua siendo objetivista, es decir, el pensamiento especulativo protagoniza reflexiones desde la frivolidad de las opiniones de quienes ostentan algún tipo de poder. La mediatización relativiza lo serio de la existencia, sólo basta revisar cuales son las grandes preguntas y reflexiones de un buen número de individuos que cómicamente se dejan llevar por lo que presenta la televisión, por ejemplo, representar escenas de la vida real, hace trivial la existencia y se manipulan las emociones determinando y empobreciendo el pensamiento.

Por otro lado, las conversaciones cotidianas de la mayoría de individuos están formateadas por los intereses del reality de último momento o la telenovela de mayor acogida. La existencia se ha hecho objeto de experimentación en la pixelación de la imagen²⁹. ¿Dónde está la idea? Con Kierkegaard decimos que el ser humano es síntesis, lo interesante de la expresión es que no supone dualidad o bifurcación, sino complementariedad y necesidad mutua. “El hombre es síntesis de lo infinito y lo finito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad... (*La enfermedad mortal*, 21)”. En este sentido, el yo del espíritu existente no puede verse encerrado en las condiciones temporales y espaciales del ahora, finito, su yo está proyectado a lo eterno. No es una realidad similar al animal, que no es consciente de su existencia y de su proyección. Tratar de desprenderse de esa eternidad es sinónimo

existencia de nuestro autor para entender lo que quiere decir con su majestuosa obra. Se habla de sistemas masivos de transporte, sistemas de control, sistemas de calidad, sistemas educativos, entre otros tantos; esos sistemas se ordenan en redes que son comprendidas desde los nodos de interrelación. En esa maraña de circuitaría está imbuido el individuo –sí es que todavía lo encontramos. Es obvia la diferencia con la época de nuestro autor, aunque ya se hacían presentes los avances de la revolución industrial. El sistema finalmente ha colonizado todo, incluso al individuo. Lo que interesa entonces es rescatar de nuevo a nuestro individuo de la masa amorfa del sistema. No se trata de justificar el proyecto avatar, pues deshumanizar al individuo es desvirtuar un concepto absoluto. Tampoco se trata de satanizar lo tecnológico; se trata de reafirmar que sin el horizonte del Absoluto el individuo queda vacío.

²⁹ Sobre este particular Lipovetsky afirma que: “El individuo actual y de mañana, conectado permanentemente, mediante el móvil y el portátil, con el conjunto de las pantallas, está en el centro de un tejido reticulado cuya amplitud determina los actos de su vida cotidiana [...] La red de las pantallas ha transformado nuestra forma de vivir, nuestra relación con la información, con el espacio-tiempo, con los viajes y el consumo: se ha convertido en un instrumento de comunicación y de información, en un intermediario casi inevitable en nuestras relaciones con el mundo y con los demás. Vivir es, de manera creciente, estar pegado a la pantalla y conectado a la red” (2009, 269-271).

de angustia o desesperación. El esteta desesperaría, si se queda en la mera contemplación de las cosas bellas y en la simplicidad de lo material. En cambio, el hombre religioso, espera y se abre al absoluto, su realidad existencial se sostiene en un proyecto de eternidad³⁰.

Volvamos a donde partimos después de este largo paseo. El punto de vista desarrollado en el *Postscriptum* es un recorrido fundamental para hablar del hombre, llamado en algunos apartes sujeto existente, cuya existencia tiene la particularidad de la bondad en sí misma. Esto significa que al comparar la existencia con una flor u otra realidad viviente implica asumir un mayor grado en la vida del propio sujeto existente. Además, desde su realidad como existente es libre, con voluntad de elegir ante las posibilidades de lo que no es. Pensamiento no se identifica con el ser como en el caso de Hegel. “En efecto, cuando tomamos primeramente como verdadero el Yo=Yo, o, si se quiere, la intuición intelectual, en esta pura inmediatividad no hay otra cosa que el ser; así como, a la inversa, el puro ser en cuanto no es ya este ser abstracto, sino el que contiene en sí la mediación, es puro pensamiento o intuición” (*Filosofía de la lógica y de la naturaleza*, 88). Lo anterior es totalmente opuesto a lo que Sören plantea, veamos en específico:

Dios no piensa, crea; Dios no existe es eterno. Un ser humano piensa y existe, y la existencia separa pensamiento y ser, y los mantiene aparte en la sucesión.

¿Qué es el pensamiento abstracto? Es el pensamiento allí donde no hay pensador. [...] ¿Qué es el pensamiento concreto? Es el pensamiento allí donde hay un pensador y un algo específico (en el sentido de particularidad) que está siendo pensado, allí donde la existencia le proporciona al pensador existente tiempo, espacio y pensamiento. (*Postscriptum*, 334)

Así las cosas el hombre es persona y, también, pensador subjetivo. En cuanto a la definición de persona Kierkegaard supone tal definición desde la ética, además, con la repercusión universal-histórico que encierra el concepto mismo (*Postscriptum*, 148). Y en cuanto al pensador subjetivo lo define así:

El pensador subjetivo no es un científico; es un artista. Existir es un arte. El pensador subjetivo es lo suficientemente estético para que su vida tenga un contenido estético, lo suficientemente ético para regularla, y lo suficientemente dialéctico como para dominarla. [...] El deber del pensador subjetivo es comprenderse a sí mismo en la existencia. [...] pero el pensador subjetivo es un sujeto existente y, al mismo tiempo es un sujeto pensante. En todo su pensamiento, pues, debe incluir el pensamiento de que él mismo es un sujeto existente. [...] pues la existencia, cuando el pensador debe permanecer en ella, es lo más difícil, ya que el instante es conmensurable con las más elevadas decisiones y, al mismo tiempo, no es más que un breve y evanescente minuto dentro de unos posibles setenta años (*Postscriptum*, 353).

³⁰ Torralba dice del hombre: “El ser humà és un dimamisme projectat al més enllà, a la transcendència. El poder que l’ha creat laborbeix des de dins mateix cap a létrenitat alluyant-lo del més ençà. Correspon a l’home i només a ell aquesta situació ambivalent i aporètica” (1992, 97).

La anterior es una cita bastante rica en contenido y clarifica nuestro interés investigativo. En la existencia confluyen de forma inmediata dos aspectos: la estética y la ética. Existir es ir creando poco a poco un proyecto de vida, al igual que el artista moldea y modela su figura; en torno a la estética la ética establece las medidas de la creación y cualquier decisión en el proyecto es bien importante, pues de ésta depende que la belleza de la obra existencial se muestre. Kierkegaard es un poeta de la existencia, su pasión era ser consecuente con la verdad interna de su realidad existente: *la subjetividad*. Para hablar de la subjetividad nuestro pensador danés relaciona tres palabras claves, se trata de: la subjetividad, la felicidad eterna y el amor. Esta triada tiene desde Sócrates su cimiento filosófico y luego continuo hasta la realización plena en la paradoja de la fe.

El discípulo de Sócrates aprende desde la experiencia del maestro mayéutico, cuyo método, auto implica al individuo en todo su ser para indagar en su interior. El discípulo de Kierkegaard reconoce el cristianismo como el telos (τέλος) fundamental de la existencia, por eso termina en el punto culmen del estadio religioso "... la máxima expresión del ejercicio de la subjetividad es el interés infinito y apasionado en una felicidad eterna (*Postscriptum*, 54)". Y además, "... la felicidad eterna se fundamenta específicamente en la humilde conciencia del individuo subjetivo adquirida a través del máximo esfuerzo (*Postscriptum*, 56)". El punto de vista especulativo es objetivo, a lo cual Sören opone el individuo subjetivo, que se presenta cómico, al compararlo con la desproporcionalidad de lo objetivo. Así las cosas, también lo cómico se da cuando el individuo subjetivo quiere relacionar su felicidad con lo especulativo. Para el pensador especulativo la individualidad se presenta como un concepto que se elabora en abstracto; veamos lo que al respecto afirma Hegel:

De modo que lo individual, como negatividad que se refiere a sí, es identidad inmediata de lo negativo consigo mismo; es algo *existente por sí*. O también es la abstracción que determina el concepto, según su momento ideal del *ser*, como un inmediato. —Así lo individual es un uno cualitativo o sea un *éste* (*Ciencia de la lógica*, 303).

Sin embargo, la *objetividad* viviente del individuo como tal, siendo animada por el concepto, y teniendo a este como sustancia, tiene también en ella, como diferencias esenciales, determinaciones tales, que son las determinaciones del concepto, es decir, la *universalidad*, la *particularidad* y la *individualidad*; por consiguiente, la *forma*, como aquello en lo que estas determinaciones son exteriormente distintas, está dividida o recortada (*insectum*) según aquéllas (*Ciencia de la lógica*, 487).

Para Climacus, resulta clarísimo que desde lo especulativo no se puede empero llegar a lo subjetivo. Desde el cristianismo se busca llevar al sujeto al máximo punto de su subjetividad; en definitiva, el cristiano no puede ser un pensador especulativo puesto que su interés se encamina en buscar la felicidad eterna, y ésta se da sólo en la interioridad de la experiencia subjetiva del individuo. No se trata de divagar en lo abstracto, sino de llegar a lo concreto en la existencia que tiene carne y hueso, en una realidad frágil, caduca, precaria y pecadora. Las definiciones quedan bien para el

especulador quien limita el concepto, pero la realidad implica tomar cartas en la vida del existente concreto. De poco importa que el profesor, creador de sistemas, describa parágrafo tras parágrafo las conceptualizaciones teóricas, si estas carecen de pasión. Se puede hacer teoría y elaborar una buena sustentación conceptual sobre la existencia, –Hegel lo escribe así– “La existencia es la unidad inmediata de la reflexión en sí y de la reflexión en otro. Ella es, por lo tanto, la multitud determinada de los existentes como reflejados en sí que aparecen al mismo tiempo en otro, son relativos y forman un mundo de dependencia recíproca y de una infinita conexión de razones y de consecuencias” (*Filosofía de la lógica y de la naturaleza*, 116). Lo anterior también puede expresarse de la siguiente manera: el pensamiento especulativo no permite que la cuestión sea planteada, es decir, sus respuestas pueden tergiversar el sentido verdadero en la existencia.

Respecto a la búsqueda de la felicidad, que no se trata de la reflexión aristotélica³¹, plenificada en el pensar como pasatiempo de los dioses; pero, esta no es la pretensión del pensador especulativo cuyo deseo es apartarse de sí mismo y ser potencia observadora de realidades objetivas sin un referente en lo fundamental de lo subjetivo. Por tanto, lo que se busca es alcanzar la felicidad eterna.

¿A qué cuestión se refiere el pensador danés en toda la obra del *Postscriptum*? A la cuestión subjetiva de la relación del individuo con el cristianismo y el deseo de éste, como singular, de la felicidad eterna. El mismo Johannes Climacus asume la respuesta a esta pregunta desde el cristianismo como requerimiento para obtener este bien. Continuando por el camino que nos conduce en el estudio de la obra Kierkegaardiana, *Postscriptum*, sigue la temática abordando cada una de las tesis de Lessing. Las palabras de nuestro escritor religioso acerca de Lessing comienzan con un agradecimiento. Lessing es un personaje con características bien particulares, sobre todo en su ingeniosa sabiduría que ocultaba modestamente tras el humilde vestido de la fábula, veamos la razón de tal afirmación:

... pues su ,merito consiste, precisamente en impedir que todo esto suceda, encerrándose en el aislamiento de la subjetividad, no permitió que la cuestión histórico-universal o sistemática de lo religioso se apropiase de él, no obstante entendería con firmeza de lo religioso correspondía a Lessing y a nadie más pero precisamente en la medida que también le corresponde a cada ser humano; este entendió que Dios le concernía infinitamente y, que pese a sí mismo, nada tenía que ver directamente, con ningún ser humano. [...] En efecto, descubrió en la palanca de Arquímedes de la religiosidad, con la cual, ciertamente, no es posible mover el mundo entero pero que en virtud de su

³¹ Aristóteles entiende la eudaimonia (felicidad) como fin último, esto es lo mismo que decir que es el sentido de la existencia. El fin de las acciones de la vida, el fin universal de la vida humana es la felicidad. Veamos lo que al respecto escribe en la *Ética a Nicómaco*: “Consta, pues, que la felicidad se ha de contar por uno de aquellos ejercicios que por sí mismos se escogen, y no se ha de poner entre los que por fin de otras cosas se apetecen, porque la felicidad de ninguna cosa es falta, antes para sí misma es muy bastante.[...] Porque todas las cosas, hablando así sumariamente, las apetecemos por causa de otras, excepto la felicidad, porque este es el fin de todas ellas” (X, 1 a-b 300). Sobre esta cita difiere notoriamente lo que se entiende desde Kierkegaard, es un componente cristiano: la felicidad eterna.

descubrimiento, es necesaria la fuerza de todo un mundo cuando uno parte de los presupuestos de Lessing. ¡Si tan solo fuera así! (*Postscriptum*, 65).

De todo lo anterior surge la pregunta: ¿Por qué Lessing? A lo cual, sin espera, nuestro escritor religioso responde: porque desde la imaginación poética se hizo contemporáneo con un cuento que ocurrió (para la época de Kierkegaard) hace 1812 años de tal manera que no se quedaba en la mera ilusión histórica o al engaño objetivo que se pudiera dar. En otros términos, porque *descubrió la palanca arquimédica*. Cabe anotar lo dicho en Migajas en el punto del discipulado, es decir, en el creyente. No era necesario ser contemporáneo en el momento histórico del Cristo, del Eterno venido a lo finito, porque tanto el discípulo contemporáneo como el actual necesitan de la fe como experiencia radicalmente subjetiva, cuyo objeto es la paradoja. Es una experiencia dinámica que no se queda en el mero recuerdo –al estilo Socrático–, esto implica, entonces una respuesta activa y no quedarse en lo contemplado, no es algo que se posea desde la eternidad es más bien el instante³², la paradoja de lo eterno que se comunica y se manifiesta en lo efímero del tiempo finito.

Augenblick, nada más ambiguo que la definición de instante: no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es un primer reflejo de la eternidad en el tiempo, como un primer intento de la eternidad para frenar el tiempo. En la ambigüedad que caracteriza a nuestro autor al definir sus términos, se entiende a–tomo (sin partes) y eternidad (sin fin) es la dialéctica de la síntesis misma. Tan pronto como es puesto el espíritu, aparece con ello el instante, este ponerse del instante determina el concepto de temporalidad, en una relación de transversalidad de tiempo y eternidad. Instante, entonces, no es una categoría de tiempo, no tiene que ver con presente-pasado-futuro, tiene que ver más bien con lo atemporal, como categoría metafísica de la eternidad. Instante (*oieblikket*), hermosa palabra –dirá nuestro autor– que desde la ambigüedad (ya descrita) nos remite a la mirada u ojeada. No hay nada más rápido y fugaz que una mirada y estableciendo así entonces la diferencia entre el mirar con atención (*sehen*) y el observar de reojo (*blicken*); pero a pesar de la rapidez de la mirada es conmensurable con la eternidad. Es la mirada intensa (de instante, categoría interior-espiritual donde hay irrupción de sentimientos) que Ingeborga dirige por encima del mar hacia Frithjof, una contradicción entre lo presente y lo eterno; por eso llora, pues será su última mirada. Interpretando esto desde el cristianismo, se llega a la explicación de la ansiosa espera en el cumplimiento de la plenitud

³² Kierkegaard define el instante como el átomo de la eternidad, no es en realidad un átomo del tiempo. En *El concepto de la angustia* dice al respecto: «La palabra “instante” –en danés, se entiende (“Oieblikket” es la palabra danesa para el instante. Exactamente lo mismo que en alemán “Augenblick”. Al pie de la letra: “ojeada”. Pero predomina el sentido figurativo [...] una brevísima espera ¡un momento!– es una expresión figurada y, por consiguiente, no es tan fácil habérselas con ella. [...] Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno. Así, cuando Ingeborga mira hacia Frithjof por encima del mar, nos ofrece con ello una imagen de lo que esa palabra figurada significa (117).

de los tiempos (Kairos καιρος: momento oportuno ≠ Cronos χρονος: tiempo, época determinada), que se realizará en la *parusía*.

Ahora bien, este instante no sólo es una determinación del tiempo; es tan importante que en ese átomo de eternidad acontece cualquier decisión, es allí donde el individuo se juega toda la existencia. Veamos:

¿Cómo se hace el alumno creyente o discípulo? Cuando la razón es despedida y él recibe la condición. ¿Cuándo la recibe? En el instante. ¿Qué condiciona esa condición? Que él entienda lo eterno. Pero tal condición tiene que ser una condición eterna. Recibe por tanto en el instante la condición eterna, y lo sabe por haberla recibido en el instante, ya que en caso contrario únicamente pensaría que la poseía dese la eternidad (*Migajas*, 74).

Pero volvamos de donde salimos. Lessing le permitirá a Kierkegaard algunos puntos de debate sobre el marco en el que nos estamos moviendo, es decir, la subjetividad como interés infinito y apasionado en busca de la felicidad eterna. Además, —y vale la pena de una vez decirlo— todo lo anterior y lo que sigue, permiten argumentar que el auténtico individuo es aquel, quién, desde su subjetividad asume el cristianismo como su razón de ser. Esto, sólo si lo ha comprendido y aceptado delante de Dios se le concede al individuo singular, a una persona a la vez, y no en masa. La caña pensante³³ de la que habla Pascal, la caña quebrada y el pabilo vacilante³⁴ a los que se refiere el profeta. Aunque la insistencia pascaliana está puesta en el pensamiento, mientras que, como ya se ha visto, la insistencia kierkegaardiana está puesta en la existencia. Pero en ambos casos es la indigencia del individuo que se ve reanimado en cada instante por la respuesta de fe.

Con todo lo anterior no se puede pensar, entonces, que «*el sistema*» sea la respuesta para todo. Este es el punto en el cual tanto Lessing y Climacus también se encuentran. Para ambos pensadores, el sistema se ha valido de múltiples estrategias para ser reconocido en el mundo de los hombres y no lo ha logrado; según ellos, se le ha disfrazado y ha acondicionado calificativos que le permitan ser aceptado, pero, el sistema no es un sistema. Sobre este particular Johannes Climacus hacia el final de esta primera sección desarrolla la siguiente tesis: “En consecuencia (a) es posible tener un sistema lógico; (b) pero no es posible tener un sistema de la existencia” (*Postscriptum*, 110). Y, en este contexto, advierte Climacus que si se va a construir un sistema lógico, este no debe incorporar nada que se

³³ Pascal plantea la siguiente definición: “El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es necesario que todo el universo se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua, bastan para matarle. Pero, aunque el universo lo destrozase, el hombre sería aún más noble que el que lo mata, porque sabe que muere y sabe la superioridad del universo sobre él; en cambio, el universo no sabe nada de ello. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es con éste como debemos ennoblecernos, y no con el espacio y el tiempo que podamos ocupar. Procuremos, pues, pensar correctamente: tal es el principio de la moral” (*Pensamientos I*, 347 a).

³⁴ Isaías 42: 3. Es una explicación que hace el profeta, al decir que Dios de la debilidad humana hace surgir cosas grandes.

relacione con la dialéctica de la existencia. Este es el punto para enfiar baterías y esgrimir, una vez más, en contra del sistema Hegeliano, que para Climacus tiene un comienzo equivocado, puesto que la reflexión es infinita no se le puede dar un punto de inicio en el movimiento de la dialéctica, es así, entonces, que el sistema se sumerge en un contrasentido de la existencia, veamos como lo explicita nuestro autor:

¿Cómo es que el sistema comienza con lo inmediato?, o mejor dicho, ¿comienza con ello inmediatamente? La respuesta a dicha cuestión debe ser un no incondicional. Si suponemos que el sistema es después de la existencia [...], lo cierto es que el sistema viene posteriormente y, en consecuencia, no comienza inmediatamente con lo inmediato, que es con lo que la existencia comienza, aun cuando en otro sentido la existencia no ha comenzado con ello, porque lo inmediato nunca es, sino que deja de ser cuando es. (*Postscriptum*, 113)

Climacus hace una explicación minuciosa para objetar a Hegel y a los hegelianos sobre la lógica del sistema, pues al hacer abstracción de todo para comenzar a construir el sistema, éste no es posible comenzar con nada. Veamos más concretamente:

La expresión “comenzar con nada”, incluso a parte de su relación con el infinito acto de abstracción, es en sí misma engañosa. Es decir, comenzar con nada es ni más ni menos que una original paráfrasis de la misma dialéctica del comienzo. El comienzo es y no es al mismo tiempo, simplemente porque es el comienzo, algo que también podríamos expresar de la siguiente manera: el comienzo comienza con nada (*Postscriptum*, 116).

Lo cual significa que el comienzo no es. Climacus admite y reconoce en Hegel la gran sabiduría para escribir un sistema y socarronamente, incluso, asegura que podría haber escrito hasta tres sistemas, pero si la lógica de su entendimiento le ha llevado a tanto, también le tendría que demostrar, desde el pensamiento lógico, que como humano no se podría olvidar que es un individuo existente. “... la filosofía hegeliana confunde la existencia al no explicar su relación con el sujeto existente, y al omitir lo ético. [...] Sócrates dijo de manera bastante irónica que no sabía con certeza si es que era un ser humano u otra cosa; pero en lo confesional, un hegeliano podía decir con toda solemnidad: No sé si soy un ser humano pero he comprendido el sistema. Yo prefiero decir: Sé que soy un ser humano, y también sé que no he comprendido el sistema” (*Postscriptum*, 312-313).

La segunda parte de la tesis explica la no posibilidad de un sistema de la existencia porque: “La existencia es un sistema para Dios, pero no puede ser un sistema para ningún espíritu existente” (*Postscriptum*, 119). El individuo es entonces el espíritu existente y Dios³⁵ el pensador sistemático por

³⁵ Climacus sobre el tema de Dios dice en *Migajas* que: “Afirmar de él que es lo desconocido porque no se le conoce e incluso si pudiera conocerse no podía expresarse, no satisface a la pasión, aunque ésta haya concebido rectamente lo desconocido como límite. El límite es precisamente el tormento de la pasión, pese a ser a la vez su acicate. [...] Si lo desconocido (Dios) no permanece únicamente como límite, entonces un único pensamiento se funde en muchos pensamientos acerca de lo diferente. [...] el hombre antes de llegar a saber

que puede estar fuera de la existencia, pero al mismo tiempo existe eternamente y contiene la existencia. Hegel ha olvidado definir la naturaleza del individuo humano, no ha clarificado aquello que nos permite desde la humanidad ser tú, yo y él separadamente. Interesante, además, es la frase de Climacus sobre el individuo que se olvida de su existencia, este individuo que se hunde en la distracción, en lo frívolo del ocio, del sin sentido y se encierra en un sistema, que al igual que el hegeliano no posee una ética, a su vez, fundamento de la existencia (*Postscriptum*, 122). Toda filosofía sobre la existencia debe contener ya una ética.

El sistema asume un carácter conclusivo, como respuesta definitiva, dejando fuera de lugar el constante esfuerzo del espíritu existente. Esfuerzo que se da en la toma de conciencia de ser un sujeto existente. Lo que significa que si no hay una distinción entre el bien y el mal, se anula la libertad de la decisión y se cae en un panteísmo, esto es, justificar en otras realidades la existencia, porque no habría fundamento desde su propia realidad. El horizonte se habría borrado.

La idea sistemática es el sujeto-objeto, la unidad, la unidad de pensamiento y ser; la existencia por su parte es separación. [...] Desde un punto de vista objetivo, el pensamiento es pensamiento puro, el que en igual medida se corresponde abstracta y objetivamente con su objeto, el cual, por tanto, es un “sí mismo”, y la verdad consiste en la correspondencia del pensamiento con el “sí mismo” (*Postscriptum*, 124).

Nuestra existencia es una existencia telúrica, es decir, de este mundo terrenal, con lo cual no se puede escapar a las condiciones de la verdad y del pensamiento que piden una respuesta ética. Esta es otra crítica al sistema que parece haberse quedado en el aire, sin aterrizar en lo concreto: la existencia humana que le permite *al individuo ser uno*. No se trata de vivir en la luna, como dice Climacus de los hegelianos, se trata de ser un *ser humano* en la misma realidad terrestre con lo que el cotidiano devenir exige.

Ahora bien, si el énfasis está puesto en la subjetividad cuyo despliegue se da en la realidad existencial, la cuestión, entonces, es decidirse en la plenitud de la existencia, ser un sujeto auténtico:

En general querer demostrar que algo existe es una cosa difícil y lo que resulta peor para los osados que a ello se atreven, quien se dedica a hacerlo no ha de esperar notoriedad ninguna. Todo el proceso de la demostración se torna siempre en otra cosa; se convierte en un desarrollo ulterior de la conclusión de la cual infiero que lo supuesto, aquello que estaba en cuestión, existe. Por tanto, no concluyo siempre en la existencia, sino que concluyo de la existencia de la que me muevo, sea en el mundo de lo palpable y sensible, sea en el mundo del pensamiento. No demuestro, por ejemplo, que existe una piedra sino que algo que existe es una piedra... (Migajas, 53)

algo en verdad sobre lo desconocido (Dios), debe saber que es diferente de él, absolutamente diferente de él” (Migajas, 57-58).

Así las cosas, Climacus se opone a Descartes porque no está primero el pensar y luego el existir. Simple y sencillamente existo, la existencia se impone ante el cogito. –Heidegger también estará de acuerdo con esta apreciación dando sus propios matices– Para Climacus, concluir la existencia a partir del pensamiento es una contradicción, que se explica en cuanto el pensamiento piensa la existencia la piensa como posibilidad. Sócrates, por ejemplo, era un sujeto pensante, pero, el énfasis era puesto en el conocimiento ético, esto se traduce para el Magister Kierkegaard en el deber mismo que a su vez es sinónimo de la existencia. Así las cosas, el aforismo cartesiano es para nuestro autor una tautología afirmar el pensamiento es implícitamente afirmar la existencia, pues el pensamiento para ser tal *necesita* de una existencia (*Postscriptum*, 319). Empero el pensamiento que se ha concebido como mero cogito, hace abstracción del existente real que lo piensa. Ahora bien, el pensamiento genera posibilidades y no realidades, el único que al pensar genera realidades es Dios. Y curiosamente en esta demostración del axioma cartesiano nuestro Climacus argumenta relacionando los estadios de la filosofía kierkegaardiana, veamos como:

Desde un punto de vista estético e intelectual, lo cierto es que únicamente cuando el *esse* de una realidad se disuelve en *posse* tendremos una realidad comprendida y pensada. Éticamente, lo cierto es que la posibilidad se comprende únicamente cuando cada *posse* es realmente un *esse*. Cuando lo estético y lo intelectual inspeccionan, reclaman de cada *esse* que no es una *posse*; cuando lo ético inspecciona condena toda *posse* que no sea un *esse*, a saber, la *posse* en el individuo mismo, porque lo ético no lidia con otros individuos. En nuestra época todo se mezcla; uno responde a lo estético éticamente, a la fe intelectualmente, etc. [...] Entonces, ¿qué es la realidad? Es la idealidad. Pero estéticamente e intelectualmente la idealidad es posibilidad (una transferencia *ab esse ad posse*). Éticamente, la idealidad es la realidad dentro del individuo mismo. La realidad es la interioridad infinitamente interesada en la existencia, lo que el individuo ético es para sí mismo (*Postscriptum*, 326-327).

La idealidad en el individuo es la belleza de su interioridad, pero al mismo tiempo es compromiso con la propia existencia, es deber ético existencial. Por lo tanto, es allí –en la interioridad– donde se juega en pleno la subjetividad, el sujeto es auténtica decisión existencial y se afirma en el individuo concreto. Escaparse de la subjetividad es hacer objetiva la decisión y no experimentar el dolor y la crisis que implica decidir. La afirmación radical sobre este punto está dada exclusivamente en el cristianismo. “El cristianismo, por tanto, protesta en contra de toda objetividad; quiere que el sujeto se preocupe infinitamente por sí mismo” (*Postscriptum*, 130). Lo anterior sugiere la no cosificación del individuo.

Hasta ahora se ha dicho entonces que el individuo es un sujeto existente, un espíritu que existe con el carácter telúrico de su humanidad. Pero en este punto el asunto se va a complejizar porque el mismo sujeto ha de ser un auténtico individuo cristiano y aquí el asunto no es tan fácil, ya que hay un plus en todo esto que el cristianismo enseña para ser un verdadero sujeto. De nuevo entra la ética en relación con la decisión que autoimplica la existencia. Veamos:

Con todo, la ética, en cuanto bastión esencial de la existencia individual, cuenta con una irrefutable demanda sobre todo individuo existente, una irrefutable demanda de tal naturaleza que lo que sea que alguien pudiera lograr en este mundo, incluso lo más grandioso de todo, será no obstante sospechoso si ese alguien no tuvo claridad ética en el momento de su decisión, y no lo clarificó éticamente para sí mismo. La cualidad ética es celosa de sí misma y desdeña lo cuantitativo sin importar cuán grandiosa sea (*Postscriptum*, 134).

Por otra parte, el individuo, desde el punto de vista estético y ético, deviene histórico-universal. Sobre este asunto en particular, nuestro autor, –también Johannes Climacus en *Migajas*– ha dedicado dos capítulos (VI y V) y un interludio para estudiar la historia como devenir. Sin perder de vista el tema central que ocupa la obra –El cristianismo– el punto orbita entre el discípulo contemporáneo y el discípulo de la segunda mano esto para insistir en el cambio, en el movimiento que se da en el acontecimiento del pasado al acontecimiento del presente. Kierkegaard ha sido un estudioso del cambio (κίνησις)³⁶ y (αλλοιωσις)³⁷. En el interludio de *Migajas* dedica buena tinta al tema y luego en *El concepto de la angustia* al referirse sobre la aparición del pecado en el mundo. Este punto será tratado más adelante. Continuemos con la reflexión metafísica que hace *Migajas* a propósito del cambio, veamos:

Este cambio no está en la esencia sino en el ser. Y consiste en el paso del no ser al ser. Pero eso no-ser que abandona lo que deviene también tiene que existir, puesto que en el caso contrario «lo que deviene no quedaría inmutado en el devenir», a no ser que no hubiese existido de ninguna manera (*Migajas*, 82).

Asumir la condición del yo significa tomar conciencia de sí mismo, una acción, por tanto concreta y en efecto opuesta a lo abstracto del pensamiento, cuya acción de pensar se traduce en una mera posibilidad. De este modo, lo concreto se realiza en la existencia, si esto es así, la ética entonces tiene ahora sí el gran protagonismo, pues apunta a lo concreto de la acción la existencia se asume y se vive auténticamente desde la ética. Lo posible, lo abstracto del pensamiento puede ser mirado desde la estética.

El cambio y movimiento se dan en la acción y no en el pensamiento. En el caso del individuo que quiera ser un personaje en lo histórico-universal no se ha de fijar en lo cuantitativo de lo que quiere y desea no se trata de cantidades respecto de lo que hace, se trata más bien de cualidades y en esto la ética sí que es buena consejera. Es por eso que: “En lo histórico-universal juegan un papel esencial factores de otra índole, distintos a los ético-dialécticos: a saber, el azar las circunstancias, aquel juego de fuerzas

³⁶ Movimiento; conmoción; sedición.

³⁷ Cambio, variación

en que la reorganizadora totalidad de la vida histórica absorbe la acción del individuo...”
(*Postscriptum*, 134)

Pero, ¿por qué la insistencia en torno a lo histórico? Volviendo la mirada de nuevo a *Migajas*, la acción, hemos dicho ya, que se concretiza, se manifiesta en tanto real, luego, es histórica y aparece en el tiempo. El esquema que nuestro Climacus desarrolla en el Interludio es el siguiente: primero está el devenir, esto es, el paso de lo posible a lo real; luego lo necesario es posibilidad y necesidad que son distintas en su ser; si esto es así, entonces, llegar a ser o devenir no es algo necesario, lo cual implica que sea libre. –He aquí un elemento ético– Clarificando el asunto tenemos que:

Nada existe porque es necesario, sino que lo necesario existe porque es necesario o porque lo necesario es [...] El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario [...] Todo devenir acontecen por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene deviene por una razón sino que todo deviene por una causa. Toda causa culmina en una causa libremente actuante (*Migajas*, 83).

Esta cita nos permite dar mayor claridad al título que orienta la presente indagación, pues, si el individuo es una realidad precaria que se expresa en la persona, entonces, esto se hace más claro afirmando la contingencia del individuo, su mera posibilidad, en cuanto que no era necesario que existiera. Ha sido constituido libremente como persona, frágil, en cuanto su precaria realidad existencial. Esto sería filosóficamente hablando, y religiosamente o kierkegaardianamente, este mismo individuo es su precariedad manifestada en la libre-persona que se hace real y entendible en relación al Absoluto. La configuración individuo-persona es entonces una constatación ético-moral. Por ahora tenemos que el individuo es. Y la persona es una causa libremente actuante: “Ser una persona perfecta es sin duda lo más alto. Acaban de salirme callos; eso ya es algo” (*Diapsalmata. O lo uno o lo otro I*, 53).

El segundo lugar en el esquema del Interludio de *Migajas* es la insistencia que Climacus hace de lo histórico, en lo que acontece. El individuo es una realidad histórica, en cuanto que inserto en el tiempo, llega a ser y tiene conciencia de su pasado y de su presente. Su naturaleza humana deviene en cada individuo, pero se hace dialéctica en el transcurrir del tiempo.

De una vez se puede mencionar el tercer y cuarto punto del esquema. Lo que ha sucedido en el tiempo, es cosa del pasado, por tanto es inmutable. Es un ser ya acontecido. –He aquí de nuevo otro elemento ético referido a la acción, al ser ejecutada libremente, ya es y no puede modificarse su repercusión y por tanto sus consecuencias– Es alguien que deviene del pasado. No se suprime la acción, a no ser una referencia dialéctica superior como es el arrepentimiento. Lo histórico es siempre pasado. El esquema de Climacus, continúa desarrollando el tema de la fe. Continuemos con Climacus y su *Postscriptum*. Venimos hablando de lo histórico–universal, que en algún momento Climacus denomina juicio universal,

pero referido al paso y al devenir del tiempo, como ya se ha explicado. Ahora bien, al ser consecuentes con la temática de la ética referida a lo histórico–universal se corre el riesgo de arrastrarla como lo hace la fuerza de gravedad con toda masa. La ética es mejor vista en la simpleza de la persona: “Lo ético es interioridad, y mientras menor sea el rango en que uno lo vea, si es que se le ve en su infinitud, tanto mejor se le verá; a su vez, aquel que piensa que requiere del embellecimiento de la historia universal a fin de verlo mejor, muestra con su proceder que es éticamente inmaduro” (*Postscriptum*, 143). De alguna forma, la cita anterior reafirma lo que el mensaje cristiano ha predicado siempre: no se trata de acciones rimbombantes; es en la sencillez del corazón y en el silencio, donde mejor se ve la acción.

El individuo estéticamente es bello como ser humano, posee en sí una configuración apolínea que lo identifica en la particularidad y singularidad. Este mismo individuo, ante las acciones, decisiones y su ser que se manifiesta en el despliegue de lo histórico–universal se configura en lo ético como persona. Sin embargo, tal razonamiento puede presentarse a equívocos y a conformismos moralistas y relativos. El individuo, al descubrirse como persona insignificante puede actuar como le venga en gana, pensando en que su error carece de relevancia infinita o lo contrario, que siendo un personaje puede desde sus influencias tratar de transformar su desliz en algo bueno. Resulta extraña ciertamente la argumentación, pero, todo confluye hacia la realidad pecadora del individuo-persona asumida desde el cristianismo.

Pues bien, el individuo como persona o personaje es un ser humano, libre de sus acciones que le conciernen sólo a él cómo existente histórico–universal. Luego la responsabilidad ética de su actuar no se explica o justifica desde ningún sistema, más bien en la relevancia histórico–universal del ocuparse de sus propios actos. El individuo en cuanto responde auténticamente como existente es enaltecido desde la relevancia histórica. Lo histórico–universal parecieran ser unas coordenadas –y esta es una comparación del que escribe estas letras– que ubican al individuo en un material amplio, con límites arbitrarios y no determinados por nadie; mientras que estéticamente el poeta nos dibuja la individualidad sobre la marca de la divinidad, manifestada en lo ético. Además, lo histórico–universal alimenta la imagen del teatro mencionada hace rato en este escrito, es el espacio del drama, donde no hay cabida para lo cómico y frívolo, pero sí para lo serio, donde el libreto no le pertenece más que al tiempo. Los personajes actúan libremente y si es así, entonces, se puede observar lo ético en la individualidad. Hay alguien importante en cada escena, y, sobre todo, cuando el individuo comprende la ética en su propia persona porque allí radica su conciencia con Dios. Veamos como lo escribe Climacus:

En consecuencia, afirma lo ético, la audacia se atreve a renunciar a todo, incluida también aquella altamente estimada aunque engañosa relación con la relación histórico-universal; atreverse a convertirse en nada en absoluto, a convertirse en un individuo singular del que

Dios éticamente le exige todo; pero sin atreverse por ello a renunciar al entusiasmo – observa ¡ésta es la audaz hazaña! Ahora bien, tu ganancia consiste así mismo en que Dios en toda la eternidad no podrá liberarse de ti, pues tu conciencia eterna reside únicamente en lo ético –observa, ¡ésta es la recompensa! Desde un punto de vista histórico-universal, ser un individuo singular no es nada, absolutamente nada y, con todo, radica en ello la sola verdad y la más alta significación del ser humano, sí, más elevada que cualquiera otra significación que, por su parte, no es sino ilusión, por cierto que no en sí misma, sino siempre que aspire a ser lo más elevado (*Postscriptum*, 150)

Definitivamente no es posible hacer una reflexión acerca del individuo sin abordar enteramente el tema de la ética, aunque su verdadera esfera de acción no se encuentra reducida a ella, pues el individuo en cuanto tal sólo se asienta en la esfera de lo religioso. “Lo ético es y seguirá siendo el más alto deber asignado al ser humano” (*Postscriptum*, 152). Una filosofía que desconozca la dimensión del ethos asume sobre sí la gran responsabilidad de tener que justificar un mecanicismo vitalista, es decir, una vida que responde a la inercia de la supervivencia. Además, la historia del pensamiento no ha desconocido tan neurálgico tema. Lo ético ha sido considerado desde Sócrates, para quien era fundamental la relación binomial antropología-ética. Otra cosa distinta es cuando el tema ético se relativiza, se olvida o se toma como fruslería escolar. Todo esto sirve de marco para la crítica que realiza Climacus a Hegel –el galimatías– que cerró su Sistema y dejó por fuera el protagonismo de la interioridad del individuo en donde se debate la respuesta ética. Hegel presenta la ética desde una mirada objetiva de índole racional y construida desde fuera. Climacus por el contrario reitera la respuesta individual, sin que esto signifique individualismo ético, pues sólo en relación con los otros tiene sentido actuar con principios éticos, no se trata del yoísmo ético. En otras palabras y siendo específicos:

Si la historia universal es la historia del género humano, de ello se sigue automáticamente que ya no se alcanza a ver lo ético. Lo que sí alcanzo a ver ha de corresponder a la abstracción que es el género humano, algo que sin duda es igualmente abstracto. Lo ético, por otro lado, se predica sobre la individualidad y, a tal grado, que cada individuo, real y esencialmente, comprende la ética sólo en su propia persona, porque allí radica su conciencia con Dios (*Postscriptum*, 155).

Más Dios no se preocupa de las convenciones teatrales, por tanto, no es inmanente al teatro, es el espíritu libre, no observable en su papel de Señor, pero sí en su relación de posibilidad con el individuo y su ética. En este sentido, se trata de un Dios de vivos, los muertos no necesitan de la ética, sus actos ya terminaron. Así las cosas es posible establecer la relación trídica de los estadios, la existencia es bella y se asume con pasión desde la interioridad comprendida éticamente, pero si tal momento es posible es porque se tiene únicamente un fundamento en relación con Dios. Los estadios estético y ético en relación con el individuo, con su existencia, pueden ser explicables desde la misma realidad existencial. Sin embargo, ascender al estadio religioso implica *el salto* a partir de *la paradoja* de la fe. Se salta bajo la seguridad del fundamento. Veamos:

Es en este instante decisivo que el individuo necesita del auxilio divino, pese a que es del todo correcto el que uno deba primeramente comprender la existencial relación entre lo estético y lo ético a fin de llegar a este punto —es decir, al estar allí en la pasión e interioridad, uno realmente se vuelve consciente de lo religioso— y del *salto*. (*Postscriptum*, 260)

Ahora bien, la existencia así vista en su desarrollo trídico implica el devenir de la subjetividad, surgiendo así el sujeto como un deber existencial. El imperativo categórico, en este punto, retorna a la libertad de la existencia, en donde el espíritu humano asume sus responsabilidades. No es una libertad cerrada y volcada al individuo mismo, es más bien, una libertad al estilo de Abraham, es decir, en respuesta del Otro. Es una visión de fe, desde el punto de vista kierkegaardiano, que se opone a la visión racionalista de Kant³⁸. Veamos cómo entiende el pensador danés el tema del deber en la existencia:

Pero entonces el devenir subjetivo es un deber muy loable, un *quantum satis* [cantidad suficiente] para la vida humana. [...] En consecuencia, el devenir subjetivo debería ser el más alto deber asignado a todo ser humano, al igual que la más alta recompensa, la felicidad eterna, existe únicamente para el individuo subjetivo o, mejor dicho, sólo llega a ser para aquel que deviene subjetivo. [...] el deber de la vida duraría tanto así como la vida durase, es decir, el deber de vivir. [...] Terminar con la vida antes que la vida termine con uno significa no haber cumplido en absoluto con el deber. (*Postscriptum*, 164-165).

Son varios los puntos que suscita este pasaje para nuestra reflexión. En primer lugar, el devenir subjetivo es un deber que todo individuo, como ser humano, asume como gran tarea. En segundo lugar, el ser humano que cumple bien la tarea recibe la felicidad eterna como recompensa. En tercer lugar, este es un deber de vida y dura tanto como ésta, es decir, se construye la interioridad subjetiva en las acciones de vida. Y, por último, el suicidio³⁹ no cabe en este deber; el deber existencial se corresponde con el cumplimiento absoluto que termina cuando la vida termine con la muerte. No es posible acelerar o detener el tiempo, tampoco terminar con la vida en cualquier minuto. Llama la atención la gran insistencia a favor de la existencia y la escasa referencia al tema de la muerte, esto no significa que no

³⁸ Para ampliar este tema Torralba lo delinea así: "...la libertad se relaciona con el mundo espiritual, pero en el caso de Kant, la libertad está enmarcada dentro de los límites de la razón, para decirlo con un título suyo (Nos referimos a *La religión dentro de los límites de la razón* (1793)), mientras que en Kierkegaard, la libertad se relaciona con la fe y la fe como dice Johannes de Silentio en *Temor y temblor* (1843), es la más alta de las pasiones. La fuerza motriz del salto al infinito del caballero de la fe es, precisamente, la fe, la apertura y recepción incondicional del Otro (1998, 62).

³⁹ El suicidio es un tema de hondo calado existencial. Algunos de los autores mencionados en esta investigación, entre ellos A. Camus, en su obra *El mito de Sísifo* da un especial tratamiento a este tema e incluso lo refiere como el único problema filosófico serio. "Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. [...] Juzgo, pues, que el sentido de la vida es la más apremiante de las cuestiones. ¿Cómo responder a ella? En todos los problemas esenciales, y me refiero a los que ponen en peligro la vida o decuplican la pasión de vivir, no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento, el de Perogrullo y el de Don Quijote (1999, 13-14).

sea mencionado, sino que la referencia al tema de la muerte está en relación con el pecado “La noción de enfermedad mortal debe tomarse en un sentido especial, [...] en sentido estricto, quiere decir un mal que termina con la muerte, sin nada después de ella. Y esto a la desesperación. [...] la desesperación es la desesperación de no poder, incluso, morir” (*Enfermedad mortal*, 26).

El devenir subjetivo termina con la muerte. Lo que significa morir es explicado de manera somera y en un tono que implicaría demasiada normalidad, es decir, la muerte acontece a la existencia, pero esta es más que la misma muerte. La muerte no es algo general, como si el devenir subjetivo fuera algo general, no es aplicable ni explicable para todo individuo de manera general.

La muerte nos afecta a todos como individuos, pero lo más serio es afrontar la propia muerte, la muerte de los otros es apenas un referente que explica la condición y el sentido existencial. Es un argumento contundente en la condición de la naturaleza humana que compartimos todos los individuos. Sócrates ha muerto, y, Jesús de Nazaret ha muerto y resucitado. Sócrates bebe la cicuta con un alto sentido de responsabilidad ética y de esperanza en un tipo de inmortalidad del alma: “Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar” (*Apología*, 40c). La belleza de la existencia del individuo es para Sócrates un acontecimiento ético; sin embargo, la felicidad queda suspendida en un paréntesis una morada transitoria. La muerte de Jesús, el Cristo, tiene una recompensa en la felicidad eterna, es decir, en la inmortalidad del alma. No hay victoria de la muerte sobre la vida, el aguijón de la muerte ha sido extirpado en la resurrección del Cristo. Kierkegaard asume desde el cristianismo una responsabilidad que abarca la realidad existencial como un todo, esto es, la fragilidad de la realidad del individuo se abre a la infinitud de la existencia.

Con la muerte todo termina y lo que ha venido de la tierra a ella regresa. Éste será el tema del último de los discursos para ocasiones supuestas, que nuestro Magister titula: Junto a una tumba. Allí hay una primera crítica a una expresión atribuida a Epicuro por Diógenes Laercio que reza así: «pues cuando ella [la muerte] está, yo no estoy, y, cuando yo estoy, ella no está»; es una expresión frívola de la muerte, demasiado bromista. El pensamiento sobre la muerte es serio. “Pensarse uno mismo muerto es seriedad; ser testigo de la muerte de otro es un estado de ánimo” (*Discursos edificantes*, 444). La edificación del discurso está en pensar desde la vida la muerte como posibilidad final, es por eso que el discurso es para el vivo y no para el muerto, con otro atenuante importante y es que la muerte es la decisión primeramente decisiva y luego inexplicable. Y, sin embargo, el asunto es más simple de lo que parece, veamos: “Morir es ciertamente la suerte de todo ser humano y, por tanto, un arte muy modesto; pero poder morir bien es la más alta sabiduría de la vida. ¿Cuál es la diferencia? Que, en el primer

caso, se trata de la seriedad de la muerte; en el segundo, de la del mortal” ((*Discursos edificantes*, 446).

La muerte no es una idea –y aquí una crítica a Hegel a quien Climacus llama devoto de la historia universal– pues concebir la idea es anticiparse a la muerte o de forma dialéctica, esta idea es sólo real cuando sucede. No es un acabamiento material, pues no habría diferencia entre la muerte de un humano y la de un perro. De la muerte nada más se puede decir, nada se puede experimentar, comprender y mucho menos anticipar. “... aquello que diga acerca de la historia universal tal vez sea espléndido, pero será estúpido aquello que diga⁴⁰ sobre la muerte” (*Postscriptum*, 167). Y más precisamente tenemos:

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 se la viva eternamente [...] El morir de la desesperación se transmuta constantemente en una vida.

El desesperado no puede morir. «Así como el puñal no puede matar el pensamiento», así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno –el yo– que es el fundamento en que aquélla radica (*La enfermedad mortal*, 44)

Muerte y pecado, en el cristianismo, van en la misma dirección y en este punto la teología ha pensado la muerte como consecuencia del pecado. Para el Magister Kierkegaard, el pecado tiene una proyección histórica en la existencia de los individuos, esto significa asumir una nueva realidad en la definición de individuo, no esencial a su naturaleza, pero sí es consecuencia de las decisiones y en el libre actuar humano. La condición pecadora del individuo y su libertad en la decisión, son nuevas condiciones en la realidad existencial del individuo humano. Nuestro autor hace un minucioso análisis en dos de sus obras cuyo tema central es el pecado, se trata de: *Tratado de la desesperación* o *La enfermedad mortal* y *El concepto de la angustia*. A continuación una referencia al respecto, veamos:

Se peca cuando, ante Dios, o con la idea de Dios, no se quiere ser uno mismo, o se quiere serlo. El pecado no es otra cosa que debilidad o desafío, llevados a la suprema potencia, siendo así condensación de desesperación. El acento recae aquí en el estar ante Dios [...] el pecado es, en presencia de Dios, la desesperación en la cual no se quiere ser uno mismo o la desesperación en la que se quiere serlo (*Tratado de la desesperación*, 91-112).

⁴⁰ En su obra *La muerte*, Jankélévitch insiste en que cualquier referencia conceptual o teórica acerca del tema de la muerte es un mero eufemismo, quien muere no regresa a explicar la experiencia. El moribundo será testigo y puede acoger el mensaje y lo deja escapar, pero el mensaje es el absurdo de la muerte, el testigo al no acogerlo se vuelve un superviviente. No hay ningún secreto que pueda ser descubierto, porque la muerte no puede ser vista a los ojos, es decir, no se sabe nada, no se puede dar una información certera y contundente. Nada se puede decir sobre una realidad que se impone y de la cual nadie se escapa, pero igualmente nadie la explica y nunca será posible. No se trata de justificar una relación entre Jankélévitch y Kierkegaard pues sobre el punto, no son referentes el uno del otro; de lo que se trata es de dar la contundencia a la afirmación de nuestro autor a partir del escritor de *La muerte*, quien le dedicó una juiciosa reflexión al tema. (2002).

En el mundo real, donde se trata del individuo existente, esa síntesis dada en el espíritu de finito-infinito, se ha de tratar también de la condición pecadora, categoría ésta del espíritu. Anti-climacus, firmante del *Tratado de la desesperación*, aborda este asunto desde la visión socrática. Parece algo inconsecuente, pero se trata más bien de identificar el pecado con la ignorancia. Así mismo, el pecado esta a la par de la muerte en cuanto ha de ser asumido desde lo serio de la existencia misma y ante todo individual. El pecado no es de masas o de pueblos, pues el juicio no es para los culpables sino para el culpable; a las masas se les puede soliviantar, arengar y después dispersarlas con chorros de agua, de muchas maneras se puede manipular una muchedumbre; pero, “juzgar las a las gentes como a bestias es imposible, pues no se juzga a bestias; cualquiera que sea el número que se juzgue, un juicio que no juzga a las gentes una por una, individualmente, no es más que farsa y mentira” (*Tratado de la desesperación*, 143). Vale el momento de inferir en este punto una crítica al cristianismo, pero a aquellos que ostentan el poder de la palabra en el púlpito. Discurrir sobre el pecado es el tema central y a todos se le mide bajo el mismo raser, sin embargo, la responsabilidad es en cada caso individual. El pecado es en presencia de Dios.

De este modo fijamos los ojos una vez más en la angustia como supuesto del pecado original. Las consecuencias fueron dos: que el pecado vino al mundo y que quedo establecida la sexualidad, sin que lo uno pueda separarse de lo otro. Por lo tanto la pecaminosidad no es la sensibilidad (sanselighed=naturaleza física). De ninguna manera; pero sin el pecado ninguna sexualidad, y sin la sexualidad ninguna historia. Es una insensatez el que se pretenda explicar lógicamente el ingreso del pecado en el mundo (*El concepto de la angustia*, 73-75)

He aquí el punto: la historia del pecado y el pecado en la historia. De este modo Vigilius Haufniensis “vigilante o espectador, habitante de este mundo” —el firmante de *El concepto de la angustia*— se adentra en el tema histórico del pecado, al admitir que el individuo en cuanto ser histórico porta en sí mismo por antonomasia la realidad del pecado, es algo que le concierne como individuo, a su misma interioridad. El pecado original progresivamente considerado se manifiesta en la angustia y el instante en el que comienza la historia humana, comienza el pecado y la sexualidad. El individuo entra a participar en la historia de su especie con todo y lo que a esta le es condicionado⁴¹. El pecado está antes del individuo y este a su vez entra en esa evolución paralelamente con la angustia. Vigilius definió la angustia como resultado de la nada, se corresponden mutuamente.

Sin embargo, la angustia de suyo no representa jamás, ni ahora ni al principio, una imperfección en 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 la que está implicada su propia vida individual (*El concepto de la angustia*, 79).

⁴¹ Collins J. llama histórico a “un acontecimiento en tanto que su existencia se debe a un proceso de devenir temporal. Puesto que el devenir implica tanto un elemento contingente o de incertidumbre cuanto un elemento de certidumbre de hecho, el proceso histórico viene a ser aprendido sólo por un acto de fe (1958, 241).

El pecado trae consigo, también la angustia en cuanto cometido de forma personal por el individuo, aunque en la especie hay un plus de la historia de modo cuantitativo se trata de los aportes de otros pecados a la historia de la especie. La culpa es personal; sin embargo, con esto se da un doble movimiento: se aporta al pecado de la especie y se asume la condición generacional de la misma⁴². Al observador psicológico, le encomienda nuestro Magister la tarea de adentrarse en los “repliegues más hondos del alma humana”. De alguna manera se trata de la tarea del confesor católico, quien desde el fuero interior orienta al pecador arrepentido que a él se acerca. Haufniensis desglosa una sucesión de pasos que el «terapeuta» ha de seguir y al final: “Si no se tiene éxito en la empresa, entonces hay que buscar la causa en algún que otro error dentro de la operación misma o quizá en el hecho de que en el individuo experimentado era un ejemplar mediocre” (*El concepto de la angustia*, 83).

El hombre se angustia, simplemente porque es humano, es decir, su naturaleza le ha hecho así ya que si fuera ángel o bestia no se angustiaría. En un primer momento la angustia sugiere la inocencia, como reflexión de la libertad en sí misma y, por tanto, objetiva. No es fácil entonces establecer los límites y la independencia de la angustia subjetiva: “... angustia instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado [...] En cambio por angustia objetiva entendemos el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo” (*El concepto de la angustia*, 84). Algo así como el pecado original originante. Vigilius aclara que el pecado, desde una mirada objetiva, ha entrado en la creación entera y su efectividad en la existencia humana es angustia objetiva. Es una ansiosa espera de las criaturas, pues el mundo material creado para el hombre participa de su mismo destino. Sin embargo, la oposición entre el pecado del hombre y la situación de la creación no es tarea fácil para el terapeuta de la psique⁴³, por eso entra aquí a establecerse la dogmática.

Por lo tanto, la angustia significa ahora dos cosas. En primer lugar, la angustia dentro de la cual el individuo pone personalmente el pecado por medio del salto cualitativo. Y, en segundo lugar, la angustia que ha venido y sigue viniendo con el pecado; esta angustia, consiguientemente, también viene al mundo —si bien de un modo cuantitativo— cada vez que un individuo peca. (*El concepto de la angustia*, 81).

⁴² Desde la Teología Católica se ha diferenciado el concepto de pecado, uno el pecado original “originado” y el pecado original “originante”. El primero, según el teólogo Luis Ladaria lo describe así: Por esta razón se concede al pecado de “Adán” (prescindamos por ahora de cómo hay que entenderlo en concreto) una importancia especial;... A partir de él arranca la historia de pecado... sobre todo por la presencia en el mundo de la fuerza del mal que a todos avasalla; el pecado personal puede considerarse como la inserción, libremente ratificada, en esta corriente de pecado que Adán ha iniciado. El segundo descrito así: ... la situación de pecado se arrastra desde el comienzo de la historia, no como una mera suma de pecados personales, sino también como un destino solidario (mejor sería decir “antisolidario”) de toda la humanidad; en este sentido, el pecado de “Adán” nos ha constituido a todos en pecadores (1993, 129).

⁴³ Destacar este perfil en la figura de Kierkegaard se debe a la manera como trata estos temas en particular en las dos obras que se están estudiando en este apartado. El concepto de la angustia también está subtítuloado como un mero análisis psicológico del problema dogmático del pecado original y El tratado de la desesperación o La enfermedad mortal está subtítuloada como una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar.

En este contexto, no solamente se determina la naturaleza del pecado y de la angustia, sino también la naturaleza misma de esta investigación y, por tanto, de la relación entre ellas:

Creo que ya es hora de cortar por lo sano una digresión que solamente inicie con el afán de traspasar por unos instantes los límites de la presente e investigación. La angustia nunca jamás volverá a ser lo que fue en Adán, puesto que por él entró la pecaminosidad en el mundo. Aquella angustia ha llegado a tener hoy una doble analogía en virtud del último hecho señalado: la de la angustia objetiva en la naturaleza y la de la angustia subjetiva en el individuo, de las cuales esta segunda contiene “un más” con respecto a aquella angustia adamítica, y la primera “un menos”. (*El concepto de la angustia*, 88).

Veamos el manejo del tema de la culpa inherente al pecado. La angustia es producto de la ambigüedad dialéctica de la existencia, es condición de posibilidad de pecado, es vértigo de la libertad. Por tanto, por más reflexiva que se vuelva, no por eso escapa a la responsabilidad personal. De alguna manera se infiere entonces que ser individuo es ser culpable de... Es decir, La culpabilidad es determinación propia del individuo. Ahora bien, ya hemos dicho que la existencia del individuo se da en el devenir, en el llegar a ser, que a su vez es dialéctico: “Todo depende de saber distinguir entre dialéctica cuantitativa y cualitativa. Toda lógica no es sino dialéctica cuantitativa o modal, porque para ella todo es y el todo es unidad e identidad. En el ámbito de la existencia reina, en cambio, la dialéctica cualitativa” (*Diario íntimo*, 244). La mera oposición de los contrarios no se hace válida para la mediación, una cosa es el espacio de Dios y otra el mundo del hombre, es clara aquí la oposición finito—infinito. Ante este abismo que no se puede superar sólo queda saltar.

Ésta es, una vez más, la opresión que trae consigo el comportamiento ambiguo del individuo, su situación de simpatía y antipatía 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. [...] al hacerse culpable el individuo mediante el salto cualitativo, constituye el supuesto desde el cual el individuo se remonta más allá de él mismo, una vez que el pecado se presupone a sí mismo. Claro que éste no se presupone con anterioridad a haber sido puesto, lo que sería una predestinación, sino solamente en cuanto es puesto (*El concepto de la angustia*, 89).

En Eva se prefigura, de forma simbólica, las consecuencias de la relación generacional. Ella es lo derivado de, por tanto lo no original, a su vez es procreadora, lo cual predispondrá a todo individuo en la pecaminosidad, sin hacerlo partícipe de la culpa. Pero, el pecado convierte la sensibilidad (*sanselighed*) en pecaminosidad. “... el que hoy la sensibilidad se torne pecaminosidad, esto es el salto cualitativo del individuo” (*El concepto de la angustia*, 91). De la mujer se deriva la especie humana de los individuos, por eso ella es más débil que el varón, aunque paradójicamente Vigilius resalta la esencial igualdad del hombre y la mujer. Y el tema de la angustia, cobra aquí de nuevo importancia en cuanto se refleja más en Eva que en Adán, no de forma promedial, sino que al ponerse el espíritu en la síntesis —en el individuo mismo— Eva y en la síntesis Adán hay “un más” en Eva por tener un grado más

de sensibilidad. La mujer es más sensible que el varón, porque su naturaleza es más bella. Considerando a la mujer desde el punto de vista estético, en concreto el de la belleza, la hace más sensible que el varón. Desde lo ético, corresponde su estudio a la procreación, asunto que nuestro Vigilius trata posteriormente. Desde la estética (belleza) griega hombre y mujer son concebidos esencialmente idénticos, no los concibe desde el punto de vista espiritual, pues aquí si hay diferencia, lo espiritual encuentra su expresión en el rostro⁴⁴. Venus es hermosa incluso durmiendo, en el sueño lo espiritual queda suspendido. Belleza e inocencia son similares, es por eso que el niño es bello cuando está dormido, pero cuando es adulto ya no inspira la misma belleza. Apolo no sería el mismo si se le representa durmiendo.

Ahora bien, la mujer siente más angustia que el varón, porque es más sensible y está más determinada por la espiritualidad (entiéndase la síntesis propia del individuo), según lo mencionado más arriba. El Génesis da el papel protagónico de la seducción a Eva, nuestro Vigilius le da este papel al hombre. Es él quien toma la iniciativa para seducir (encantar, persuadir)⁴⁵.

A continuación se plantea el tema de la sexualidad, que para Adán toma el significado de pecaminosidad. Nuestro Magister relaciona sexualidad, ignorancia, inocencia y pudor. Veamos la interpretación de la argumentación: El niño es ignorante de su sexualidad, porque desde su inocencia no conoce el ser actualizado de su sexo. Por eso, el hombre adulto frente a su sexualidad no es ingenuo, porque tiene conciencia de lo sexual. Lo cual no quiere decir que se peque por no ser ingenuo. Vigilius hace un paréntesis en este punto, para afirmar que tanto en la plataforma del teatro, como en la del púlpito se aborda el tema frívolamente. Sócrates, por el contrario, habría alabado la intensión por intentar penetrar en el admirable portento de la naturaleza humana. Haufniensis continúa con el pudor, este es un saber cuya primera determinación es la ignorancia. El individuo se descubre como hombre o mujer al estar determinado por su cuerpo, pero sobre todo por la diferencia sexual. Así, entonces, el pudor también se hace angustia por la vergüenza que impera, una vergüenza de nada.

Al quedar puesta la diferencia sexual, dada por el pudor, surge el impulso (que no es lo mismo que el instinto) movimiento al sexo opuesto cuyo fin es la propagación. Mientras que lo erótico o estático en expresión de Haufniensis es el amor auténtico sin estar presente lo espiritual (síntesis de la naturaleza humana). Se puede interpretar entre líneas, entonces, que nuestro filósofo danés no quiere desvirtuar la sexualidad en cuanto parte constitutiva de la naturaleza humana. Esto quiere decir que no hay una

⁴⁴ En un pasaje anterior se hizo referencia a la posible relación con el tema de la epifanía del rostro de E. Lévinas. Véase la nota 9

⁴⁵ Don Juan es seductor desde la raíz. Su amor no es anímico, sino sensual, y según su concepto el amor sensual no es fiel, sino absolutamente infiel; no ama a una, sino a todas, seduce a todas... No se oye a Don Juan como un individuo aislado, ni se oye su discurso, pero se oye su voz, la voz de la sensualidad, y se la oye entre nostalgias de feminidad (*O lo uno o lo Otro*, I, 91).

referencia sensual a lo erótico, así, se ha empezado a dominar por medio de la madurez del espíritu. Sócrates sí que llegó a comprender esto en toda su pureza. Para muestra de esto queda el epígrafe con el cual comienza el libro de *El concepto de la angustia*, veamos:

El tiempo de los distingos ya ha pasado. El sistema los ha superado todos. Por esta razón, quien en nuestros días se empeñe todavía en hacer una que otra distinción será tenido sin más como un ser extravagante, un ser que mantiene su alma prendida a una de las más viejas antiguallas. ¡En hora buena! Porque, a pesar de todo, Sócrates siempre seguirá siendo el mismo, es decir, aquel sabio sencillito que se mantuvo firme en la curiosa distinción que él formulara y pusiera en práctica de una manera tan perfecta. Por cierto que el singular Hamann, después de dos milenios de olvido, ha vuelto a hacerse eco admirativo de tan antigua distinción, “pues –según su frase– Sócrates fue grande precisamente porque distinguía entre lo que comprendía y lo que no comprendía” (*El concepto de la angustia*, 26).

Retoma de nuevo nuestro autor el tema del individuo singular y con un referente muy claro: Sócrates. A pesar de la diferencia temporal entre Sócrates y Hegel, no es posible cerrar la reflexión a lo que dogmáticamente quiera establecer el sistema, en este sentido, el análisis que se ha hecho sobre el individuo y su condición pecadora, la angustia como perteneciente a la naturaleza del hombre mismo. Se trata aquí entonces al individuo como una síntesis espiritual y procreada, más sensible que el primitivo por el “más” el plus de los seres generados posteriormente a Adán. Desde el cristianismo nuestro filósofo danés afirma que lo religioso ha suspendido el erotismo, al considerarlo indiferente no pecaminoso, y, en cuanto al espíritu, no hay diferencia en el hombre y la mujer. Se suspende lo erótico para que avance el espíritu. Vigilius Haufniensis advierte, que no se puede pasar de soslayo el tema bíblico del castigo en la generación (Ex, 12:5). Aunque, de doctrina judía, el cristianismo la retoma insistiendo de nuevo en el nexa histórico de los individuos con las consecuencias naturales que de esto se deriva.

Todo lo dicho hasta ahora, parece mostrar que nuestro Magister se encierra en un círculo al querer enfatizar en el “plus” que consiste en la sensibilidad convertida en pecaminosidad por el pecado. Aunque advierte más adelante: “No ha de olvidarse que yo siempre hablo en términos de pura psicología y que jamás prescindo del salto cualitativo (*El Concepto de la angustia*, 101). Así las cosas, si el individuo en la angustia (posibilidad de libertad) inclinado por ese “más o menos” cuantitativo (entendido como límite infinito) efectivamente peca y se hace culpable, no precisamente en el estar angustiado, sino en cuanto es tenido por culpable. El tema de la culpa ha suscitado distintos puntos en la historia del pensamiento, desde la mirada filosófica o literaria, en este punto hemos mencionado autores como Dostoievski, Kafka y Camus, entre otros; para nuestro pensador danés existen conceptos y categorías que atraviesan su obra, el de la culpa es uno de ellos. En el *Postscriptum* se desarrolla el tema de la culpa pero con un tinte de trasfondo o de fundamento, se trata del *pathos*. En el capítulo IV,

el final del libro, tiene dos divisiones en ellas se retoma la cuestión de *Migajas* y esta cuestión es la felicidad eterna del individuo que se da en el tiempo y la expresión característica del pathos existencial es la culpa.

El vigilante, firmante pseudónimo de esta obra, pasa luego a tratar el tema sobre el poder del ejemplo, referido al niño. Adentrándose en el tema ya mencionado por Rousseau y antes por Pascal, veamos: "... el niño era en realidad un angelito, pero que el ambiente corrompido lo ha precipitado en la corrupción. [...] El mal es un elemento fortuito dentro de la historia que corrompe el estado de naturaleza" (*El concepto de angustia*, 105) —Aunque, el abordaje es diferente, pues el niño es precipitado en este estado de corrupción por un proceso cuantitativo, ya suficientemente descrito. A manera de colofón termina afirmando: "Si no se tienen a mano y con la debida claridad estas categorías de enlace, entonces se pueden dar por perdidos —y con ellos al mismo niño— los conceptos de pecado original, pecado, especie humana e individuo" (*El Concepto de la angustia*, 105). Y, por último, se adentra en un tema no tan concluyente, porque lo desarrolla; seguramente en otra parte le estudiará más concienzudamente y es el tema del egoísmo. El "Ego". Explicar el pecado diciendo que es "lo egoísta" es definirlo de manera neumática, lo cual no advierte la consecuencia sensible y espiritual. Además, no se diferencia entre pecado y pecado original y sus mutuas explicaciones. "Si no se empieza por poner en claro que significa «ego» de poco o nada sirve el afirmar que el pecado es lo egoísta. «Ego» significa precisamente la contradicción de que lo universal sea puesto como individual. Por eso, solamente se podrá hablar de egoísmo cuando se haya alcanzado el concepto de lo individual (*El Concepto de la angustia*, 107). El hombre se sabe quién es el mismo (γνωθι σαυτον) conciencia pura del yo, que constituye la vacuidad del idealismo.

En todo caso, el auténtico "yo" sólo es puesto mediante el salto cualitativo [...] Si se dice que el egoísmo fue la causa del pecado de Adán, se traspasa con ello el estado intermedio y la explicación correspondiente gana a su vez una sospechosa facilidad [...] Lo sexual, desde luego, no es la pecaminosidad, pero si Adán —permitiéndome sólo por unos instantes emplear un lenguaje acomodaticio y mediocre— no hubiese pecado, entonces lo sexual nunca habría existido, en cuanto impulso (*El Concepto de la angustia*, 108).

Lo dicho hasta aquí se puede concluir, respecto a nuestra investigación, desde los tres siguientes aspectos: Primero, la sensibilidad no es pecaminosidad, pero puesto el pecado la convierte en tal. Segundo, al comer el fruto del árbol prohibido surge la diferencia entre el bien y el mal y junto a ésta aparece la diversidad sexual en cuanto impulso. Y, tercero, el individuo posterior a Adán tiene un plus con respecto a este y sigue teniendo valor de verdad que el objeto de la angustia es una nada.

La angustia es, entonces, consecuencia de ese pecado que consiste en la ausencia de la conciencia del pecado. ¿Exige lo anterior la definición de una segunda síntesis? No, aquella que está referida a la

síntesis de alma y cuerpo, cuyo sostén es el espíritu. Entonces espíritu es a instante como individuo a realidad. Así las cosas, se puede afirmar que la historia comienza ante todo con el instante: en el instante en que comienza la historia humana, comienza el pecado. Lo anterior sugiere un primer problema: el motivo de la angustia es la falta de espiritualidad, en sentido positivo, ausencia de espiritualidad. Con esto entramos a relacionarlo con el paganismo como pecado, es decir, el paganismo simplemente tiene un vacío de espiritualidad. En segundo lugar, el paganismo de corte cristiano, en el cual habiendo descubierto la espiritualidad renuncia a ella. Este paganismo es empero más peligroso que el primero, pues supone una forma más elevada de rebeldía.

Volvamos sobre la noción de historia. Ésta no se comprende correctamente si se le sigue pensando en el sentido idealista, como un pasaje y/o una transición de momentos. Al respecto, encontramos una mención que Kant⁴⁶ hace sobre la historia desde el punto de vista del cristianismo, como categoría lógica de transición y devenir. Téngase en cuenta también que en este punto Heidegger llama la atención en la segunda parte de «Ser y tiempo» al referirse al tema de la temporalidad, depurándola de la visión kierkegardiana de corte teológico-religioso⁴⁷. El planteamiento de Kierkegaard es meramente fenoménico existencial, mientras que Heidegger lo aborda desde los existenciaros del ser.

Es importante para nuestro autor esgrimir los argumentos que justifican el carácter metafísico del instante, y en este sentido Platón estuvo cerca de anunciarlo, sin embargo, no le fue posible poner el tercer elemento de la síntesis: el tiempo (temporalidad). En una dialéctica experimental entre el movimiento y el reposo, entre el paso del ser y no-ser, en esa transición está el instante como extraña esencia [ατοπον], que inclusive traducido como sustantivo significa absurdo. “Con esto conquistó Platón el gran mérito de haber puesto el dedo en la dificultad, pero a pesar de todo, el instante sigue siendo una sorda abstracción atomística, que tampoco queda aclarado una vez que se lo ignora” (*El concepto de la angustia*, 113, nota a pie). El tiempo, componente importante en la historia, es un transcurrir. Kierkegaard intentó empero resolver esto con una categoría positiva: transición o devenir. Concepción aceptada por los griegos, judíos y cristianos.

En este orden de ideas, la categoría «instante» –de la que ya hemos hecho exhaustiva mención antes– es de tipo cualitativo oponiéndose así a lo cuantitativo que se da en el «momento». ¿Qué persigue nuestro Magister con todo esto?, busca adentrarse en la interioridad humana, en aquel instante de la

⁴⁶ En su escrito *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de 1784, Kant establece un recorrido argumentativo sobre el tiempo y las distintas sucesiones del mismo, cuyo fin estará en la determinación dada por la Providencia Divina, llama la atención la referencia bíblica al Apocalipsis.

⁴⁷ Lo que aporta Heidegger en este punto se refiere a la exégesis de la existencia del ser y que tiene referencia al tiempo, veamos: Si la temporeidad constituye el sentido originario del ser del Dasein, y si a este ente en su ser le va este mismo ser, entonces el cuidado tendrá que hacer uso del “tiempo” y, por consiguiente, contar con “el tiempo”. La temporeidad del Dasein desarrolla el “cómputo del tiempo”. El “tiempo” experimentado en éste es el aspecto fenoménico inmediato de la temporeidad. De él brota la comprensión cotidiana y vulgar del tiempo. Y ésta se despliega en el concepto tradicional del tiempo (Ser y tiempo, § 45, 232).

angustia de la vida del individuo. He aquí la tarea del psicólogo y de manera particular el «malabarista»:

... la angustia es el último estado psicológico del que irrumpe el pecado mediante el salto cualitativo, sin embargo, basta echar una mirada a la vida de los hombres para persuadirnos de que todo el paganismo, así como la repetición de éste dentro del cristianismo, se mueve dentro de unas determinaciones de tipo meramente cuantitativo de las que no llega a despegarse el salto cualitativo del pecado (*El concepto de la angustia*, 124).

En este sentido en el paganismo no hay angustia porque no hay espiritualidad, no se ha dado el salto cualitativo propio del instante. Para que haya angustia se necesita de la posibilidad, gracias a la misma libertad, por el contrario en el paganismo hay entrega ciega al destino. Esta diferenciación: cualitativo-cuantitativo permite afirmar que el cristianismo no ha comprendido el auténtico sentido del pecado, cuando repite el sentido cuantitativo del paganismo. Ésta es una de las críticas kierkegaardianas a la cristiandad de su época.

Abordemos otro punto de la discusión: ¿cómo entra el pecado en la historia? El pecado avanza históricamente no por determinaciones de un fatum —en el sentido de necesidad o destino—, y que por tanto hagan culpable al hombre, ni tampoco en un sentido de la mera casualidad, sino ese despliegue histórico que posibilita el pecado está en la categoría cualitativa del salto. Del concepto de culpa y de pecado se pone al individuo en cuanto individuo. El hombre “postadamico” no es cuantitativamente diferente de Adán y desde aquí establecemos la relación de la especie, es por esto que cualquier otro individuo, peca de la misma manera que pecó Adán. El pecado es contra el espíritu y en este sentido temporal, puesto que la síntesis que el espíritu sostiene, el individuo humano, es temporal.

La magna obra de nuestro autor permite argumentar desde las distintas miradas y elaboraciones de cada uno de sus escritos. Es así que continuaremos con el *Postscriptum*, obra fundamental —como ya se ha dicho antes— en esta indagación. Al capítulo IV se le podría denominar *el núcleo atómico* de la obra; en verdad que la riqueza con la que se encuentra el lector en este apartado es un patrimonio para aquel que quiere aprender del Magister Kierkegaard. El desarrollo del escrito continúa en la presentación de la cuestión. Y, ¿cuál es esta cuestión?, que la existencia subjetiva es patético-dialéctica. Patético hace referencia a la relación del hombre con la felicidad eterna, que se da en la religiosidad. La segunda, lo dialéctico, se da en las virtudes adicionales. Veamos como lo explica Climacus:

El amar es un pathos inmediato; relacionarse con la felicidad eterna es, dentro de la esfera de la reflexión, un pathos inmediato. Lo dialéctico consiste en que la felicidad eterna, con la cual se supone que el individuo se relaciona con auténtico pathos, deviene dialéctica en virtud de cualidades adicionales, las cuales a su vez funcionan como un estimulante que lleva la pasión a su punto máximo (*Postscriptum*, 387).

Climacus establece una expresión binomial para explicar este apartado. En la primera parte «A» pone el pathos, que más adelante denomina religiosidad A. En la segunda parte del binomio «B» pone lo dialéctico, que también denomina religiosidad B. establece una cláusula intermedia entre A y B, y, después de B presenta un apéndice AB, en donde lo dialéctico produce un pathos intensificado, donde se volverá a retomar el tema del pecado. En definitiva este es el cierre del *Postscriptum* antes de la conclusión. El pathos se presenta siempre en relación con el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto.

El individuo deviene en búsqueda de la felicidad eterna, por eso se transforma la noción entera del sujeto existente. Sin embargo, se corre el riesgo de que el individuo se pierda en la configuración idealista del individuo; por eso, lo patético no tiene aquí la significación peyorativa de lo indigente. Por el contrario, se trata de la transformación absoluta de la existencia, cuya orientación se entiende solamente desde el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto. En este sentido, la felicidad eterna está relacionada con la existencia y a su vez con el pathos. Esto se entiende, —y lo explica bien nuestro autor— desde la toma de las decisiones o en el instante de asumir una nueva responsabilidad; por ejemplo, la de casarse o asumir la soltería o el celibato. Tomar la decisión es un pathos existencial, porque:

Cásate, te arrepentirás, no te cases, también te arrepentirás; te cases o no te cases en ambos casos te arrepentirás; o bien te casas o bien no te casas, en ambos casos te arrepientes [...] confía en una joven, te arrepentirás, no confíes en ella, también te arrepentirás o bien confías en una joven o bien no confías en ella, en ambos casos acabas arrepintiéndote (*O lo uno o lo otro I*, 63).

Infinito y finito entran en la relación existencial, pues el sujeto existencial, en su finitud, decide en el instante y a futuro. Por lo tanto, lo que se sigue de la decisión se asume con todo el pathos existencial. De lo que no se sigue es, entonces, el eufemismo aquel del vivir bien, como un simple holgazán. Debe haber una respuesta ética en el querer responder al $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ en un sentido infinito y, por tanto, responsable. Hacer de la existencia una experiencia transformada por el *pathos* y que da testimonio de la felicidad eterna este es el punto central que debe alcanzar todo aquel que busca afirmarse como individuo.

El tiempo de la existencia puede ser un tiempo para enamorarse, pero no para quedarse fijado en él, puesto que él sería un $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ relativo, y el absoluto no pertenece a esta decisión existencial. De algún modo Climacus explica aquí porque Kierkegaard no se casa con Regina Olsen, pero, sobre todo el ser consecuente con su $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto, veamos:

Cualquier enamorado lo sabe; significa que el tiempo aquí es un tiempo para estar enamorado. En lo que se refiere a un $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ relativo, parte del tiempo es un tiempo para enamorarse, y luego llega el tiempo de la certeza. No obstante, dado que la felicidad eterna es más elevada en rango que una muchachita, sí, incluso más que una reina, resulta del todo correcto que el tiempo para enamorarse sea un tanto más prolongado, no, un

tanto, pues la felicidad eterna no es algo más elevado en rango que una reina, sino que el *τέλος* absoluto, más en este caso no hay nada malo en que todo el tiempo, la existencia, sea un tiempo para enamorarse (*Postscriptum*, 399).

En este sentido, *Pathos*⁴⁸ significa experimentar la existencia con todo su rigor, en la frialdad del sufrimiento, pero, con toda la pasión de buscar la felicidad eterna. Si nos referimos al *τέλος* lo interpretamos como un principio dinámico. Esto es aquello que justifica la actitud del individuo ante Dios. El *τέλος* absoluto es lo que permite que todo lo demás sea visto de manera algo superficial:

Es verdad que ante Dios y ante el *τέλος* absoluto todos somos iguales, pero es falso que Dios y el *τέλος* absoluto sean iguales a todas aquellas cosas que representan algo para mí o para algún individuo en particular” (*Postscriptum*, 403).

Climacus pasa ahora a realizar una crítica a lo que fue el movimiento monástico de la Edad Media, lo que pretende es llegar a la afirmación de que en el sujeto existente, en cuanto tal (existente), confluyen en realidad finito e infinito. Este movimiento del confluir se asume en la conciencia de identidad que no permite empero demostraciones. Es algo así como arriesgarse a existir. No es posible admitir mediaciones para la existencia, pues se trata de asumir mi yo existencial con todas sus implicaciones.

Climacus dibuja la figura del hombre serio que busca demostraciones que justifiquen la felicidad eterna como recompensa. Al respecto afirma:

El hombre serio habla casi como un bromista. Está del todo claro que quiere jugar con nosotros, así como el soldado cuando se encarrera para dar el salto, y ciertamente se encarrera —más se detiene a la hora del salto. Si hay certeza, entonces se arriesgará a todo. Pero, ¿qué significa arriesgarse? Arriesgarse es el correlato de la incertidumbre en el preciso instante en que aparece una certeza, el riesgo desaparece. Si, entonces, logra seguridad y certeza, de ninguna manera podrá arriesgarse a todo ya que en ese caso no arriesgará nada aún cuando renuncie a todo —y si no puede encontrar una certeza, pues bien, entonces, y de acuerdo con lo que dice el hombre serio con toda seriedad, entonces no se arriesgará a todo —ciertamente, esto sería una locura. De esta forma, el riesgo del hombre serio se convierte en una falsa alarma. (*Postscriptum*, 427)

El segundo apartado de A es mucho más extenso que el primero y que el tercero. Comienza con el sufrimiento. Para hablar del sufrimiento es necesario afirmar la inmediatez del individuo que se sitúa en medio de fines relativos. Lo más inmediato es el interior donde se obran las transformaciones. Un territorio que es conquistado es transformado por los intereses del conquistador. Es así como introducir el cristianismo a un territorio sin tener en cuenta la respuesta de los destinatarios, se queda en una

⁴⁸ Este término tiene su origen etimológico en la expresión griega *παθος* que proviene de *παθημα* y significa todo lo que uno experimenta o siente, prueba, experiencia; suceso, coyuntura; castigo, sufrimiento, etc.

simple conquista territorial externa que no afecta el interior de sus habitantes. Esto le permitirá a Climacus argumentar que el sufrimiento es la acción más grande en el mundo interior:

... El verdadero pathos existencial se relaciona esencialmente con el existir, y el existir es en esencia interioridad y la acción de la interioridad es el sufrimiento, porque el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo (*Postscriptum*, 436).

Lo estético, lo ético y lo religioso encuentran un nuevo punto de relación, se trata del abordaje que realiza el poeta desde la visión de la vida estética, que es una mirada de lo inmediato y los parámetros, entonces, ya están dados de manera directa. Ahora bien, en la interioridad se juntan lo ético y lo religioso; sin embargo, se trata de una unión con fisuras. Las esferas se mantienen limitadas y perfectas. Cada una es un escenario, una para el poeta y otra para el hombre religioso, éste último cree que la vida es sufrimiento. Aquí tiene sentido la frase del Evangelio en la cual hace referencia a los cansados y agobiados, ellos, encontraran alivio en el Cristo. Cuando el orador religioso se olvida de su escenario propio la interioridad se mueve entonces en el escenario del poeta.

El muy celebrado orador olvida que la religiosidad es interioridad, que la interioridad es la relación del individuo consigo mismo ante Dios, la reflexión que se lleva a cabo dentro de sí y que es precisamente de donde el sufrimiento proviene, y es por ello que este le acompaña esencialmente, de suerte que en su ausencia equivale a ausencia de religiosidad (*Postscriptum*, 440).

Pero, ¿a quién escuchar, al poeta o al pastor? Si el pastor no añade una dosis de sufrimiento a la existencia es mejor quedarse escuchando al poeta. La existencia es sufrimiento. Por lo tanto, asistir cada domingo a escuchar al orador religioso no mitiga el sufrimiento, el dolor, cual espina en la carne —dirá Climacus— aterriza la realidad existencial del individuo. No hay interrupción en la existencia por asistir a los oficios religiosos del domingo, ya que *siempre* la existencia es sufrimiento, en el instante en que cesa el sufrimiento, termina también la vida religiosa. De esto es consciente el hombre religioso, de que su existencia le duele, por eso vale la pena existir; cuando deja de doler se está muerto. El hombre de lo inmediato no comprende este deber, el eticista tiende a comprender su respuesta desde la afirmación del bien ético, pero será el hombre religioso el que descubre su sentido hacia la felicidad eterna.

Si la existencia es un sufrimiento, entonces, es paradójico existir para sufrir y, hasta resultará cómico pensar que nacemos para morir. Lo cómico, es una expresión que cita Climacus al final de este segundo párrafo de manera explícita y ejemplificada para no llevara a confusiones. Algo es cómico cuando es contradictorio en sí mismo. Donde hay contradicción ahí está lo cómico. Es bastante cómico observar el caminar del hombre ebrio, que en su sano juicio (estado de lucidez) se precia de caminar correctamente y erguido. Es así como cobra sentido también una crítica a aquellos clérigos y pastores

que se expresan en sus discursos homiléticos y exhortativos, lanzando culpas y generando falsas teorías de pecado, e incluso satanizando realidades existenciales del progreso de la humanidad, lo cómico está en que ellos mismos caen en el gran abismo que han creado. Es cómico verlos en los templos y lugares de culto dando voces y expresándose públicamente como el fariseo del Evangelio, acaso no es mejor ser el publicano. El publicano del Evangelio⁴⁹ explica claramente lo que quiere dar a entender Kierkegaard, no se trata de hacer ruido con la experiencia religiosa, la oculta interioridad es el verdadero sentimiento religioso, es decir, que la mostración de Dios es caer en idolatría, a Él no se le puede señalar no está en lugares específicos, su omnipresencia no puede ser vista. Cuando la religiosidad ubica a Dios y lo hace maleable es una religiosidad imperfecta. Es esta una afirmación difícil. En el contexto del actual cristianismo, pues católicos y no católicos mantiene una religiosidad de mostración la experiencia de interioridad y de encuentro entre el individuo y su absoluto se entorpece por la voz del pastor, que puede en ocasiones equivocar. Es muy difícil expresar y decir lo que toca hacer «(siempre)», el pastor exhorta en términos generales, pero, ¿acaso de quien es la autoridad? Lo que afirma el pastor, a veces, confunde y no permite la vivencia plena de la existencia. Tergiversar el mensaje ¿en beneficio de quién? A veces se afirma que la situación está así porque no se cree en Dios y más bien el asunto es que no se le cree a Dios.

Como en los tiempos de Kierkegaard y en los actuales, nuestra época carece de religiosidad. Cuando la experiencia de la religiosidad existencial en lo cotidiano es capaz de hacer a un lado lo inmediato del placer para superar algún tipo de imperativo o de mandato ético, se torna en asumir gravosamente la vida del individuo. No es espacio para lo cómico, es más bien espacio de lo serio. Sin embargo, lo cotidiano no es espacio propicio para el hombre religioso en su máxima libertad —si así se puede llamar— estará en el encuentro de su razón de ser como individuo delante del absoluto. Climacus no afirma de manera directa lo que la dogmática de la teología refiere en la parusía. Se trata más bien de afirmar que la condición finita del individuo lo limita en su deseo de alcanzar el infinito. Representar a Dios lo lleva a ser esclavo de tan absoluta representación, veamos como lo explica Climacus: “El efecto que en un hombre debería producir su representación de Dios o de su felicidad eterna, sería el de transformar su existencia entera en cuanto a ello, una transformación que constituye una muerte a lo inmediato [...] el hombre religioso, en su humana bajeza, está aprisionado en lo finito con la conciencia de la absoluta representación de Dios” (*Postscriptum*, 486).

En este orden de ideas, entrar a definir al hombre religioso es complejo desde el lenguaje cifrado que ya nos ha venido acostumbrando nuestro Climacus. No se trata de definirlo como alguien mojigato, no es tampoco el clásico monje de clausura de la edad media. Sin embargo, el hombre religioso comprende que hora tras hora no es capaz de nada, la dificultad es: ser capaz ante Dios. Lo

⁴⁹ Lc. 18:9-14

importante aquí no es hacer grandes discursos para demostrar lo que es y debe hacer el hombre religioso, porque:

En lugar de eso, un discurso religioso más bien debería ser diseñado de un modo opuesto y hablar sobre los eventos menores, sobre la vida cotidiana, y entonces a lo sumo, añadir unas pocas palabras de amonestación en contra de la ilusión que tan fácilmente puede convertirse en la base de una religiosidad que nos es reconocible más que un año bisiesto, y es que esto pertenece a lo estético, y, desde el punto de vista estético, la invocación a Dios no es ni más ni menos que la más ruidosa de las interjecciones, y la revelación divina en los eventos no es más que un recurso teatral (*Postscriptum*, 490-491)

Definir al hombre religioso tampoco es posible hacerlo desde la idea burguesa de lo que significa ser hombre. Por el contrario, es en Dios y desde Él que se puede establecer la definición. La religión A en la que está Climacus choca con el intento de explicar racionalmente esta definición. Pues no es fácil entender lo infinito desde lo finito, empero, la finitud es tal en virtud de la realidad infinita. Nuestro hombre religioso está en búsqueda de aquel que le da su sentido.

Sin embargo, pertenece igualmente a la pequeñez del ser humano el hecho de ser temporal y que, en su temporalidad no puede llevar ininterrumpidamente una vida de eternidad. Y si su vida está en la temporalidad es *eo ipso* de carácter fragmentario; y es de carácter fragmentario, encuéntrase naturalmente mezclada con distracciones, y en la distracción, el hombre se haya ausente de su relación con Dios, o en todo caso, no está presente como en el instante de la decisión (*Postscriptum*, 494).

Para contemplar al Absoluto el hombre religioso tiene dos caminos, que Climacus ha tratado en este apartado, se trata del camino que conduce al parque de diversiones y el camino que conduce al Monasterio. Cualquiera de nosotros al unísono pensaríamos que el camino correcto, según la lógica de la argumentación, sería el camino del Monasterio. La cosa no es por aquí, Climacus no pretende mostrar un hombre religioso monástico, es decir, querer ser más que un ser humano corriente. Los monjes se apartan de su propia realidad existencial y esa no es la idea. El hombre religioso toma el camino que lleva al parque de diversiones, primero, porque es un existente concreto y segundo, porque este camino muestra una realidad propia del ser humano y es la diversión. Climacus también explicita que Dios no puede ser objeto de amor por parte del hombre religioso como si Dios necesitara de este amor. Una religiosidad que busque esto como objetivo ya es moribunda. De alguna forma el hombre no es capaz de amar a Dios plenamente ¿Quién se atrevería a tanto? Sin embargo, la paradoja en este punto salta a la vista cuando el hombre religioso reconoce que el objeto de su amor es inconmensurable. Solo le interesaría estar dando una auténtica respuesta de amor, la dirección o es hacia la relación con Dios, sino que es la relación con Dios la que legitima su realidad como sujeto. La religiosidad A por su parte, es oculta interioridad cuya cualidad es precisamente su ser oculta.

El significado del sufrimiento religioso consiste en morir a la inmediatez; su realidad es su continuidad esencial, pero esto corresponde a la interioridad y no debe expresarse exteriormente. Cuando consideramos a un hombre religioso, el caballero de la oculta interioridad y lo situamos en el plano de la existencia, [...] y la interioridad ciertamente es oculta porque se ve idéntica a los demás. En todo esto hay algo de cómico, pues surge aquí una contradicción, y ahí donde hay contradicción lo cómico hallase también presente (*Postscriptum*, 502)

En el codificado lenguaje kierkegaardiano Johannes Climacus se define a sí mismo como humorista, tratando de mostrar que el humor es el incógnito o la máscara del hombre religioso, sin embargo, Johannes Climacus no es el hombre religioso, e irónicamente la imagen puede recaer en Johannes pero de Silentio. Al presentar la obra poética del «caballero de la fe» de *Temor y temblor* de Silentio cae de nuevo en una representación contradictoria entre la observación y la admiración de aquel caballero. Frater Taciturnus en *Etapas en el camino de la vida* lo concretiza un poco más en una producción poético-psicológica a través de la construcción imaginaria. Así las cosas es posible entender los límites de las esferas o de los estadios. Veamos como:

Hay tres esferas existenciales: la estética, la ética y la religiosa. Entre una y otra hay un *confinium*: la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso. [...] ¡Cuan extraño resulta que la misma locución [*sætt sammen*: poner juntos] que significa la dificultad suprema de la existencia, la cual consiste precisamente en reunir lo absoluto distinto (¡justo como la representación de Dios con la visita al parque de diversiones) signifique también provocación! Con todo, y a pesar de que podemos estar seguros de esto sigue siendo inseguro que él sea un eticista. [...] ¿Qué es, entonces, la ironía, si se quiere llamar a Sócrates ironista y no hacer como el Maestro Kierkegaard que consciente o inconscientemente pone de relieve un solo aspecto? [...] La ironía es el cultivo del espíritu y, por tanto, viene después de la inmediatez; enseguida viene el eticista, luego el humorista, y luego el hombre religioso (*Postscriptum*, 504-506)

La ironía entonces es la condición existencial de la que participa el hombre religioso y que le permite ingresar en la relación con los confines de los estadios existenciales. Paralelamente a la ironía está lo cómico. Climacus afirma, que al respecto Aristóteles ya había hecho mención sobre el tema de lo cómico en la risa como signo característico de la naturaleza humana. En su tiempo lo cómico había tenido en Hegel un expositor, en su obra *Lecciones sobre estética*, a lo que Climacus se extraña de tener tal reflexión en Hegel. Lo religioso no ignora aquello que le es propio a la existencia de los hombres, lo cómico y su expresión en la risa, no se trata de apartarlos como lo tenían los medievales monacales, pues la risa no es pecaminosa.⁵⁰ A diferencia de los animales tenemos la capacidad de reír⁵¹. Lo cómico es una realidad existencial.

⁵⁰ Al respecto se puede ver la obra de Umberto Eco en *El nombre de la rosa*.

La cuestión es muy simple. Lo cómico se halla presente en cualquier estadio de la vida (excepto que su posición es distinta) porque ahí donde hay vida hay así mismo contradicción, y dondequiera que hay contradicción, lo cómico está presente. Lo trágico y lo cómico son la misma cosa, en tanto que ambos son contradicción, sólo que *lo trágico es una contradicción sufriente y lo cómico es una contradicción indolora* (*Postscriptum*, 516).

El tema de lo cómico le da a Climacus una buena excusa para escribir una cita a pie de página bastante extensa. El tratamiento de lo cómico está en relación con el dolor y lo ridículo. Parte de la definición que hace Aristóteles en la *Poética*, V: “pues lo cómico es un error y una fealdad no causa dolor ni ruina” Climacus critica la reflexión aristotélica en cuanto percibe lo cómico como un algo y no más bien como relación de discordia y contradicción, pero exenta de dolor, lo cómico es contradictorio e indoloro. El lenguaje, en este aspecto, puede ser causa de contradicción y de inocente blasfemia, por ejemplo, —dice Climacus en su nota— el pastor germano-danés desde el púlpito declara que «el Verbo se hizo puerco» [juego entre el término danés Flask —puerco— y el término Fleisch —carne— en alemán] es una expresión cómica pero que desde la ética el hombre que lo interpreta así puede ser culpable de blasfemia. Hasta lo cómico ha de ser tomado con seriedad, pues Climacus termina la extensa nota así: “La frivolidad y la ligereza en tanto que potencias productoras engendran la sonora risa de la indeterminación y la ofuscación de los sentidos, lo cual es enteramente distinto a la risa que acompaña la silenciosa transparencia de lo cómico” (*Postscriptum*, 521).

Ahora bien, ¿si la vida es contradicción entonces es cómica? La respuesta, —según Climacus— es que hay una salida, se trata de afirmar la inmediatez de la existencia. Es algo inferior a las demás esferas que superan su explicación. Veamos:

La inmediatez tiene lo cómico fuera de sí; la ironía lo tiene dentro de sí. [...] El humor tiene lo cómico⁵² dentro de sí y está justificado en el humorista existente (ya que el humor in

⁵¹ Sobre este tema, de la risa, Kierkegaard había escrito lo siguiente: Algo fantástico me ha sucedido fui arrobado en el séptimo cielo. Allí se encontraban reunidos todos los dioses. Por su excepcional misericordia me fue concedida la gracia de formular un deseo. « ¿deseas —preguntó Mercurio—, deseas tener juventud, o belleza, o poder, o una larga vida, o la más bonita muchacha o cualquiera de los lujos que guardamos en la buhonería? Pues escoge, pero que sea una sola cosa.» Permanecí indeciso un instante, pero me dirigí en seguida a los dioses de este modo: Muy estimados contemporáneos sólo escojo una cosa, tener siempre la risa de mi parte. No hubo ni un dios que respondiese una palabra, en cambio, todos ellos se echaron a reír. De ello deduje que mi súplica había sido entendida y encontré que los dioses habían mostrado un buen gusto al manifestarse, pues había sido impropio responder con seriedad: «Séate concedido» (*O lo uno o lo otro*, 66)

⁵² El tema de lo cómico, el humor, la ironía han tenido otras reflexiones en relación a lo religioso. Por ejemplo, en Perkins y sus *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”*. Veamos lo que al respecto dice en el apartado *Kierkegaard’s Climacus —a Kind of Postmodernist escrito por M. Westphal: Irony and humor, the two species of the comic that he discusses are the incognitos, respectively, of ethical and religious subjectivity. By contrast with Johannes de Silentio, Climacus tends to collapse the difference between the ethical and religious in order to emphasize the subjectivity they share; so de difference between irony and humor is not very important here. As the incognitos of subjectivity, they are the disguises, the masks in which hidden inwardness becomes public without really showing itself. Irony and humor are hints of something whose presence they cannot guarantee. Just as someone wearing a Santa Claus suit may not be Santa Claus, so Climacus insists that he is only a humorist and not a religious person. (1997, 55)*

abstracto, al igual que todo lo abstracto, es algo ilegítimo de una vez por todas; el humorista logra su legitimidad al vivirlo.) (*Postscriptum*, 523).

Abordar el estadio de lo religioso es llevar al límite la reflexión. Por tanto la oculta interioridad es inaccesible a lo cómico, no es posible interpretar la interioridad desde lo cómico. La religiosidad no ha de volverse mera exterioridad, pues deviene en algo meramente estético, y sobre el particular Climacus llama la atención al catolicismo, en cuanto se exterioriza en sus acciones cúllicas. Los recursos litúrgicos y la belleza estética del rito son asuntos que se quedan en la parafernalia del ruido, se cumple con lo inmediato de la ceremonia, pero, ¿existe un compromiso existencial del hombre religioso con la experiencia estética del rito? No se trata de afirmar tajantemente la seriedad de la existencia del hombre religioso, sería ir en contravía con lo ya planteado sobre la risa y la diversión, no es posible negar la posibilidad a que otros se rían de sus contradicciones internas. Lo religioso supera lo estético en la experiencia interior, ¿pues, de qué sirve que el sepulcro este forrado en mármol y en los más caros exvotos si internamente todo es podredumbre? Se necesita entonces del arrepentimiento, no para curar el dolor de lo cómico-indoloro, pues lo religioso no conoce remedio para el arrepentimiento, si fuera así buscaríamos justificarlo todo desde la belleza del mármol. Baste recordar que somos culpables y somos pecadores.

Termina el § 2 de este apartado, con la mención sobre el arrepentimiento y así dará paso al § 3 en el tratamiento de la culpa como expresión del pathos existencial. Para Climacus el avance de lo hasta ahora expuesto va en retroceso. La explicación está en la supuesta lógica secuencial de la argumentación, es decir, después de haber afirmado la necesaria relación con el $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ absoluto, estamos en la consideración de la culpa. Es algo así como si de lo macro hemos llegado a lo micro, pero, que en relación a lo existencial tiene otra connotación ya que hemos afirmado primero la existencia para luego contemplar sus detalles, sin menosprecio de los mismos. En esto consiste la tarea existencial. Veamos:

En la existencia el individuo es una concreción, el tiempo es concreto e incluso mientras el individuo delibera, ya es éticamente responsable por el uso que hace del tiempo. La existencia no es un abstracto y apremiante negocio sino un esforzado y continuo “mientras tanto” [...] No obstante, mientras más profundiza el individuo su tarea en la existencia, más adelanta, pese a que la expresión, por así decirlo, va en retroceso. Pero así como toda profunda reflexión es un retorno a los cimientos, igualmente el regreso de la tarea a lo más concreto es una inmersión en la existencia (*Postscriptum*, 528-529).

Así pues, el sujeto existente encuentra que la relación con la felicidad eterna, está en la conciencia que tiene de la culpa. La culpa es auto-afirmación de la existencia, se trata entonces de la auto afirmación del individuo en la conciencia misma de su culpa. Kierkegaard ha afirmado la condición pecadora del individuo de la cual ya antes hemos hecho referencia, por tanto, si hay pecado hay culpa. Entiéndase

que la intensión de nuestro autor no es poner sal y limón en la herida, se trata más bien de hacer explícitas las condiciones existenciales del individuo. He aquí su precariedad. La culpa es explicada por Climacus como el «arnés» como eterno recuerdo de la culpa. Lo que paradójicamente acentúa a la existencia, paradójicamente se sumerge en la existencia. El movimiento es retrospectivo lo cual facilita la relación de las esferas "... de este modo: inmediatez, sentido común finito; ironía, lo ético con la ironía como su incógnito; humor; la religiosidad con el humor como su incógnito —y entonces, finalmente lo esencialmente cristiano, que se distingue por su paradójico acento en la existencia por la paradoja, por el rompimiento con la inmanencia y por el absurdo" (*Postscriptum*, 533).

Ha sido claro que a lo largo de esta última parte el *Postscriptum* ha venido insistiendo en la paradoja, por tanto el cristianismo, en sí mismo, encierra esta paradoja en la fe. La paradoja la ha entendido Kierkegaard como "la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo" (*Migajas*, 51). Ahora bien, entre la razón y la paradoja se da un choque feliz, es decir, necesario para la oposición, al cual se le llama fe.

Ciertamente el recorrido que hemos realizado de la mano de Climacus nos ha llevado a revisar los recónditos espacios del pensamiento de nuestro Sören. Las cuestiones giran en torno al pensamiento religioso, a lo filosófico y lo teológico que proyectan su teoría en referencia a la existencia del individuo. Empero, nuestro Magister como "buen escritor religioso" es cuidadoso en los términos con los cuales se refiere a lo teológico, es así como en *Migajas* y en el *Postscriptum*, Climacus llama la atención sobre los intentos de demostrar la existencia de Dios. Pues "Demostrar la existencia de uno que existe representa la más desvergonzada de las afrentas, pues eso no es más que una tentativa para ridiculizarlo" (*Postscriptum*, 547). En el plano de lo objetivo es imposible quedarse en la fijación de buscar explicar a Dios. El llamado de atención se dirige, por ejemplo, a quienes celebran una misa humana —así lo escribió Climacus— y objetiva ellos no temen a Dios, que ha de ser lo fundamental. A Dios se le teme⁵³, se le cree, se le adora y se le ama absolutamente. No hay asomos de panteísmo en el pensamiento religioso del Magister danés, pues esto sería volver objeto la realidad teísta. En la interioridad del sujeto, en la simpleza de su naturaleza, se da el encuentro de lo finito e infinito.

En lo finito se reconoce la amplitud de toda la naturaleza existencial y desde ella se asume toda realidad. Si esto es así, no se puede culpar a otros de lo que nos pasa. Cada individuo es culpable de su existencia. Culpar a otros es una excusa que raya con el sinsentido. No se puede pretender caer en el deseo infantil, de hacer que lo pasado ya no tenga la importancia que debería. El recuerdo hace presente las culpas pasadas, y, el humor por su parte, en tanto límite de la religiosidad, comprende la totalidad de la conciencia de la culpa. Esto significa que no es posible escudarnos en la naturaleza de

⁵³ La obra de Kierkegaard: *Temor y temblor* es el referente claro para este aspecto de la actitud ante Dios, la actitud del individuo que como particular se coloca delante del Absoluto, con un respeto ante lo grandioso, a quien únicamente hay que amar.

la especie humana, pues quien responde por la culpa particular es el individuo en su ser y en la configuración como tal. Es el individuo e donde se comprende lo total, veamos en las palabras de Climacus:

La religiosidad consiste en la totalidad de la conciencia de la culpa en el individuo singular ante Dios puesta en relación con una felicidad eterna. El humor también se refleja en eso pero, al mismo tiempo, lo revoca. En otras palabras y, desde una perspectiva religiosa, la especie, en tanto que categoría, es inferior al individuo, y ocultarse bajo la especie no es más que una evasiva (*Postscriptum*, 555).

El § 3 de la religiosidad A termina en la explicación de la interioridad oculta que ha de poder encontrar lo cómico en el hombre religioso, que tiene siempre en mente el eterno retorno de la culpa, y, a su vez, está continuamente relacionándose con la felicidad eterna. La cuestión misma del devenir subjetivo encuentra en la religión A su concreción en el pathos existencial.

Hemos dicho ya que Climacus antes de continuar con la religión B establece una cláusula intermedia entre A y B en ella explica, como la religión B se vislumbra más teológico-religiosa que filosófica, su contenido hace énfasis en lo propio del cristianismo. Por esto es que la religión A es aplicable al paganismo y, también, a aquel que no se ha decidido plenamente a ser cristiano. Nuestro autor plantea en esta cláusula su verdadera intención, la cual consiste en:

... volver difícil el hacerse cristiano [...] desde una perspectiva esencial, resulta igualmente difícil para todo ser humano renunciar a su entendimiento y pensamiento, para en su lugar concentrar su alma en lo absurdo...(*Postscriptum*, 559)

Nuestro Climacus sigue siendo consecuente con su Maestro Kierkegaard, pues si la auténtica existencia es dialéctica no podría ser para menos que la realización plena de la religiosidad también sea dialéctica. Antes de adentrarse en lo dialéctico de B, Climacus escribe una nota aclaratoria. En esta, en primer lugar reafirma el carácter edificante de la religiosidad que se da en la interioridad de la subjetividad, así como en la misma interioridad se experimenta el sentimiento del amor. En la religión A el mayor elemento edificante está en la total conciencia de la culpa, sin embargo, se encuentra con la limitante del mismo individuo en su inmanencia estética, por lo tanto se hace necesario superar esta esfera para llegar a la esfera de lo ético-religioso, en donde el individuo mismo es el protagonista. En la religión B el individuo se relaciona con algo que está fuera de sí mismo.

Lo dialéctico o la religión B es un intento por resumir lo ya planteado por el mismo Climacus en *Migajas filosóficas*, lo que indica que para ser más explícito es necesario volver sobre aquel pequeño panfleto –llamado así desde el *Postscriptum*– baste recordar la necesaria relación entre las dos obras. *Migajas* insistía en el tema, en concreto, y de manera directa del cristianismo. El escándalo de la paradoja, el

devenir en el tiempo desde la mirada de la contemporaneidad del discípulo y por último, el discípulo de segunda mano.

La paradoja está esencialmente conectada con el ser humano y, cualitativamente hablando, con cada ser humano en particular sin importar si éste cuenta con mucho o poco entendimiento. Así el hombre más inteligente del mundo puede creer sin ningún problema... (*Postscriptum*, 568)

Se ha dicho ya que la existencia es contradictoria y por tanto dialéctica, si esto es así lo paradójico-religioso define también la existencia como paradoja. Lo eterno ha devenido existente en un instante del tiempo para que el individuo, en el tiempo, se relacione con lo eterno. Todo se da dentro del tiempo.

El cristianismo no es una doctrina más, por el contrario, es una comunicación existencial. Desde lo paradójico-religioso se afirma una contradicción entre la existencia y lo eterno. Lo eterno se hizo presente en un instante del tiempo, definitivamente es absurdo pensar que lo infinito se hizo finito, lo eterno se hizo temporal. Este aspecto es entendido de manera diferente en la religión A, en la cual lo eterno es en todas partes y en ninguna parte, oculto por la realidad de la existencia. La cualidad dialéctica de la interioridad del individuo, nos permite repetir que la comunicación existencial se da en lo subjetivo. Es posible que se presente con algunas contradicciones sobre todo en la esfera de lo ético, en la inmediatez y lo estético se establecen diferencias entre el existir y la contradicción que le viene de fuera. En la religión A se encuentra con la contradicción al romper con lo inmanente-estético y hace del existir la contradicción.

Individuo, tiempo y eternidad encuentran su relación en la conciencia religiosa. Es así como no es comprensible el llegar a ser eterno cuando antes no se era tal.

En A, la existencia —mi existencia—, es un momento dentro de mi conciencia eterna, y, en consecuencia, es algo inferior que me impide ser aquello infinitamente superior que yo mismo soy. En B, por el contrario, la existencia, pese a ser algo muy insignificante, se convierte —en virtud del énfasis paradójico— en algo tan elevado que es a partir de la existencia misma que yo me hago eterno, de suerte que la existencia engendra de sí una cualidad que es infinitamente superior a la existencia misma. (*Postscriptum*, 575)

Los tres párrafos de la religiosidad B o de lo dialéctico, tienen al final de cada uno de ellos una nota explicativa y que remite a *Migajas*, allí el lector encuentra la temática ampliada y mucho más explicada. Respecto de la religión B, nuestro Kierkegaard ha escrito dos historias que ofrecen claridad en este punto. La primera de ellas está en *Migajas*, es la historia de un rey enamorado de una humilde muchacha. Allí el amor es una experiencia que se da entre desiguales, por tanto es necesario mantenerlo en el secreto interior de la actitud real. En solitario el rey piensa si ¿llegaría a hacer feliz a aquella humilde muchacha? El rey siente un gran dolor al no poder amar a la muchacha, mientras que

ella es posible que no se entere de la situación. Otra historia similar está en *Enfermedad mortal o Tratado de la desesperación* es la historia de un emperador y un jornalero. Una buena historia para explicar la relación del individuo singular –den Enkelte– y el Absoluto. Llegar a ser yerno del emperador para el jornalero es algo difícil de comprender y el jornalero, como todos los hombres se sentiría desconcertado. Es para el jornalero una locura, tratar de meterse esta situación en su cabeza. La relación es evidente desde el cristianismo y desde la religión B se trata de reconocer una experiencia de entrega y donación del Absoluto ante el creyente. El movimiento es desinteresado y para el individuo es una locura, como lo fue la cruz, un escándalo.

Lo eterno es superior y por tanto fundamento de cualquier cosa histórica. Desde lo inmanente el hombre no puede establecer la relación con lo eterno; mientras que en la interioridad se realiza la posibilidad de la relación. El pensamiento especulativo no permite tales reflexiones, es necesario hacerlo concreto en el plano de la existencia histórica. Todo conocimiento histórico es una mera aproximación. Lo mismo ocurre con el individuo subjetivo que busca la felicidad eterna desde lo histórico, se queda en una aproximación.

Sin embargo, la preocupación por su felicidad eterna es algo a lo que él no puede renunciar, pues no hay nada más eterno en lo cual pueda encontrar consuelo, y, a pesar de eso, él debe fundar su felicidad eterna en algo histórico, cuyo conocimiento, a lo sumo, es una aproximación. (*Postscriptum*, 578)

Cristianos hay muchos y la investigación histórica puede dar luces sobre cómo se ha dado el cristianismo. Pero se vuelve al mismo punto, no se trata de quedarse en el plano de lo objetivo del cristiano, lo cual se traduciría en paganismo. El cristianismo no es un fenómeno histórico solamente, en esto radica la dificultad de hacerse cristiano "... pues todo cristiano lo es tan sólo en tanto que es clavado a la paradoja que consiste en fundar su felicidad eterna en la relación con algo histórico" (*Postscriptum*, 579). Pero, ¿qué es lo histórico en todo esto? La respuesta es que Dios, lo eterno, se ha hecho presente en un momento histórico del tiempo como individuo. Esto no es fácil para el pensamiento, es decir, entender que lo eterno adquiera existencia en el tiempo, que nazca y que comparta con otros individuos en la historia, y, que luego muera. Comprenderlo de otra manera es hacer de la teología una antropología, tal y como lo presentó L. Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo*. Sería hacer metafísica del cristianismo y en esto nuestro Kierkegaard jamás estaría de acuerdo ni lo intentaría. Lo que hace complejo el asunto es tratar de entender lo inentendible, pues lo únicamente posible es creer en contra del entendimiento.

Fue necesario para Climacus redactarle un apéndice a B, esto para explicar el efecto retroactivo de lo dialéctico en el pathos, que produce un pathos intensificado en el pecado. Este aspecto será tratado con mayor detenimiento en el tercer capítulo de esta investigación.

La diferencia entre el hombre religioso y el hombre que no transforma religiosamente su existencia, acaba por convertirse en una distinción humorística: esta consiste en que, mientras el hombre religioso consagra su vida entera a hacerse consciente de la relación con una felicidad eterna y al otro le tiene esto sin cuidado [...] En la religiosidad A, por tanto, permanece la constante posibilidad de arrastrar la existencia de vuelta a la eternidad que le subyace. La religiosidad B tiende al aislamiento y a la separación, es polémica (*Postscriptum*, 583).

La intensificación del pathos es explicada desde tres puntos. El primero, la conciencia de pecado de la que ya se dijo algo en el tema de la culpa y con amplio tratamiento en los escritos de *El concepto de la angustia* y en *El tratado de la desesperación*. El devenir de la realidad subjetiva a la existencia, es para el individuo lo equivalente a convertirse en pecador. El individuo no es pecador desde la eternidad, es una potencialidad que se adquiere al nacer como humano. El pecado permite, como condición de la naturaleza humana, entablar relación con los otros individuos que comparten la misma realidad, pues ellos no son ángeles. En segundo punto está el escándalo, como colisión auto patética, pues no se trata de mirar el cristianismo como una trivialidad.

De otro modo, el cristianismo es sin duda la única fuerza verdaderamente capaz de inspirar escándalo, y la angosta puerta que lleva al difícil camino de la fe es escándalo, y la terrible resistencia en contra del comienzo de la fe es escándalo y si el hacerse cristiano se lleva a cabo con propiedad, el escándalo está pronto a tomar su parte en cada generación lo mismo que tomó parte en la primera (*Postscriptum*, 586).

Y el tercer punto hace referencia al dolor de la simpatía. Hay una diferencia respecto de A, y es que en B el pathos se comparte con los cristianos, mientras que en la religiosidad A el pathos se comparte con todo ser humano, en cuanto ser humano. Sin embargo, Climacus es más expedito en el final de este capítulo pues su pregunta es válida en el contexto actual: ¿en qué nos hemos convertido, y en qué se ha convertido el cristianismo, ya que todos somos cristianos sin más?

Como todo buen escrito termina con la conclusión en el capítulo V. Allí reafirma Climacus el hecho de que no es fácil ser un cristiano auténtico. No se trata de ser cristiano obedeciendo al último grito de la moda o porque todo el mundo se hace cristiano; tampoco ser un cristiano mediocre, es mejor ser honesto si se quiere ser auténtico

Plantea Climacus que el cristianismo, en cuanto tal ha de ser presentado en determinado momento de la edad y sobre todo saber que es aquello, prudente, que deba escuchar el niño⁵⁴.

⁵⁴ Algo similar encontramos en el sistema de educación que Platón plantea en *La República* XVII, 377 a-e que comienza con las historias mitológicas, cuya esencia está en determinar lo bueno y verdadero de la naturaleza divina. Historias que, aunque en forma poética, están sobre el mismo objetivo que es la presentación de los dioses como seres absolutamente buenos. Se trata de contar cuentos a los niños, historias adecuadas y no dañinas a su formación, en otras palabras apropiadas a su edad y que lo lleven a formarse en la virtud. Platón aquí hace referencia a historias violentas como las que se relatan en Hesíodo.

A un niño no puede suministrársele el cristianismo, pues lo cierto es que todo ser humano aprovecha solo aquello que le es de utilidad, y el niño no puede encontrar ningún uso decisivo para el cristianismo. Así como la entrada del cristianismo al mundo se determina por aquello que le precedió, así también es siempre la ley: *Nadie comienza siempre siendo cristiano; cada quien llega a serlo en la plenitud de los tiempos –si llega a serlo.* Una estricta crianza cristiana dentro de las decisivas categorías del cristianismo es una empresa riesgosa, pues el cristianismo hace hombres cuyas fuerzas residen en sus debilidades; pero cuando a un niño se le obliga a adoptar el cristianismo en su forma más rigurosa, esto por lo general provoca que el joven sea sumamente infeliz (*Postscriptum*, 593).

En esta última parte del libro Climacus hace referencia a la inocencia como dimensión psicológica de apertura y de disposición al cristianismo, empero, no es el estado de permanencia, ya que sugiere llegar a la realidad de plena madurez en la aceptación misma. Incluso podría ser un llamado de atención a ciertas predicaciones o exigencias que se dan en las iglesias –incluida la católica– que desvían el sentido del mensaje evangélico y se concentran más en angustia desesperanzada.

Con todo si al niño no se le permite, como debería hacerse, jugar inocentemente con aquello que es más sagrado, si en su existencia se le encamina por medio de la fuerza a las decisivas categorías cristianas, un niño así sufriría en demasía. Una educación semejante convertirá la inmediatez en melancolía y angustia o incitará al placer y la angustia del placer en una escala desconocida incluso para el paganismo (*Postscriptum*, 603).

Además, estos últimos pasajes dejan en claro el gran conocimiento que tiene –Climacus o Kierkegaard– del Evangelio, la limpia exégesis de los evangelios sinópticos, que referencia en varias oportunidades a lo largo de su majestuosa obra. No podría ser para menos. El Evangelio y algunos pasajes veterotestamentarios se convierten en el apoyo de un escrito de la vida para un escrito y una obra existencial. Resulta cómico comprender el relato evangélico acerca del inocente, que vino al mundo a sufrir. Por tanto su comprensión es un asunto de madurez. Con el progreso en la edad del hombre se supera la debilidad de la infancia para hacerse realmente maduro en la adultez, por eso, “mirar atrás, desde una perspectiva cristiana, aun cuando sea para contemplar el amable y encantador paisaje de la infancia, significa la perdición” (*Postscriptum*, 605).

La apología al cristianismo, realizada por Climacus, busca justificar y ponerlo como fundamento de la realidad existencial, es el mojón sobre el cual se comienza a delimitar el terreno, pues es claro y salta a la vista que Cristo es la piedra angular. Ser un cristiano se define objetivamente de la siguiente manera: en primer lugar, el ser cristiano no puede quedarse en la actitud pasiva del «que», es decir, es

Para Sócrates, es importante que las narraciones que de los dioses se haga, sean exclusivamente referentes a sus acciones buenas. Se insta a no educar con historias equivocadas y engañosas que lograrían asustar a los niños y construir una falsa imagen de los dioses, una verdadera mentira como la llama Platón, que lo único que logra es reafirmar la ignorancia del alma.

una tarea objetiva y por tanto responsabilidad del individuo; en segundo lugar, apropiarse del ser cristiano de manera distinta a como se hace con otras cosas. El signo que distingue el ser cristiano es la apropiación de la fe; y, en tercer lugar, el volverse cristiano y el ser cristiano se determinan con lo que pasa con el individuo.

Ser un cristiano se define subjetivamente de la siguiente manera. Pasa ahora a tratar Climacus la definición del cristianismo desde el “como” y este solo se comprende en la paradoja absoluta de la fe. Veamos:

Ser un cristiano no se define por el «que» del cristianismo, sino por el «cómo» del cristiano. Este «cómo» se adapta a una sola cosa: la paradoja absoluta. [...] La fe, por consiguiente, no puede ser una función temporal. Alguien que pretende aprender su fe como un elemento anulado dentro de un conocimiento superior ha dejado, *eo ipso*, de creer. La fe *no debe contentarse* con la incomprendibilidad, ya que la expresión para la pasión de la fe es precisamente la relación con lo incomprendible y el escándalo del absurdo (*Postscriptum*, 613).

Termina Climacus su magna obra con un apéndice, en el cual explica su relación con el lector, aquel individuo del que ya se refirió en *Mi punto de vista*. Y con un cierre dado a la obra titulado: Una primera y última explicación. En el apéndice presenta Climacus una referencia autobiográfica —en este caso del pseudónimo— y las razones que le han llevado a escribir la obra. Se define como un humorista satisfecho de haber nacido en el siglo que le ha permitido la especulación y el teocentrismo. De manera irónica —como todo lo cifrado en su escrito— manifiesta que su libro es superfluo y que es mejor no sea tenido en cuenta en referencia alguna.

Y, en la primera y última explicación dirá como la seudonimia le permite a Kierkegaard tomar distancia respecto de lo que escribe. Asumir una posición neutral. Sin embargo, el mismo Kierkegaard, desde una posición honesta se disculpa con el lector, por si en el uso de sus seudónimos ha faltado en algo. Él es responsable del uso de la pluma. Terminemos con que esta afirmación de nuestro ya querido autor, —un ser humano común y corriente a los demás humanos— *el individuo*.

Querido lector, si se me permite decirlo, no soy sino un bribón en lo que a filosofía se refiere, uno que ha sido a crear una nueva tendencia. Soy un pobre individuo existente con claras habilidades naturales, no carente de una cierta competencia dialéctica, ni tampoco enteramente desprovisto de cultura. [...] Me jacto de una cierta honestidad que me impide repetir aquello que soy incapaz de comprender, y me ordena —algo que, respecto a Hegel, ya desde hace tiempo, en mi aislamiento, ha sido para mí causa de pena— renunciar a invocarlo, salvo en casos particulares, lo que bien equivale a tener que renunciar al reconocimiento logrado por afiliación, mientras que yo quedo (y yo soy el primero en reconocerlo) como un pequeño, evanescente e imperceptible átomo, justo como cualquier ser humano (*Postscriptum*, 623-624).

III. La realidad precaria del individuo

Si, hechos para la fidelidad, como yo, y para delicadas eternidades: y ahora tengo que dominaros por vuestra infidelidad, oh miradas e instantes divinos: ningún otro nombre he aprendido todavía.

En verdad, demasiado aprisa habéis muerto para *mí*, vosotros fugitivos. Pero no huisteis de mí, tampoco yo huí de vosotros: inocentes somos unos para otros en nuestra infidelidad.

¡Para matarme a mí os estrangularon a vosotros, pájaros cantores de mis esperanzas! Sí, contra vosotros, queridísimos, disparó la maldad siempre sus flechas –¡para dar en mi corazón!

¡Y acertó! Porque vosotros erais lo más querido a mi corazón, mi posesión y mi ser-
poseído: ¡por eso tuvisteis que morir jóvenes y demasiado pronto! (*Así habló Zaratustra*, 171).

La voz de Kierkegaard sigue estando viva, no solo en las reflexiones filosóficas que tantos autores han escrito. La tinta en torno a nuestro causante de esta investigación ha sido abundante. Recordemos, por ejemplo, la UNESCO organizó en 1963 un Coloquio titulado “Kierkegaard vivo”, el objetivo era trazar un balance de la influencia que el pensamiento de Kierkegaard ejerce sobre la filosofía contemporánea. En la segunda sesión del coloquio, se debate en torno a la pregunta: ¿Es Kierkegaard concebible todavía para los hombres de nuestra generación y para los de las que nos seguirán? Gabriel Marcel responde afirmando que lo indispensable aquí es proclamar el derecho del único (o del individuo). La preocupación de este filósofo está en la amenaza de lo tecnocrático, por encima, incluso, de lo que en aquel momento representaba el comunismo. Las grandes líneas del coloquio reafirmaron el tema de la existencia pensada y teorizada por Kierkegaard; el asunto de la creencia en el absoluto y la diferencia con el individuo, cuyo encuentro se puede dar en la subjetividad; la concreción en el individuo, esto solamente para mantener el debate contra Hegel y su insistencia en lo abstracto de lo especulativo. Pese a la distancia temporal, el contexto de 1963 y el de hoy, se sigue haciendo resonar la necesidad de la paradoja. Hoy más que nunca, se necesita de la fe. El absoluto no puede borrarse del horizonte porque el individuo carecería absolutamente de interlocutor. Es importante seguir haciendo eco a lo escrito por el Magister Kierkegaard: “Éticamente y ético–religiosamente, la multitud es la mentira, la mentira de desear trabajar por medio de la multitud, lo numérico, de desear hacer de lo numérico el criterio que decide lo que es la verdad” (*Mi punto de vista*, 151).

Los opuestos son necesarios. Bien y mal hacen parte de los extremos en los cuales se desenvuelve la existencia del individuo. El pecado es una afección ontológica de la realidad existencial, la mentira representada en una multitud numérica no puede ser el criterio de verdad. Al ser toda la humanidad pecadora significa que su pronunciamiento masivo sobre la verdad no es la única posible. ¿Quién se puede pronunciar ante lo éticamente verdadero? La respuesta inmediata es: el individuo en su realidad

precaria como persona. Así las cosas, el criterio sobre la verdad no está puesto en la masa amorfa de la especie humana. No es el «todo» de la especulativa masa, sino la concreitud del individuo, asumiendo un papel (persona como *προσωπον*) en el teatro existencial.

El existente concreto es quien sufre, se duele, se angustia, decide y es libre. Todo esto siendo posible en la dialéctica misma de la fe. Es evidente que el individuo es un concreto existente lo veo en mí y en los otros. Ahora bien, este individuo se hace epifanía en el rostro personal que determina una identidad única. Sobre la filosofía del rostro está la obra de Lévinas: *Totalidad e infinito*. Muchos son los rostros de la humanidad que están por ahí. La intensión al ver el rostro del otro tú no es en un primer encuentro escudriñar e indagar historias de vida que se esconden detrás del rostro. Por el contrario, lo que manifiesta el rostro de forma inmediata es un estado de bondad, una belleza propia de ese rostro en particular. Bondad y belleza son términos correlativos con el bien y es por eso que, para Lévinas, el acceso al rostro es de entrada ético. Además, la belleza y la bondad remiten a una dimensión de la trascendencia. Por tanto, se trata de una ética que con Lévinas pretende ser filosofía primera y que en Kierkegaard es empero tan sólo el primer estadio.

Así tiene sentido el afirmarse el Otro en el tú. La noción de fachada tomada de los edificios nos sugiere que la arquitectura sea tal vez la primera de las bellas artes. Pero en ella se constituye lo bello cuya esencia es la indiferencia, frío resplandor y silencio. Por la fachada, la cosa que guarda su secreto se expone encerrada en su esencia monumental y en su mito en el que brilla como un resplandor, pero no se entrega. Sin embargo, contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica. Es simple rostro; su revelación es la palabra. Sólo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta. Obviamente, las miradas son distintas, el énfasis cristiano de nuestro Magister y el énfasis judío de Lévinas, pero, el mismo punto de encuentro: el individuo identificado en el rostro.

Podría decirse que para Kierkegaard, definir al individuo como persona es decir mucho sobre él mismo, por tanto, es una categoría que precisa y determina el carácter ético del individuo. “Ser una persona perfecta es sin duda lo más alto. Acaban de salirme callos; eso ya es algo” (*Diapsalmata. O lo uno o lo otro I*, 53). Además, como término, tiene cercanía con el cristianismo. Baste mencionar la íntima relación que se da en las personas trinitarias. La historia del pensamiento ha referenciado en este punto a Boecio en su corto tratado contra Eutiques y Nestorio (*De duabus naturis et una persona*, PL, 64, 1337-1354). La substancia individual de naturaleza racional. Esto significa que al individuo se le puede, también, llamar persona. Lo interesante de esta denominación es que a la especie humanidad no se le puede aplicar el término “personas” como si fuera un todo. Solo *προσωπον* significa rostro, faz, cara, aspecto; mascara, papel; persona en carne y hueso. El individuo es persona singular. Es posible jugar

entonces con la etimología de la expresión, afirmando que el individuo en su precariedad (culpable y pecadora) asume un rol (papel) existencial que le implica una responsabilidad (respuesta) ético-religiosa. Persona designa al individuo humano como singular concreto, opuesto a la visión hegeliana que necesitaría del Estado, por ejemplo, para garantizar los derechos del individuo y su legitimación. No tendría un reconocimiento desde el espíritu absoluto. Actualmente, persona, personaje y personalidad, son expresiones que se relacionan según el actuar del individuo en el telón existencial, con un ingrediente jurídico que se le añade para identificar al individuo como poseedor de derechos y deberes públicos y privados. No hay un talente “yoico” (ególatra) en la manifestación de persona, lo cual implica y refiere siempre relación con el tu del otro (al respecto ya hemos mencionado a M. Buber, y a E. Levinas). Individuo-persona es, entonces, fuente de comunicación.

En el “yo” del individuo se centra y confluye la toma de decisiones y de compromisos. Allí no interviene otro más que el yo y aquel a quien hace parte del faro orientador de su existencia: el Absoluto. Por tanto, las respuestas existenciales no pueden ser dadas por la mentirosa multitud que no tiene experiencia de estar delante del Absoluto. Es en el silencio de la habitación del yo en donde se encuentra con el padre de la existencia y allí, sí que es posible decidir libremente. De lo contrario, se tendría una abstracción real y lejana en la toma de la decisión. No hay dos papeles iguales en una pieza teatral, esto quiere decir que cada actor con su máscara tiene un tiempo para su función. La historia que se desarrolla puede tener diferentes puntos de inflexión, en los cuales la existencia como realidad puede ser amenazada o terminada.

El individuo seductor, Don Juan, es un personaje que se mueve en el plano de las complacencias estéticas. Sin embargo, es necesario superar el estadio o la esfera de lo inmediato, recordemos que la plenitud –si así se puede llamar– está en la verdad subjetiva: la interioridad. Es importante mencionar que el individuo en la persona está en un constante devenir, es decir, en un esto o lo otro. En una respuesta a su condición dialéctica. La existencia se hace dinámica, móvil y esto significa que no se puede pensar o especular en abstracto. Es tan concreto el individuo que su rol existencial es caduco se acaba con la muerte. La figura del Don Juan, creada por Tirso de Molina en *El burlador de Sevilla* y recreada por José Zorrilla en el siglo XIX en su *Don Juan Tenorio*, ha sido un aporte de la literatura española a la cultura. La ópera, el *Don Giovanni* de Mozart, un poema sinfónico escrito por Lorenzo da Ponte, el *Don Juan* de Molière o el de Lord Byron son muestra suficiente de la influencia que este personaje ha tenido a lo largo del tiempo en todos los campos de la creación estética.

El Don Juan existía ya en el imaginario popular antes de que cobrara cuerpo literario, se erigió como mito en contra de lo moralizante católico que pretendía mantener dentro del orden establecido la vida y el pensamiento del pueblo. Lo que representa Don Juan es la ruptura absoluta de todas las normas y reglas preestablecidas. Ni la moral de la iglesia, ni la justicia de los hombres tienen valor alguno,

solamente la vida como juego y disfrute tiene sentido. Don Juan hace posiblemente uno de los sueños más antiguos del ser humano: una vida vivida en absoluta libertad, y esa es la mayor pesadilla imaginable para la rígida mentalidad del contexto español, en el cual surge la obra. Entonces el burlador de Sevilla acaba trágicamente con un Don Juan abrasado por el fuego del infierno, el Don Juan de Zorrilla muere tras arrepentirse, redimido por el amor. Su conducta ha sido errónea y es justamente castigada. Este desenlace de corte religioso y moralizante, curiosamente, ha sido olvidado en la trasposición del mito a la realidad: hoy "ser un Don Juan" es un halago, el mayor elogio que se le puede hacer a un hombre desde una visión varonil y casi machista.

Si un hombre recibe este calificativo se entiende que, en primer lugar, una de sus principales ocupaciones es la de seducir mujeres, y en segundo lugar, que además las mujeres caen literalmente rendidas a sus pies. Es lo que se ha entendido de Don Juan como individuo de lo inmediato, de lo estético. Es posible que intencionalmente, el pensador danés haya querido llamar a dos de sus seudónimos Juan o Johannes, el Climacus y el de Silentio; el primero con un carácter de filósofo del que duda de todo y el segundo, con un carácter más de psicólogo; pero, ambos, con una característica fundamental: mostrar el hombre religioso. En definitiva mostrar que ser cristiano no es fácil. Johannes Climacus seudónimo, posiblemente inspirado en el padre de la Iglesia católica que llevaba el mismo nombre; Climacus traducía entonces, escalera u subida al clímax, este punto terminológico se torna interesante al revisar las obras firmadas en Kierkegaard por Climacus. Son estas *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, ambas, sí que alcanzan un clímax en lo que se refiere a la filosofía de nuestro Magister

La obra de Kierkegaard sigue siendo importante no solamente por hacer parte de la historia del pensamiento filosófico, también, por el carácter original de sus escritos. Aunque algunos han ubicado a Sören dentro de los filósofos de la izquierda hegeliana, no es tan fácil establecer tal categorización pues no hay una escuela filosófica instaurada, por lo menos desde la posición de nuestro filósofo danés. Es verdad que el énfasis puesto en la existencia es retomado, de manera insistente, posteriormente. Con Kierkegaard se da un cambio de coordenadas en el plano cartesiano. No hay tampoco un cruce por cero, ni en las abscisas, ni en las ordenadas, pero, sí tenemos un punto de quiebre respecto de la tendencia en la línea del pensamiento. Descartes quiso cerrar la curvatura con el «cogito», empero, desconoció el «sum». Hegel, pretendió hacer de la filosofía un sistema como si fuera un conocimiento absoluto. Ni Descartes, ni Hegel encontraron el nuevo punto arquimédico que movió el mundo filosófico. Podríamos decir, que con la existencia será la palanca que movería el mundo de la filosofía y, porque no, también decirlo de la teología. El olvido del individuo, concreto en su existencia, sería el nuevo motor que se añadiría al movimiento del pensamiento filosófico. Kierkegaard mueve la filosofía desde un nuevo elemento que él mismo aporta, no desde el anonimato, sino desde la plena identificación entre

su obra y su pensamiento. Es clara la gran referencia autobiográfica en las obras del pensador danés, es una manera de respaldar la filosofía del individuo.

Un ejemplo de lo dicho antes lo podemos encontrar en los escritos de la *Repetición* e *In vino veritas*; en el primero, Kierkegaard firmando como Constantino Constantius presenta su situación psicológica y real ante su relación con Regina Olsen. Constantius nos ofrece un aporte para nuestro estudio, se trata de ver en la precariedad existencial un motivo para el amor. Éste es el punto que se esgrime en contra de un posible individualismo, pues en el trasfondo se busca amar al universal existencial. El absoluto lo abarca todo. En él está la motivación para amar a otros individuos. Pero solamente amando al finito concreto es posible llegar al infinito fundante. Es un amor sufriente al estilo del amor de Kierkegaard con Regina, un amor fiel a pesar del dolor que pueda causar y es aquí donde aparece Job como modelo.

... aquel hombre que no gesticulaba en una cátedra ni afianzaba con golpes sobre la misma la verdad de sus asertos, sino que sentado junto a la chimenea y mientras se rascaba sus úlceras con una teja, lanzaba sin cesar sus doloridas lamentaciones y sus breves y tajantes explicaciones sobre la vida. Y aquí, en este humilde rincón del pasado, cabe ese pequeño grupo que forman Job, su esposa y sus tres amigos, piensa nuestro joven que ha encontrado lo que con tanto afán andaba buscando y que la verdad allí aprendida es más gloriosa, alegre, bella y autentica que la de un simposio griego (*La repetición*, 143).

Al hacer referencia a la cita de Job 1, 20-21, Kierkegaard, el firmante de los *Discursos edificantes* apremia al individuo para reconocer su realidad precaria viendo en Job un espejo de su realidad pero a la vez un apoyo. Veamos:

... y si el individuo, por el contrario, experimenta en el pensamiento algo terrible, si le angustia pensar cuanto horror y cuánta indigencia puede encerrar la vida, que nadie sabe cuándo sonará para uno la hora de la desesperación, su preocupado pensamiento va en busca de Job, se apoya en él, se tranquiliza con él; pues él acompaña fielmente y consuela, no como si hubiese sufrido de una vez por todas aquello que nunca más habría de sufrirse después, sino que consuela como aquel que testimonia que lo terrible ha sido soportado, que el horror ha sido vivido, que la lucha de la desesperación ha sido combatida, para gloria de Dios, para su propia salvación, para provecho y alegría de otros. [...] Sólo el frívolo podría desear que Job no esté con él, que su glorioso nombre no venga a recordarle lo que él intenta olvidar, que en la vida también hay espanto y angustia;... (2010, 127)

En segundo lugar encontramos en la obra de *In vino veritas* otro elemento a esgrimir en contra de una posible crítica individualizante a Kierkegaard. Es un escrito al estilo del Banquete Platónico –un simposio griego. En la intervención discursiva de Víctor Eremita, éste hace apología a la masculinidad con lo que ha nacido es una perorata sobre la sexualidad del individuo. Por lo anterior, no es posible

afirmar de forma tajante la supuesta misoginia de Kierkegaard, como si es posible hacerlo en Nietzsche y en Schopenhauer; empero, el discurso del Eremita no es favorable en algunos aspectos al dirigirlo hacia la mujer, veamos:

...porque les da las gracias a los mismos dioses por haber nacido hombre y no mujer. Sería espantoso que yo, pudiendo ver las cosas como ahora las comprendo hubiera nacido mujer y no hombre. ¡Con solo pensarlo se me ponen los pelos de punta! Pero todavía sería algo mucho más espantoso que yo fuera mujer y, en consecuencia absolutamente comprender lo que era.

Si las cosas son así, la consecuencia inmediata debería ser abstenerse de toda relación positiva con la mujer. [...] En cambio, una relación meramente negativa con una mujer puede hacerle a uno sentirse en una cierta infinitud maravillosa. Esto, desde luego, debe afirmarse siempre como un axioma, sin restricción alguna, en honor a la mujer. Porque esto no se refiere esencialmente a la naturaleza peculiar de cada mujer, a sus encantos particulares o a la duración concreta de los mismos (*In vino veritas*, 124).

Para fortuna del argumento femenino y con el favor del vino interviene nuestro seductor Juan. Antes de romper las copas y de destruir la parafernalia del lugar teatral del simposio embriagado de vino. El discurso del seductor coloca un matiz en la figura femenina, ella, la mujer es un invento de los dioses para hechizar al hombre y mantenerlo sometido, así, el hombre, no podría llegar a retar a los dioses. Esto dice Juan:

Este poder extraordinario fue cabalmente la mujer, una verdadera maravilla, una maravilla infinitamente mayor, incluso a los ojos de los mismos dioses, que la del varón. El descubrimiento había sido tan grande que los dioses, con su ingenuidad peculiar, comenzaron a felicitarse y saltar de gozo olvidando todas sus preocupaciones. ¿Qué más, amigos, se puede decir en alabanza de la mujer? Ella debió realizar lo que los propios dioses no estaban seguros de poder lograr. Y lo más asombroso del caso es que la intervención de la mujer fue un éxito completo. ¡Qué prodigio no será la mujer que pudo llevar a cabo semejante hazaña! (*In vino veritas*, 148).

De lo anterior es posible inferir, desde la literatura kierkegaardiana, que tanto hombre y mujer son sujetos valiosos en la existencia y para la existencia. En la dialéctica de nuestro Magíster, la mujer es al mismo tiempo musa del amor subjetivo y necesario al hombre, más no el auténtico y definitivo, puesto que el sujeto del amor es inagotable. No se puede quedar el hombre amando a la mujer de quien se enamora, pues allí se limita su amor. Ante el absoluto no hay fronteras, y, es allí donde solamente ama el cristiano a su señor. La especie humana, que congrega a cada individuo, es tesoro existencial cuyo τέλος encuentra descanso en el Absoluto.

Para algunos autores, afirmar el cambio de coordenadas en Kierkegaard, es reconocerle como inspirador del movimiento postmoderno⁵⁵. Desde su énfasis existencialista se proyecta como un fuerte gestor de un cierto posmodernismo religioso, la crisis fragmentaria entre lo religioso y lo ateo⁵⁶. En este punto, es colocado junto a nuestro autor la figura de Nietzsche —esto explica el epígrafe de este capítulo— quien, hace tambalear el edificio religioso, lo pondrá en estado de crisis. Kierkegaard, por su parte, es el espía de Dios en un mundo desacralizado. Para nuestro pensador danés, importaba la interioridad del sujeto individuo, mientras que para el mundo postmoderno no cuenta lo interior, lo que importa es el cuerpo y lo externo del sujeto; incluso el mismo cuerpo importa en cuanto valor económico o mercantil. Prevalece y se hace presente el narcisismo del sujeto en la frivolidad de los placeres corporales. Paralelo al fenómeno narcisista, está el esfuerzo prometeico de intervenir la ciencia para retar la muerte e intentar producir vida.

Muerte y pecado van en íntima relación, ya lo hemos afirmado antes en este estudio de Kierkegaard. Es así como la muerte se justifica por el pecado, condición existencial con la que se encuentra el individuo. Ambos son condiciones existenciales del individuo de las cuales no hay escapatoria alguna. Las épocas de la historia humana no cambian, es así, como se experimenta la historia como la clásica comparación sinusoidal, que aunque en dirección creciente, por el progreso que supone tiene la historia, repite algunos acontecimientos en la vida de los hombres. La amenaza contra la existencia precaria es permanente y se repite a pesar de los esfuerzos para no repetirla. Es así como siguen siendo válidas las siguientes referencias de nuestro Magister

Todo hombre de seriedad, en nuestro seriamente atribulados tiempos, reconoce que algo debe hacerse”- entonces toda objeción se desvanece. [...] La situación no puede seguir como ahora, o ello sería la ruina de la religiosidad (*Postscriptum*, 482).

Y más adelante continua en la misma línea que nos interesa anotar aquí, es decir, reconocer una situación de inmoralidad altamente marcada por querer responder a otros intereses cuyo objetivo está

⁵⁵ Climacus en el *Postscriptum* y en *Migajas*, acerca a Sócrates y lo relaciona con el pensamiento de Kierkegaard en cuanto protagonista de una nueva época de pensamiento, que será totalmente diferente a los sofistas. Veamos al respecto en Perkins el artículo titulado Kierkegaard's Climacus—a Kind of Postmodernist de Merold Westphal: “The wall dividing Socrates from the sophists is thin and porous in both directions. Everything depends on the reader's interpretation. Kierkegaard and postmodernism agree that authors have no decisive privilege among the readers of their texts and the mens auctoris cannot fix the meaning as, say, religious or secular. This is part of that ineluctable riskiness of postmetaphysical existence that Climacus keeps stressing” (1997, 56).

⁵⁶ Al respecto encontramos en Perkins lo siguiente: “When Kierkegaard and Nietzsche were the founding fathers of existentialism, even Sartre knew that there were both religious and atheistic existentialism. Now that Nietzsche has become the (un) founding (un) father of philosophical postmodernism, it is widely assumed that postmodernism is inherently secular or compatible only with a /theistic religion. But K is as much a postmodernist as he is an existentialist, and to recognize this is to recognize the possibility of a robustly religious postmodernism. This possibility suggests it is not necessary to strip Kierkegaard's writings of the religious concerns at their core in order to include them in contemporary postmodern conversations” (1997, 53).

dado en ir en contravía a la manifestación de Dios como Absoluto y a la desviación en la dirección al τέλος:

...de esta forma, y haciendo uso de la más afable y halagüeña terminología filosófica, la gente se las ha arreglado para liberarse de Dios. Hállanse todos ocupados en la búsqueda de una noción de Dios más verdadera, pero parecen olvidar el primer principio básico: que uno debe temer a Dios. Un hombre religioso objetivo que celebra una misa humana y objetiva, no teme a Dios; no lo escucha en el trueno, ya que este no es más que una ley de la naturaleza, y tal vez tenga razón. No le puede ver en los eventos, pues estos son frutos de la inmanente necesidad de causa y efecto, y tal vez tenga la razón. Pero, ¿qué ocurre con la interioridad del ser que esta solo ante Dios? Pues bien, eso es demasiado poco para él y no está familiarizado con ello, lo que busca llevar a cabo lo objetivo (*Postscriptum*, 546).

Hoy se respira un ambiente de malestar generalizado⁵⁷, aunque cabe aquí preguntar: ¿acaso ha habido algún momento de la humanidad, en que ésta haya vivido un ambiente de bien-estar? La cuestión no se resuelve únicamente desde el pesimismo, sino desde la ironía, es decir, la existencia, a pesar de ser sufrida y de dialéctica dolorosa, vale la pena vivirla y es necesario hacerlo. Es la condición de pecado y de mortal que constituyen la precariedad del individuo. Paul Ricoeur en el capítulo II de su obra *Finitud y culpabilidad*, escribe largamente sobre el pecado en relación con la culpa, tal y como lo presentáramos ya en esta investigación. Los aportes de Ricoeur están fundamentados desde el carácter mítico y mimético, tanto del lenguaje como de la realidad histórica. Sobre éste aspecto de pecado-culpa escribe:

No vamos a negar que la imputación personal de la culpa representa un adelanto con relación a la escandalosa responsabilidad colectiva, que autorizaba a castigar al no culpable. Pero es preciso comprender que el precio que hubo que pagar por esa adquisición fue la pérdida de la unidad de la especie humana, congregada y conglutinada ante Dios por los lazos de la culpa, lazos más que vitales y más que históricos (1969, 344).

¿Vale la pena volver sobre temas de la filosofía del siglo XIX, en la que fue posible reflexionar en torno al individuo, y hacer resonar la misma pregunta en los comienzos del siglo XXI? Esta pregunta se levanta como necesidad ineludible frente a nuestra forma de existencia. En un contexto del actual desencanto de la razón, de crisis en lo que se refiere a los valores y a la ética misma; en un mundo, en el cual, desde la óptica kierkegaardiana, se ha perdido el horizonte de lo sacro. Ya no hay referente absoluto. Es un mundo que se percibe frágil en su caduca realidad, evidenciado en los cambios climáticos que llevan a pensar en lo ecológico y en el mantenimiento del ecosistema. Es una realidad de

⁵⁷ Sigmund Freud escribió una obra titulada *El malestar de la cultura*, la intención de ésta es describir las influencias psicológicas en la cultura que restringen las manifestaciones pulsionales de los individuos humanos. El miedo a la libertad de Fromm.

la existencia, que en el momento de escribir estas líneas, sufre cambios vertiginosos en la política mundial (Egipto, Libia) y el gran impacto del desastre en Japón. En tal situación, es y sigue siendo válida la reflexión por el individuo como realidad precaria que se manifiesta en la persona. Cada época y momento histórico traen su cualificación propia para la vida de los hombres, –varias veces lo escribió Climacus alabando el siglo XIX que le correspondió vivir– hoy por hoy, dos siglos después, el deber del individuo en cuanto a la tarea propia de su existencia se mantiene, pues nadie puede vivir por mí.

Kierkegaard muere en 1855, por tanto no fue testigo de las dos guerras mundiales que acontecieron en el mundo, ni de las atrocidades de los campos de concentración, Auschwitz entre tantos. Esto sólo por mencionar acontecimientos que han impactado a la humanidad, y, que no decir de los abusos y de las horrendas violaciones contra la existencia en los casos de: Armin Meiwes el denominado “Caníbal de Rotemburgo”, Josef Fritzl, el “monstruo de Amstetten”, Luis Alfredo Garavito, denominado “La bestia” en Colombia; desafortunadamente la lista puede continuar y sería interminable. No es posible justificar ninguna de estas aberrantes amenazas contra la existencia del individuo. Todo esto genera un desasosiego que tampoco es explicable desde la precariedad del individuo, ya que esta le pertenece a su naturaleza. Un individuo que deviene sujeto existente en un contexto particularmente histórico, y, que en lo ya descrito, amenaza la existencia de cada cual. Es la realidad existencial del pecado del individuo y de los individuos. Kierkegaardianamente la respuesta podría estar en no tener el único referente posible en quien el individuo encuentra su razón de ser, el individuo no se ha puesto delante del Absoluto. No hay una razón que justifique el misterio. El presente está lleno de problemas y preguntas sobre la existencia, y, esta se ha vuelto insensible. Heidegger⁵⁸ plantea el asunto desde la misma preocupación. Veámoslo como lo describe en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*:

Primero, tenemos que volver a invocar aquello que es capaz de provocarle un terror a nuestra existencia. Pues, ¿qué sucede con nuestra existencia cuando un acontecimiento tal como la guerra mundial en lo esencial ha pasado de largo ante nosotros sin dejar ningún rastro? ¿No es eso una señal de que quizá ningún acontecimiento, por muy grande que sea, es capaz de asumir esta tarea si el hombre previamente no se ha puesto en camino para ser despertado? (§ 39, 221).

Es una época de desacralización. Nuestra época carece de religiosidad. Climacus lo plantea desde el pensamiento del hombre serio: “«Todo hombre de seriedad, en nuestros seriamente atribulados tiempos, reconoce que algo debe hacerse» [...] La situación no puede seguir como ahora, o ello será la

⁵⁸ Si de alguien es posible referirse de manera certera en el seguimiento de la filosofía sobre la existencia es precisamente de Heidegger. Éste admirable filósofo retoma el pensamiento de nuestro Kierkegaard, de quien dice fue el primero en comprender en la historia de la filosofía lo que se refiere al «instante», categoría temporal de la existencia. Es así como para Heidegger, Kierkegaard se ha puesto de moda (*Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*, § 32, 193)

ruina de la religiosidad" (*Postscriptum*, 482). No hay τέλος y mucho menos Dios. Sobre este punto, autores judíos como Hans Jonas, se atreven a afirmar algo así como la huida de Dios de la existencia de los hombres. Un Dios mudo, que calla ante las atrocidades de la existencia de los individuos, –dirá Jonas:

¿Qué es lo que Auschwitz tiene que añadir a lo que siempre se sabía sobre los extremos de lo horroroso y espantoso que los seres humanos pueden infligir y han infligido desde siempre a otros? [...] Los judíos de Auschwitz no murieron por la fe (como los antiguos testigos de Yavé) y no fueron asesinados por su fe o por alguna orientación de su voluntad como personas. Lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria. A los destinados a la solución final se les despojó hasta del más tenue brillo de su dignidad humana,... (1998, 196-197).

Es claro que las miradas son distintas, una mirada judía contrapuesta a la cristiana de nuestro escritor danés, ya se había hecho la misma observación en el caso de Lévinas. Sin embargo, son autores que si bien no se puede afirmar que han heredado un legado, si han generado reflexión entorno del valor de la existencia del individuo en medio del reino pleno del sistema, a saber, el sistema de la muerte. En su libro *Consignas*, Adorno escribe una conferencia que titula: *La educación después de Auschwitz*. El objetivo es insistir que Auschwitz no se repita. Pero, es imposible sustraerse a las distintas amenazas que se ciernen sobre la especie humana, la mirada aquí está puesta en el carácter psicológico del individuo, capaz del genocidio y de lo más atroz. Plantea, además, la situación de insensibilidad que no favorece una reflexión al interior del individuo, luego de realizar algún tipo de acción en contra de su naturaleza.

Efectivamente, una de las condiciones del terror sádico-autoritario está ligada con la desaparición de la autoridad. Al sano sentido común le parece posible invocar obligaciones que contrarresten, mediante un enérgico «tú no debes», lo sádico, destructivo, desintegrador. No obstante, considero ilusorio esperar que la apelación a ataduras, o incluso la exigencia de que se contraigan otras nuevas, sirva de veras para mejorar el mundo y los hombres (año, 84).

La angustia que experimenta la existencia de los individuos en la realidad descrita sólo permite hallarle la razón a la filosofía hegeliana, es decir, el sistema, cual mecanismo inaudito absorbe al hombre, que como individuo se hace una pieza más del sistema mecanizado. Kierkegaard lo había manifestado en *El concepto de la angustia*, al afirmar que la angustia es el temor del espíritu finito frente a su propia infinitud. Los tiempos siguientes a nuestro pensador danés han sido prolíficos en la reflexión, tanto teológica como filosófica. La teología católica tiene en Hans Urs von Balthasar uno de los pensadores que ha tomado las banderas del Magister danés. En su pequeño escrito (comparado

con la gran obra balthasariana), *El cristiano y la angustia*⁵⁹, plantea el teólogo suizo el drama interior del hombre que asume su angustia existencial, es decir, la manifestación anímica del pathos sufriente, en el carácter fronterizo entre el ente y el ser, lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno. En otras palabras, es el experimentarse en la locura dialéctica de los bipolos, que nunca se atraen y que siempre se repelen. He ahí la angustia. Es el abismo que separa al Creador y a su criatura. Sin embargo, Dios no ha puesto al hombre en un mal lugar, es el hombre quien decide en donde ponerse y para eso es libre. La condición adamítica pesa sobre el hombre y sobre su posible decisión para acertar o para equivocarse. ¡Qué angustia tan grande la de decidir! Balthasar, desde la teología católica, critica al filósofo danés al afirmar que éste se queda en la explicación del origen de la angustia, pero:

... no ha descrito con bastante plenitud, en cuanto al contenido, el vértigo ante el vacío que se abre dentro de la finitud del espíritu. Aquello ante lo que se angustia el espíritu no es el vacío de la nada de su propia dimensión interna, sino el vacío que se entreabre donde la proximidad de Dios y su concreción dejan lugar a una lejanía y un extrañamiento de Dios, a una relación abstracta con un “otro”, con un “frente a frente” (las comillas hacen referencia a la mención de Guardini en su obra *Mundo y persona*). El haber llevado al hombre a una situación tal respecto a Dios que pretenda tener derecho a una decisión arbitral, por neutralidad e indiferencia, sobre Dios y anti-Dios, esto es lo que se atribuye al influjo de la serpiente, o sea, del mal en general, y pertenece inequívocamente a la esfera de lo antidivino (1998, 95).

Jacques Derrida es otro de los autores que retoma el camino recorrido por nuestro Magister Kierkegaard. En su obra *Dar la muerte*, plantea como: “La guerra es otra experiencia de la muerte dada (yo doy [la] muerte al enemigo y doy la mía en el sacrificio de «morir por la patria»)” (2000,26). De la mano de Jan Patočka, Derrida hace un recorrido por otros autores como Heidegger, Lévinas, Freud, Poe, Kafka entre otros. Pero sobre todo a Kierkegaard lo retoma desde su obra *Temor y temblor*. La escena del sacrificio de Abraham y su respuesta de obediencia de amor y de fe. Aunque el énfasis de Derrida está en el silencio de Abraham ante la obediencia en el sacrificio.

Kierkegaard escribió inagotablemente sobre el silencio de Abraham. La insistencia de *Temor y temblor* responde por consiguiente a una estrategia que merecería por sí misma un estudio largo y minucioso. Especialmente en lo que concierne a las potentes invenciones conceptuales y léxicas de lo «poético» y de lo «filosófico», de lo «estético», de lo «ético», de lo «teleológico» y de lo «religioso». En torno a ese silencio se conciertan sobre todo lo que denominaría algunos *movimientos*, en sentido musical. Cuatro movimientos líricos de la narración ficticia, que son otros tantos mensajes a Regina, abren en efecto el libro. Dichas

⁵⁹ Citamos aquí la traducción que hace José M. Valverde en la edición de Caparrós, el prefacio es escrito por F. Torralba, filósofo catalán, de quien hemos hecho mención en los anteriores capítulos de esta investigación. Para Torralba, von Balthasar recoge la herencia de Kierkegaard y de manera diferente a los existencialistas franceses, la sitúa en el plano de lo teológico.

fábulas pertenecen a lo que sin duda tenemos derecho a llamar literatura. Éstas relatan o interpretan a su manera la narración bíblica (2000, 116)

El pensamiento post-metafísico de Nietzsche, Heidegger y Derrida muestra algunas características centrales que tienen su paralelo en Kierkegaard: un «estilo» de la escritura en desacuerdo con la de la tradición metafísica que tiene su fundamento en la «situacionalidad» del pensamiento cuya intención es, no la representación de «la verdad», sino una «intervención» en esa situación. Sin embargo, para Kierkegaard, estas características del pensamiento postmetafísico sólo servirían para marcar su complicidad con el proyecto metafísico, el cual, olvida que el pensador es un individuo existente, la existencia gana espacio y protagonismo a partir de Sören. El individuo se cuestiona acerca de la vida, la ganancia está dada a partir del asumir la responsabilidad existencial e interior de lo vital, por eso tiene el carácter de un auto cuestionamiento⁶⁰. Si para Heidegger nos habíamos olvidado del ser, para Kierkegaard, nos hemos olvidado hoy del existente concreto, el individuo.

Su voz, sin embargo, es irrefutable por lo que puede contener de verdad. La invocación regresiva e inconsciente de la religión natural, como ejemplo de una naturaleza inhumana y humana oprimida, adquiere en él tanto mayor fuerza en cuanto la protesta encendida en la atmosfera asfixiante de la interioridad kierkegaardiana nunca se manifiesta naturalmente, sino que más bien sirve para expresar sin desvíos el alejamiento de la naturaleza. El mundo, frente al que Kierkegaard contrapone el mundo del cristianismo, y cuyo producto equivocado sería —ese mundo en el cual, como dice, el sujeto se ha extinguido—, es la sociedad del alto capitalismo que, al mismo tiempo y sin que el uno supiera del otro, Marx analizaba. Frente al ser alienado del mundo de mercancías, Kierkegaard imaginó el ser-en-sí-mismo absoluto de su yo solitario (1966, 277).

Aunque tengamos en Kierkegaard a un escritor religioso, su filosofía no se puede entender sin la reflexión existencial del individuo cómo sujeto que deviene tal. Fue necesaria la posición contestataria ante la dialéctica idealista, especulativa, de Hegel, para que se pronunciara la historia del pensamiento con el aporte kierkegaardiano. Una obra respaldada con la vida, un testimonio escrito, que en ocasiones pareciera mostrarnos a un Sören ensimismado y solitario en sus pensamientos. Aquel de quien se burlaban sus contemporáneos y hacían caricatura en la publicación del Corsario. En un aparente intimismo, lo que



Caricatura de Søren Kierkegaard aparecida en El Corsario

—
continental Philosophy, Michael Weston reafirma lo que hemos mencionado antes, «ese characteristics of postmetaphysical thought would only serve to mark its project which forgets that the thinker is an existing individual whose questioning about life must have the character of a self-questioning, one carried out in the first person, which precludes the essential philosophical move of an intellectual inquiry into the ‘essence’ of the human or into the ‘historical situation’ of the thinker. In order to obtain a more general Kierkegaardian perspective on the philosophical project, let me rehearse these parallels and their fundamental difference” (1994, 136).

refleja, porque en otros momentos de su obra, es clara la explosión vitalista del individuo que seduce y ama, que se divierte y ríe; no como un esquizofrénico, sino más bien como un individuo que comparte la misma realidad existencial junto con otros y que los ama. No es un simple yo pensante que fabrica pensamientos al estilo cartesiano. Es el individuo existiendo y pensando.

Si el pensamiento pudiera dar realidad en el sentido de realidad, y no en el de realidad pensada en tanto que posibilidad, entonces el pensamiento asimismo debería ser capaz de quitar la existencia, de quitarle al sujeto existente aquella única realidad con la cual se relaciona en tanto que realidad, su propia realidad (respecto de la realidad de otros, como ya hemos dicho, solo puede relacionarse a través del pensamiento); es decir, debería suprimirse a través del pensamiento, de suerte que realmente dejase de existir (*Postscriptum*, 334).

La existencia no se encierra en el egoísmo del yo, sino que se abre en el necesario amor existencial al infinito y luego al prójimo. No es posible, entonces, decir que un hombre enamorado (de Regina Olsen) como lo fue Kierkegaard, sea un pensador solipsista o ególatra. Además, porque en el centro del mensaje cristiano está el amor, y, éste no es cerrado. Se ama a los otros y en ellos a Dios. El individuo experimenta en su nacimiento el amor materno y de allí se abre al encuentro con los otros. Ahora bien, si el hombre es síntesis de relación entre lo finito e infinito, no puede ser ajeno a la relación con otros veamos como lo escribe Anticlimacus:

Así concebida, como una relación que se vuelca a sí misma —un yo—, no puede haber sido planteada más que por sí misma o por otra.

Al haber sido planteada por otra, esta relación que se refiere a sí misma es, ciertamente, un tercer término. Pero un tercer término es al mismo tiempo una relación y como tal se refiere a lo que ha sido planteado por toda la relación.

Tal relación así derivada o delineada, es el yo del hombre: se refiere a sí misma, y al hacerlo, también a otra. [...] Lo que se manifiesta en efecto es la dependencia del conjunto de la relación, que es el yo; esto es la impotencia del yo para alcanzar por sus solas fuerzas, el equilibrio y el reposo: no puede hacerlo en su relación consigo mismo más que refiriéndose a lo que ha sido planteado por el conjunto de la relación (*La enfermedad mortal*, 22).

El conjunto de la relación es entendido, entonces, en el horizonte del yo que entra en comunión con otra relación yoica, la relación entre dos relaciones (finito-infinito) está dada en cuanto que sólo así se mantiene el equilibrio de la existencia junto con los otros. Es una concepción de proximidad, pero, ¿quién es el prójimo?

La palabra viene evidentemente de lo más cercano, así el prójimo es quien está más cerca de ti que todos lo demás, pero no en el sentido de una predilección, ya que amar a quien en este sentido de predilección está más cerca de uno que todos los demás es amor de sí.

«¿No hacen lo mismo los paganos?» El prójimo es por tanto el más cercano que todos los demás. Pero ¿está también más cerca de ti que tú de ti mismo? No, no es así, sino que está o debe estar justamente tan cerca de ti como tú lo estás. El concepto «prójimo» es propiamente la reduplicación de tu propio yo. «Prójimo» es lo que los pensadores querrían llamar a lo otro, aquello en lo que el egoísmo dentro del amor de sí ha de ser probado (*Las obras del amor*, 31).

Los términos en la relación se hace mutuamente prójimos en la existencia, siendo cada uno por su parte *reduplicación del propio yo*. Kierkegaard no presenta un sujeto débil o lábil, sino un individuo que aspira a vivir su individualidad frente al mundo y frente a Dios con toda su audacia. Además, el individuo se define, en Kierkegaard, por su relación única y exclusiva con Dios, mientras que en el contexto de la postmodernidad, Dios está ausente, o para decirlo, al modo de Nietzsche, Dios ha muerto. La autodenominada postmodernidad se debate en conflictos de cuyo resultado atenta contra la personalización del individuo. Es más bien un carácter individualizante y mezquino, no hay alas de proyección para el individuo. Lipovetsky, uno de los teóricos de la postmodernidad, dice al respecto lo siguiente:

Hasta fecha en realidad reciente, la lógica de la vida política, productiva, moral, escolar, asilar, consistía en sumergir al individuo en reglas uniformes, eliminar en lo posible las formas de preferencias y expresiones singulares, ahogar las particularidades idiosincrásicas en una ley homogénea y universal, ya sea la «voluntad general», las convenciones sociales, el imperativo moral, las reglas fijas y estandarizadas, la sumisión y abnegación exigidas por el partido revolucionario: todo ocurrió como si los valores individualistas en el momento de su aparición debieran ser enmarcados por sistemas de organización y sentido que conjurasen de manera implacable su indeterminación constructiva (2002, 7).

Sorprende, de alguna manera, encontrar en la majestuosa obra de nuestro escritor religioso una referencia con tinte político y con una crítica cultural a estas pretensiones de nuestra época. En marzo de 1846 publica su pequeño escrito *La época presente* –mencionada en el anterior capítulo de esta investigación–, allí sobre sale la faceta de un Kierkegaard que escribe desde su contexto, desde la realidad que percibe. Nuestro autor escribe una reseña de la novela titulada *Dos Épocas* escrita por Thomasine Gyllembourg, es así como surge su pequeño escrito que referenciamos en este apartado. Son dos los temas de su época criticados por Sören, se trata en un primer momento de la política manifestada en el liberalismo cuya justificación estaba en las posibilidades totalitarias de la democracia y, en segundo lugar, de la cultura, pues se daba un desmantelamiento de los valores tradicionales. En definitiva, la crítica iba dirigida a una sociedad de masas, que se apartaba del objetivo fundamental del carácter religioso. ...carácter es algo grabado (*Χαρασσω*); pero el mar no posee carácter, ni lo posee la arena, ni el abstracto entendimiento, porque el carácter es interioridad

(*La época presente*, 55). Vale la pena realizar una extrapolación de la interpretación que Kierkegaard hacía de su época y de lo que se puede percibir en nuestra época, veamos porque:

En contraposición con la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata. Una revuelta es en la época presente lo más impensable; semejante demostración de fuerza parecería ridícula a la calculadora inteligencia de la época. En cambio un político virtuoso estaría en condiciones para una demostración de arte sorprendente de un modo distinto. [...] La adquisición de enorme conocimiento básico es impensable entre los jóvenes en nuestra época, se consideraría ridículo. En cambio, un virtuoso científico estaría en condiciones de mostrar una pieza de arte muy distinta. [...] Una profunda renuncia religiosa al mundo y a todo lo que es el mundo, acompañada de diaria abnegación, es impensable entre los jóvenes de nuestra época: no obstante, cualquier candidato a teólogo tendría la virtuosidad suficiente para realizar algo mucho más sorprendente (*La época presente*, 44)

Sin anacronismos y sin riesgo a equivocar la comparación se mantiene una cercanía entre lo planteado por nuestro autor y lo que se lee en la obra de Lipovetsky. Para nuestro escritor religioso es *un época donde no suceda nada, y sin embargo hay publicidad inmediata*; para Lipovetsky *la era postmoderna es una era del vacío*. Además de esta coincidencia, se lee entre líneas otro punto de encuentro, al describir la sociedad como la manifestación de la masa que obviamente agobia y aparta al individuo. Lo público que amenaza la interioridad del desarrollo subjetivo y que también es claro —ya se ha dicho— en el *Postscriptum*. Lo público es un mero concepto abstracto, mientras quien lee estas líneas es un individuo en concreto, en lo público se diluye la opinión y se determinan abstracciones, mientras que lo más real es el debate interno —podría decirse angustia— que se da en la interioridad de la persona, que en el instante decide como individuo.

El público es un concepto que ni siquiera podría haber existido en la Antigüedad, porque incluso el pueblo se veía obligado a aparecer en *masse in corpore* en la situación de acción, se veía obligado a cargar con la responsabilidad de lo hecho por los individuos que lo componían, mientras que el individuo, por su parte, tenía que aparecer como tal sujeto determinado y comparecer ante el concejo para recibir aprobación o reprobación. [...] 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 el mismo es una abstracción. Sin embargo, cuando la época es desapasionada, reflexiva y destructora de todo lo concreto, el público viene a ser el que lo cubre todo. Pero esta relación es una vez más justamente la expresión que señala que el individuo es entregado a sí mismo (*La época presente*, 74).

La anterior cita es tan explícita que sólo permite inferir la necesidad del rescate psicológico, sociológico y filosófico de la realidad individuo, no sólo en el plano estético de la mera literatura sino en la responsabilidad y en lo gravoso que implica tal definición. Es una realidad que aunque caduca y precaria en su configuración, pues se entiende delante del Absoluto, tiene sentido en el horizonte de la

fe del cristiano. El contexto histórico, obviamente, determina la manera de vivir el cristianismo, así entonces ser cristiano en la época de San Pablo no era lo mismo que serlo en la época de San Agustín, o en la del contexto renacentista o el de la revolución industrial. En fin, no se puede unificar un *modus vivendi* propio del cristiano. Pero lo que sí queda claro con nuestro Magister es que el cristianismo no puede ser vivido de manera frívola y descarnada. Se trata, más bien, de asumir con toda la realidad existencial tal y como se presenta en su frágil y sufriente condición. El cristianismo implica ser consecuente con el mensaje de la verdad evangélica.

Si uno que vive en tierra de Dios y se halla investido con el conocimiento de la verdadera idea de Dios, entra en la casa de Dios, del Dios verdadero, y se pone a rezar, pero lo hace deshonestamente, y si otro que vive en tierra idolatra se pone igualmente a rezar, pero lo hace con toda la pasión del infinito, pese a que sus ojos reposan en la imagen de un ídolo, ¿dónde, pues, habrá mayor verdad? Éste le reza en verdad a Dios, aunque de hecho se encuentre adorando a un ídolo; el otro le reza falsamente al Dios verdadero y por tanto lo que en verdad hace es adorar a un ídolo (*Postscriptum*, 203)

Así las cosas, Kierkegaard llama la atención sobre la necesidad de la vivencia de una verdad, que debe ser auténtica, aunque esto parezca redundante: el cristianismo es la verdad cuya experiencia se da en el desarrollo pleno de la subjetividad, es decir, en la interioridad, y sin interioridad no hay comunidad. Este sentido literal es válido actualmente. Pero, ¿qué entiende nuestro autor por verdad?, veamos:

He aquí tal definición de la verdad: Una incertidumbre objetiva, *apropiada firmemente en virtud de la más apasionada interioridad, es la verdad, la más alta verdad que hay para un sujeto existente* (*Postscriptum*, 206).

La más alta verdad que hay para el existente es que Cristo vino al mundo y que fundó el cristianismo. El cristianismo sigue siendo la expresión religiosa de un buen número de hombres y mujeres, que tras un largo recorrido de siglos de aparición en la tierra con el Cristo encarnado, el Dios acercado a los hombres siguen proclamando el seguimiento y la pertenencia de fe. Kierkegaard estaba convencido de que su tarea era desenmascarar la gran falta de religiosidad que se veía en su tiempo, incluso cuando se declaraba un tiempo cristiano, por eso en sus últimos escritos consignados en *El instante*, arremete contra la cristiandad oficial de Dinamarca. Este escrito orientará el cierre de nuestra investigación, pues allí nuestro Magister relató los elementos que se relacionaban con el mundo de la *contemporaneidad*. Punto favorable para responder a la pregunta por la actualidad del pensamiento de nuestro pensador danés.

Ante la muerte del obispo Mynster y la posterior sucesión del obispo Martensen que orientó a la Iglesia de Dinamarca, nuestro escritor religioso escribió un artículo en el diario *Fædrelandet*, titulado: ¿Fue el obispo Mynster un «testigo de la verdad», un verdadero «testigo de la verdad»? ¿Es esto verdad?

Como es obvio, esto desató un gran debate y gran controversia con la Iglesia de su tiempo. El punto crítico está en la vivencia de la verdad cristiana, en el testimonio que de ella se da con la vida, no había coherencia entre el mensaje predicado y el mensaje vivido. Por ejemplo, referirse a las virtudes evangélicas de la pobreza, de la humildad y de la sencillez; es muy fácil desde el púlpito referirse a la verdad. Empero, la vida del obispo estuvo lejos de respaldar el mensaje de la verdad, pues vivía cómodamente. Este punto no sólo es válido en el contexto de la iglesia danesa en el cual vivió nuestro escritor religioso, es también válido hoy por hoy y se puede aplicar a todos aquellos que predicán la verdad del Cristo. El catolicismo, por ejemplo. El hombre religioso, para que sea testigo de la verdad no debe realizar grandes y bellos discursos homiléticos, sino vivir en la pobreza y humildad, vivir en la verdad cristiana. Sin embargo, hoy algunos de los preladados católicos que ostentan un nivel oligárquico y burgués que los aleja de lo fundamental.

Para nuestro escritor religioso, resulta clara la diferencia entre ser cristiano y «cristiandad». Una cosa es el cristiano, en tanto ese individuo que debate en su existencia su subjetividad y otra muy distinta, masificar la experiencia de fe y llamarla cristiandad, algo así como estático y ya terminado, el hombre nace en una supuesta cristiandad, pero, de lo que se trata es de *ser cristiano*. Cuando nuestro escritor religioso publica *El instante*, la última de sus obras, tiene en mente seguramente aquella definición otrora ya mencionada –átomo de eternidad– empero, esto también quiere decir aquí y ahora, es sinónimo de contemporaneidad. Por lo anterior, Kierkegaard pregunta: ¿qué estás haciendo aquí y ahora para seguir a Cristo? Cristiano es igual que contemporáneo de Cristo, es algo así como respirar y sentir con Cristo. Por lo tanto, no basta haber nacido en la cristiandad y/o haber sido bautizado, se necesita empero llevar una vida contraria a la lógica del mundo. Es entonces cuando el individuo singular se autodetermina y quiere ponerse en relación delante de Dios. No se trata de falsas ilusiones y de fantasías litúrgicas. ¿Quién sabe acaso que es ser un cristiano auténtico delante del Absoluto? ¿A quién le damos tal autoridad? ¡Que felicidad que no seamos todos pastores! escribirá nuestro autor en *El instante*.

Cuando el cristianismo vino al mundo, la tarea era sencillamente proclamar el cristianismo. Lo mismo sucede cuando el cristianismo se introduce en un país cuya religión no es el cristianismo.

En la «cristiandad», el caso es distinto, ya que la situación es otra. Lo que se tiene delante no es cristianismo sino una «prodigiosa ilusión» y las personas no son paganas sino que viven dichosas en la fantasía de ser cristianas (*El instante*, 30).

Más arriba hemos mencionado que lo decisivo no es masificar los criterios de la verdad, se trata de darle responsabilidad al singular. Es posible, entonces, que el contexto de inicios de este siglo XXI nos muestre a un individuo que se ha olvidado de su experiencia ético-religiosa. Un individuo, que ha sido absorbido por el sistema, ya no solamente de la idea como lo defendió Hegel, sino que ahora,

también, un sistema de lo tecnológico en donde no es el individuo sino el número que lo identifica en la gran estructura del *magnum digito*. Quiere prevalecer el todo sobre la parte. Las guerras, ya descritas, las invasiones, los desplazamientos y tantos fenómenos de muerte, son la expresión precisa de esa importancia de lo que significa ese todo en las políticas económicas expansionistas, neoliberales y fascistas. Esto sólo por justificar el empeño de las que se han llamado grandes potencias. Veamos un escrito orientador al respecto:

El «Estado» es directamente proporcional a las cifras (lo numérico); por eso cuando un Estado se reduce, las cifras pueden progresivamente llegar a ser tan pequeñas que el Estado deje de existir, que el concepto muera.

El cristianismo se relaciona de otro modo con las cifras: un solo cristiano verdadero es suficiente para que sea verdad que el cristianismo existe. Sí, el cristianismo es inversamente proporcional a las cifras, y cuando todos se han hecho cristianos el concepto «cristiano» ha muerto, pues el concepto cristianismo es un concepto polémico. Sólo se puede ser cristiano por oposición o a contra corriente. [...] de esta multitud de cristianos nominales, de un Estado cristiano, de un mundo cristiano, con la finalidad de que Dios quede tan aturdido con todos estos millones que no se dé cuenta de que ha sido engañado, de que no hay ni un solo cristiano (*El instante*, 43).

Estado y cristianismo se excluyen mutuamente, así debería ser, pero, la historia de la humanidad ha mostrado otras realidades frente al Estado y el cristianismo. Mezcla que resulta equivocando a los que se dicen cristianos, pues en nombre del Estado se masifica y se facilita la verdad, es decir, nos han abierto la puerta de par en par y el camino estrecho lo han hecho desaparecer. Nos han vendido la comodidad de la eternidad, en nombre del Estado el concepto cristiano se ha hecho fácil de entender. Resuena el eco hegeliano del espíritu absoluto, en donde cobran y encuentran sentido los conceptos. El cristiano no puede ser víctima del concepto cristiandad. "...lo confortable –precisamente lo que distingue a nuestro tiempo– no guarda ninguna relación con la bienaventuranza eterna. [...] lo eterno se obtiene sólo con dificultad" (*El instante*, 33). No hay claridad más grande que ésta; mientras que nuestro mundo postmoderno ya descrito por Lipovetsky y matizado por Lyotard al referirse a la decadencia de los metarelatos (el Nuevo testamento, por ejemplo) se desenvuelve en sintonía distinta al auténtico cristianismo, es necesario, entonces, decir con Kierkegaard: ¡Pobre mundo!

¿Dónde encontrar el gozne que articule, y, pueda dar una explicación ante la coyuntura descrita? La intervención de lo público ante lo privado, se vislumbra como un articulador o para ser más precisos, se trata de oponer la masa (*de masse*) al individuo singular (*Enkelte*). El carácter masificante de los intereses mundiales actuales –lo reiteramos– diluyen al individuo. Lo disuelven a tal punto que su existencia es amenazada hasta encontrar la muerte misma, incluso cuando la idea de matar le pertenece al público o a quien le representa (cuando el poder de lo público legisla sobre el aborto y la eutanasia) la decisión es del todo y ¿dónde quedó la parte? La historia humana ha mostrado una

lista variopinta que testimonia tal situación, por ejemplo: las cruzadas, la inquisición, la forzosa evangelización de la conquista, la clasificación de razas como criaturas o no de Dios, en fin, en nombre de la «cristiandad» las invasiones y el destierro, la secularización de todo lo divino. Una idea contaminada que lo contaminó todo. Bien valdría trenzar el látigo y echar a todos aquellos mercaderes y negociantes que han hecho de este mundo (cristiano) una boutique o un puesto de feria de la cristiandad, en donde todo es fácil y barato; pues una auténtica existencia es costosa.

Todos son público. Este asunto humano de si una idea en sí misma es verdadera no preocupa a nadie, lo que preocupa es cuántos tienen esa idea. ¡Ajá! Pues el número determina si una idea tiene poder terrenal; y esto es lo único que preocupa: el individuo en el pueblo —sí, no hay ningún individuo singular, cada individuo es público (*El instante*, 100).

Definitivamente no podría ser otro el colofón de esta investigación, *El instante* —como obra— refleja la madurez de pensamiento, la gran elaboración filosófica y religiosa en torno a la propuesta del individuo como existente. Además, es clara la independencia de nuestro Magister ante la situación real que le rodea. Manifiesta con autoridad y compromiso lo que ha de ser y hacer el cristiano. Muestra de esto es la publicación N° 6 del 23 de agosto de 1855 de *El instante*, en verdad que es punzante y bastante dicente lo que allí se afirma del cristianismo. Desde aquí se entiende en retrospectiva aquello que decía Climacus en el *Postscriptum: difícil es hacerse cristiano*. Y la dificultad no está en lo incomprensible del telos o del pathos, más bien se trata del individuo que carece de pathos para vivir una existencia cristiana. No se es cristiano para pasarla bien, eso sería patético, de lo que se trata es de llevar el peso de una cruz, el sufrimiento de una realidad y asumir la condición sufriente de la existencia. El pequeño burgués está lejos de ser cristiano.

¡Oh, disparate humano! ¡Y ha sido llamado seriedad! Se han perdido siglos a causa de esta costosa tontería, que ha sido pagada con muchísimo dinero y a un precio aún mayor: ¡con la pérdida de eternidad! (*El instante*, 43)

CONCLUSIÓN

Con algunos autores que escriben sobre filosofía pasa lo que ocurre con Kierkegaard, y es que es imposible leer su obra, estudiarla, sin que se obre algún cambio en la existencia de su lector. Para fortuna nuestra, la historia de la filosofía se enriqueció con el énfasis de la existencia y el rescate del individuo realizado por Kierkegaard. Hegel, por su parte, intentó cerrar el camino recorrido desde Sócrates, la dialéctica perfeccionada en el idealismo platónico quiso ser en Hegel el punto final. La figura socrática es abordada por Hegel como subjetividad que reflexiona sobre sí misma y el hilo de la argumentación se desprende desde la comprensión del *Daimon* socrático; mientras que para Kierkegaard, Sócrates, es casi un modelo de subjetividad. Si se trata de buscar modelos de individuos, tenemos a Abraham, el individuo que por encima de la ética y por el amor a Dios, la razón de su existencia, cumple fielmente lo que Dios –el Absoluto- le pide, aunque paradójicamente sea incomprensible. Otro modelo existencial será Job, el individuo que asume su existencia sufriente, aunque dolorosa tiene validez porque Dios se la ha dado y sólo en Él estaba el fundamento. El pensamiento especulativo, por el contrario, desconocía al individuo, pues no era un referente absoluto, o un concepto fundante del sistema. Hablamos entonces de un elemento secundario en relación al espíritu absoluto, pero es posible ver una ganancia desde el aspecto legal, pues el individuo se entiende en el respaldo que el Estado, que ha pasado por las etapas de configuración del espíritu absoluto, le da respaldo en la misma conceptualización. La existencia encuentra sustento no en sí misma, sino en relación de otro. Asunto, éste, superado en Kierkegaard para quien el individuo es autodeterminación, pero no en el sentido kantiano de la mera racionalidad, sino más bien dada en la existencia, principio fundamental de toda acción humana. A lo largo de esta investigación se ha insistido en que el individuo no puede ser jamás una cifra numérica, un dígito de estadísticas que determine puntualmente el movimiento de la gráfica. No, en Kierkegaard, el individuo es protagonista de auténticos procesos existenciales. Es aquí donde la interioridad cobra sentido.

Los estadios o las esferas existenciales adquieren relevancia cuando se quiere definir al individuo. Es clásica la referencia a la ética, la estética y la religión; pero, ¿qué relación tiene esto con el individuo? Desde la ética, el individuo reconoce que la propia realidad es la única y que, por tanto, le exige el interés por existir, es en la existencia donde se juega el pleno

sentido al tomar las decisiones que permiten el movimiento existencial. Por eso es que se crítica la sociedad moderna, en cuanto desprecia lo ético y lo sustituye por la opinión pública. La ética tiene que ver con el (individuo) singular. Desde la estética, la existencia es bella y auténtica, aunque finita encuentra su plenitud en el infinito. La mejor expresión de la belleza individual está en el yo (unidad de finito e infinito) que libremente asume su existencia ante la dialéctica de la libertad y la posibilidad de su ser. Y en tercer momento está la religión, donde el individuo encuentra el mayor fundamento existencial, cuando el hombre religioso emerge como aquel que puede amar plenamente al Absoluto y entonces, sólo así el individuo se entiende en relación o delante de Él.

Sólo es en el amor entendido desde el cristianismo en donde se plenifica la relación del individuo con Dios, pero en apertura al prójimo, superando el egoísmo e instaurando la igualdad entre individuos. Es un pensador y escritor religioso –Kierkegaard–, que respalda pensamiento y escritura con su propia existencia, además, abanderado de la existencia se pone a la vanguardia de la historia en defensa del individuo. Confía firmemente en la existencia con una condición fundamental: la paradoja de la fe, creer que no significa estatismos, por el contrario es dinamismo en el cristianismo, no en la cristiandad que masifica la fe y se presenta como algo cerrado y acabado. Por tanto, se trata de hacerse cristiano no simplemente de denominarse como tal porque se haya nacido en la cristiandad. Así las cosas, nuestro escritor ayuda a orientar nuestro tiempo presente alejado de la experiencia religiosa auténtica. La denominada postmodernidad –lo hemos dicho ya– está agobiada del ruido del comercio barato de la fe, su precio es hacer del cristianismo una experiencia fácil y burguesa. Empero éste no es el objetivo de aquel que pretenda ser contemporáneo del Cristo, porque no se tiene donde reclinar la cabeza. Kierkegaard reconoce que a un hombre le sería –por sí mismo– imposible vivir las exigencias del cristianismo. No se trata de globalizar una experiencia que solamente le pertenece a la interioridad del sujeto.

Ahora bien, la presente investigación se ha tornado de un tinte religioso, pues el trasfondo de nuestro autor lo exige, pero, la reflexión filosófica que la sustenta es bastante fuerte. El aporte de la existencia como nueva revelación para el sujeto humano, lo cual no significa que posterior al tiempo de Hegel se comience hasta ahora a hablar de existencia sería un error histórico y filosófico pensarlo así. Ya con Agustín se encuentra un elemento de referencia en lo que pudo retomar nuestro Sören, se trata de la afirmación de la interioridad como lugar de la verdad y la tarea del hombre, como criatura, es buscar el sentido y fundamento en Dios donde

descansa su finalidad última. En Tomás de Aquino, están los referentes necesarios para diferenciar esencia de existencia, afirmando que en Dios confluyen necesariamente ambos términos. Posteriormente en la filosofía kantiana se visibilizan algunos puntos de encuentro, suponer la libertad exige para Kant, una responsabilidad ética, de compromiso práctico en la acción. Empero, al volver la mirada a Hegel el desencuentro radica en hacer de la Idea un elemento totalizante y desencarnado de la existencia concreta. El aporte de nuestro Magister se hunde en lo oscuro de la noche en la pasión de la existencia en donde algunos pocos comprenden que la tarea es soteriológica, es decir, la misión es salvar al individuo de las garras totalizantes del sistema y esto implica poner al individuo-singular como centro de una nueva empresa. La existencia es la empresa de hacer y de construir con un valor fundamental la paradoja de la fe que lo sustenta y lo comprende todo.

No se trata de emitir una solución mágica ante la realidad de un mundo carente de religiosidad, de auténtica vivencia de cristianismo, una realidad que amenaza y pone en peligro la existencia del individuo. De lo que se trata, más bien, es de proponer una manera distinta de asumir la existencia, no desde lo meramente estético, sino superarlo y llegar a lo ético-religioso. Es el rescate del valor del individuo como vanguardia de la realidad existencial. Por tanto, el tema no es el *aggiornamento* de la especie humana desde el último grito de la moda global, pues lo importante es el individuo que se debate en la búsqueda y mostración de su realidad auténtica. Kierkegaard resulta ser un gran maestro espiritual en este punto, su obra respalda y es el fundamento del mensaje que sólo se entiende en la interioridad, pues está cifrado de un modo indirecto. Hemos mostrado en esta investigación el debate fuerte con la Iglesia danesa de su tiempo, una iglesia evangélica y luterana, cercana a la configuración del Estado danés y, por tanto, masificante, es bastante orientador lo que al respecto nuestro Magister escribió en *El instante*. Sea este el momento para afirmar que aunque el énfasis se pone en la auténtica vivencia del cristianismo, la crítica se dirige al cómo dar testimonio de la verdad. Ser testigo en el momento presente implica seguir al Cristo, sin apariencias burguesas y amañadas a la conveniencia de quien lidera por medio de bulas, de magisterios, en fin sin dejar a Cristo ser quien es.

Sin duda, hoy por hoy, se han dado avances científicos en la tecnología que han llevado a constituir los sistemas informáticos. La mayoría de acciones se han procesado y la pregunta es saber si todo está en el sistema, casi siempre es necesario revisar el sistema (tecnológico-informático) para dar razón de cómo transcurre la vida de los seres humanos. Parece entonces

que el individuo, como persona, existe para el sistema de salud, para el sistema bancario, para el sistema estadístico, etc. El sistema *lo promete todo y no cumple nada* –dirá nuestro Magister–. De nuevo lo público y ¿dónde queda lo privado de la interioridad? A través de distintos seudónimos, Kierkegaard quiere descubrir distintas maneras de existir de manifestar lo dialógico en un intento por totalizar la opinión. Ante la imposición de la masa amorfa de lo público, sigue siendo válida la exaltación del individuo, que es el único concreto. Luego es tarea existencial elegir vivir la única realidad concreta, cuyo despliegue se da en la subjetividad interior. La realidad del existente concreto que se imbuje en el vasto designio del ir tras el fin absoluto e infinito de lo que cada individuo es. Al final sólo queda el amor, no se necesita de ningún otro medio para visualizar la verdad y ésta no es otra más que amar la propia existencia y en ella amar a los demás, desde la interioridad se proyecta el sentido comunitario de la existencia.

Siempre será válido volver la mirada sobre la filosofía del escritor religioso, su contrapunteo con Hegel permitió salvaguardar la identidad del existente y su crítica a la cristiandad le dio autoridad para depurar y explicar la difícil tarea de hacerse cristiano en medio de una sociedad que se reclama ya cristiana. Una vida muy corta la de nuestro autor pero una prolífica escritura que permitió a filósofos posteriores avanzar y enriquecer la historia del pensamiento.

Finalmente, al igual que en todo cierre del telón o después de la despedida, luego del encuentro con aquella persona que hacía tiempo no se veía, queda el deseo por volver a ver cierta parte de la obra porque resultó interesante, o volvernos a encontrar con aquel interlocutor. La obra de Kierkegaard despierta este tipo de sentimientos o deseos, volver a revisar en sus líneas para encontrar la manera cómo se puede ver con el corazón. Aquel epígrafe de la introducción, un graffiti escrito en alguna calle de la ciudad de Bogotá, nos permitió inferir que pueden ser muchos los ciegos o los tuertos, pero, son pocos los que ven con el corazón, en otras palabras, son pocos los que se reconocen individuos auténticos en medio de la inmensa masa de hombres y mujeres que transitan por las calles siendo presa del vaivén del transcurrir del tiempo y de los asfixiantes sistemas. Queda empero una pregunta abierta, que cada uno de nosotros tendrá que asumir alguna vez en su vida: ¿realmente somos los que nos atrevemos a ver con el corazón? No en vano el mismo Kierkegaard cerrando ya su magnífico texto *El concepto de la angustia*, nos relata la siguiente historia de un cuento de los hermanos Grimm, anotando que cada uno de nosotros está llamado a correr esta aventura:

En uno de los cuentos de los hermanos Grimm se relata la historia de un mozo que salió a correr aventuras con el sólo fin de aprender a horrorizarse. Dejemos a este aventurero que siga su camino, sin preocuparnos ahora de si llegó o no llegó a encontrar algo capaz de infundirle espanto. Lo que sí quisiera dejar bien claro es que esa es una aventura que todos los hombres tienen que correr, es decir, que todos han de aprender a angustiarse. El que no lo aprenda, se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo (*El concepto de angustia*, 191)

BIBLIOGRAFIA

Obras de Sören Kierkegaard

De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía. (2000), traducción de Darío González y Begoña Sáez Tajafuerce, Madrid, Trotta.

O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. (2006), traducción de Darío González y Begoña Sáez Tajafuerce, Madrid, Trotta.

Obras y papeles de Sören Kierkegaard Estudios Estéticos II. De la tragedia y otros ensayos. (1969), traducción de Demetrio G. Rivero. Madrid: Guadarrama

Johannes Climacus, o De todo hay que dudar. (2008), traducción de Javier Teira, Barcelona, Alba.

Diario de un seductor. (1988), traducción de Demetrio G. Rivero, Barcelona, Destino.

In vino veritas. (2009), traducción de Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza

La repetición. (2009), traducción de Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza

Temor y temblor. (2001), traducción de Vicente S. Merchán, Madrid, Alianza

Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas. (2010), traducción de Darío González y Begoña Sáez Tajafuerce, Madrid, Trotta.

La época presente. (2001), traducción de Manfred Svensson H, Chile, Universitaria

Migajas filosóficas o un poco de filosofía. (2007), traducción de Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta.

El concepto de la angustia. (1984), Traducción de Demetrio G. Rivero, Barcelona, Orbis.

Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas. (2009), traducción de Nassim Bravo, México, Iberoamericana

Mi punto de vista. (1972), traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires, Aguilar

La enfermedad mortal. (1969), traducción de Demetrio G. Rivero, Madrid, Guadarrama.

El instante. (2006), traducción AAVV, Madrid, Trotta.

Literatura secundaria sobre Kierkegaard

- Adorno, Th. (1969), *Kierkegaard*, Monte Ávila, Caracas.
- Amorós, C. (1987), *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Antropos, Barcelona.
- Argullol, R. (1999), *El héroe y el único: el espíritu trágico del Romanticismo*, Taurus, Barcelona.
- Balthasar, U. (1998), *El cristiano y la angustia*, Caparrós, Madrid.
- Cañas, J. (2003), *Sören Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta
- Chestov, L. (1965), *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Buenos Aires: Sudamericana
- Collins, J. (1976), *El pensamiento de Kierkegaard*. México: Fondo de cultura económica.
- Descamps. (1994), *Le paradoxe de l'existence. La logique inderne du paradoxe dans la dialectique de Kierkegaard*. Bruxelles.
- García, J. (2009), *Sören Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, México, Iberoamericana.
- Jarauta, F. (1986), *Los límites de la dialéctica del individuo*. Cali: Universidad del Valle. División de Humanidades
- Jolivet, R. (1946). *Introducción a Kierkegaard*. Madrid: Gredos.
- Larrañeta, R. (1990), *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*. Salamanca: San Esteban
- Larrañeta, R. (1997), *Kierkegaard*. Madrid: Orto
- Maceiras, M. (1985), *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Madrid: Cincel
- Matustik, M. (1995), *Kierkegaard in post/modernity*, Indiana University.
- Perkins, R. (1994), *International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, Mercer University, Georgia.
- Suances, M. (1997), *Sören Kierkegaard. I. Vida de un Filósofo atormentado*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Suances, M. (1998), *Sören Kierkegaard. II. Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Suances, M. (2003), *Sören Kierkegaard. III. Estructura de su pensamiento religioso*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- Sartre, Heidegger, Jaspers et al. (1980). *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza
- Torralba F. (1992), *Punt d' inflexio. Lectura de Kierkegaard*. Lleida: Pagès.
- Torralba F. (1993), *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias
- Torralba F. (1998), *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Caparrós, Madrid.
- Uscatescu, G. (1983), *Agustín, Nietzsche, Kierkegaard: nuevas lecturas de filosofía y filología*. Madrid: Forja
- Weston, M. (1994), *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Routledge, New York

Otra literatura secundaria

- Adorno, Th. (1973), *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Buber, M. (1998), *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid.
- Camus, A. (1999). *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid.
- Castells, M. (2003), *La era de la información. El poder de la identidad*. Vol. II. México D.F.: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2000), *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós
- Delleuze, G. (2009), *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G. (1969). *Filosofía de la lógica y de la naturaleza. (De enciclopedia de las ciencias filosóficas)*. Buenos Aires: Claridad.
- Hegel, G. (1975), *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (1982), *Ciencia de la lógica. Segunda parte*. Buenos Aires: Solar.
- Hegel, G. (1999), *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (1956), *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova
- Heidegger, M. (2000), *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid.

Izuzquiza, I. (2003). *Filosofía del presente*, Alianza, Madrid.

Jankélévitch, V. (2002). *La muerte*, Pre-textos, Valencia.

Jonas, H. (1998), *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder

Kant, E. (1997), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Fondo de cultura económica, México.

Ladaria, L. (1993). *Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid

Lévinas, E. (1999). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sigueme

Lipovetsky, G. (2007), *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama

Lipovetsky, G. & Serroy, J. (2009), *La Pantalla Global, Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona: Anagrama

Löwith, K. (1998), *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder

Pascal, (1976). *Pensamientos*, Espasa Calpe, Madrid.

Prini, P. (1992), *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*. Barcelona: Herder

Ricoeur, P. (2004), *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.

Reale & Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico Vol. II*, Herder, Barcelona.

Stevenson, R. (1999), *Doctor Jekyll y Mr. Hyde*, Alianza, Madrid.

Von Kleist, H. (1988), *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*.

Madrid: Hiperion.

Cibergrafía

<http://www.herreros.com.ar/melanco/kierkegaard.htm>

http://www.uia.mx/departamentos/dpt_filosofia/kierkegaard/bio.html