



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**EXISTENCIA E INDIVIDUO**

*Sören Kierkegaard y la crítica a la Modernidad*

**TESINA QUE PARA RECIBIR EL GRADO EN FILOSOFÍA  
PRESENTA:**

**Fernando Marcos Vargas López. Matrícula: 98326886**

**Asesores: Dr. José Francisco Piñón Gaytán  
Dr. Enrique Serrano Gómez**

**Junio 2003**

**EXISTENCIA E INDIVIDUO**  
*Sören Kierkegaard y la crítica a la Modernidad*



## INDICE

<b>Introducción</b> .....	5
<b>Capítulo 1. Sören Kierkegaard, El Individuo</b> .....	9
<i>Marco social y cultural en torno a Sören Kierkegaard</i> .....	9
<i>La filosofía alemana en la formación intelectual de Sören Kierkegaard</i> .....	12
<b>Capítulo 2. Vislumbrando el problema de la Existencia y el Individuo.</b> .....	19
<i>El punto de partida: la consolidación de una ‘concepción de la vida’ o Lebensanschauung</i> .....	19
<i>La dialéctica socrática. La Ironía como determinación de la Subjetividad</i> .....	23
<b>Capítulo 3. Los estadios en la vida del hombre, según Sören Kierkegaard ( o de cómo llegar a ser cristiano)</b> .....	34
<i>EL hombre ante la crisis de su sociedad. La “conciencia desventurada”</i> .....	35
<i>La vida de un “Seductor” como ideal estético</i> .....	38
<i>Contra la Ética General: El Individuo y su Interioridad</i> .....	45
<i>El camino hacia la fe. El estadio religioso</i> .....	50
<i>La angustia y la desesperación como el auténtico ‘existir’ del Individuo</i> .....	56
<i>El Individuo y el conocimiento de la Verdad</i> .....	61
<b>Capítulo 4. Existencia, Individuo y Subjetividad como crítica a la Modernidad</b> .....	68
<i>Destino y Existencia: el retorno a la pregunta por el hombre</i> .....	69
<i>El Existencialismo y el pesimismo de la historia. Conclusiones</i> .....	75
<b>Apéndice. Hegel y Kierkegaard. Una visión antinómica del Individuo</b> .....	79
<b>Bibliografía</b> .....	94

## INTRODUCCIÓN.

En nuestro quehacer filosófico actual resulta pertinente reflexionar acerca de las crisis de nuestras sociedades modernas y ante el desencanto del paradigma de la Ilustración, más que buscar alternativas es plausible reflexionar sobre aquello que también es el hombre; la racionalidad se ha desbordado de tal modo que el hombre ha sido despojado de sus aspiraciones y posibilidades de realización ajenas al desarrollo tecnológico, científico, económico, etc., pero es imposible y poco realista pretender descartar ciencia y técnica; más bien habría que recuperar aquello que también es él, regresar de nuevo a esa experiencia personal histórica de preguntar por la existencia, por tratar de “comprender” al hombre que existe, piensa, elige, sueña, se apasiona, etc. Es entonces que la Filosofía, la religión, el arte y la ciencia se confunden y entrelazan ante los problemas existenciales que reverberan desde una Modernidad que refleja los frutos de aquella racionalidad que pretendió alguna vez, además de “explicar” lo que es el hombre garantizar su desarrollo armónico en todos los aspectos, por lo tanto, la pregunta por el hombre debe regresar para ser de nuevo problematizada en el ámbito de la subjetividad bajo nuestras sociedades modernas.

El objetivo de este trabajo es revisar algunos de los elementos que forman parte de la pregunta acerca del hombre, a partir de una crítica a la Modernidad. Formulado así el problema, nos remite a momentos históricos concretos del desarrollo de la filosofía por ello es que tomamos como centro de nuestra reflexión al filósofo y teólogo Sören Kierkegaard no sólo por que en su momento representó una postura severa en contra de la filosofía de Hegel que era la que dominaba el ámbito cultural de entonces tanto en Alemania como en Dinamarca país de origen de Kierkegaard; para éste filósofo y teólogo danés significaba enfrentarse a una Totalidad que al encerrar al individuo coartó su subjetividad, la interioridad de cada hombre que entonces tenía que ser proyectada hacia lo exterior, lo público. Resulta pertinente repensar a Kierkegaard en función de nuestras sociedades modernas que ante sus crisis nos han dejado en una especie de *ascesis* que nos conduce a preguntarnos sobre aquello que la racionalidad no ha podido darnos respuestas concretas: ¿Quiénes somos?, ¿Qué somos?

De algún modo, veremos cómo Kierkegaard impide que los hombres se sometan a la comodidad de lo ya establecido, y pensar ello dentro de sociedades como las nuestras que tienen “a flor de piel” la tentación por lo fácil y el exacerbado “american way of life” que mejor lección que la ofrecida por el filósofo existencialista; debates eternos que agitaron su vida pero que prevalecen en nuestra contemporaneidad tales como el problema de la Verdad, el sentido de la vida, la fe, la razón, etc. Es decir, la inquietud fundamental de esta tesis es reflexionar sobre aquello que somos y cuál es nuestra relación con el mundo.

Aunque a menudo se considera que no tiene sentido extraer un núcleo racional dentro de todo ese *compromiso cristiano* de Kierkegaard que nos sea útil en la filosofía hoy, a mi juicio, considero que se puede efectuar una reflexión filosófica sin hacer de lado ese carácter místico y religioso porque, Kierkegaard busca liberar la existencia humana del mundo físico, de los demás y trascender hacia lo divino, pero más que eso, se ubica como un individuo existente, con pasiones y secretos frente a sí mismo ya no como existencia general sino como un individuo con una existencia que le es propia y que sólo él puede conocer aunque muchas veces no le sea posible explicar, porque lo que se cree no se explica, se vive. Es ésta la interioridad que recupera del ser concreto, del individuo que no considera viable “mezclar” lo absoluto con el mundo para recuperar la dignidad infinita del hombre. Así como también, su *Logos* no es racionalidad; el existir individual es pasión, es comprenderse dentro de la existencia que vive en lo particular, que vive sus problemas

existenciales no como mero empirismo sino también como subjetividad. Es el Hombre para Kierkegaard una síntesis de finitud e infinitud, y por lo tanto es facticidad que pone en marcha lo que es él mismo: pasión, fe, vivir en virtud del absurdo, como lo opuesto a todo intento por explicación o comprensión racional.

El objetivo es dilucidar la problemática de la Existencia individual en Sören Kierkegaard bajo el hilo conductor de sus primeros escritos: *De los papeles de alguien que todavía vive* y *Sobre el concepto de ironía* que ya presentan de algún modo los supuestos que Kierkegaard proyectará a través de sus obras posteriores, sobre todo con la dialéctica socrática reflexionada y problematizada a partir de su tesis doctoral *Sobre el concepto de ironía* donde el personaje central es un personaje histórico: Sócrates, el maestro y modelo de *Filósofo*, el pensador griego que no llegó a *enseñar* filosofía sino a hacer Hombres porque su tarea no fue la especulación sino el esfuerzo por estar en relación personal con individuos concretos para ayudarlos, por medio de su mayéutica a alumbrar la sabiduría. Pero también en él aparece la noción de ironía como resistencia de la persona a ser encerrada en un sistema conceptual que pretendía determinar la vida de los hombres, de modo que, Kierkegaard ve en esa ironía “el comienzo absoluto de la vida personal.”<sup>1</sup>

Por supuesto que hemos iniciado con una breve semblanza de la vida de Sören Kierkegaard y la relación de su pensamiento con la cultura de su momento. Nos parece un ejemplo vivo de su propia doctrina puesto que, determinados hechos en su vida son los que de alguna forma van dando sustento a su pensamiento crítico por ello hemos recurrido a comentaristas y estudiosos de su vida y obra tales como, James Collins, Régis Jolivet, Eusebi Colomer, Rafael Larrañeta, y por supuesto, directamente en su *Diario* traducido al italiano por Cornelio Fabro de quien esperamos no alejarnos mucho en nuestra propia traducción al español en los párrafos que hemos seleccionado para nuestra exposición.

No obstante, consideramos que una de nuestras mayores limitantes ha sido el poder encontrar traducciones al castellano de su obra; las hay pero desafortunadamente son obras que no circulan en nuestro país. Hemos trabajado con las que tuvimos a nuestro alcance lo mismo que evitando entrar en discusión con obras de comentaristas ya que como reto personal, y ante el escaso interés por éste filósofo y teólogo danés en nuestro país (por lo menos en las universidades públicas) hemos preferido leerlo directamente en las obras que tuvimos en nuestras manos y que nos han ofrecido los suficientes elementos para la elaboración de esta tesina. Y sin embargo, aún lejos de que otros trabajos elaborados en torno al pensamiento de Kierkegaard sean diversos, tienen en común al igual que el presente trabajo, la admiración por la expresión y belleza de los textos de este autor que lejos del sentido escolar de una revisión de los mismos, más bien nos lleva a plantearnos interrogantes sobre nosotros mismos.

Intentamos pues, revisar algunas de las obras en las que Kierkegaard expresa los tres estadios de la vida del hombre, por lo que veremos no sólo su conocida novela “Diario de un seductor” sino también, revisaremos la recopilación de su correspondencia con Regina Olsen pues nos ayuda a indagar más sobre el estadio estético y su imposibilidad de “repetición” del *instante* que tanto busca Kierkegaard. Así como también, aunque no de manera exhaustiva llevamos a cabo un análisis de “Diapsálmata” y “Estadios eróticos inmediatos” que, representan el inicio del estadio estético que en un inicio es propiamente erótico y se consolidará con el “Diario de un seductor” en donde, a modo de un Sócrates prepara a su enamorada para superar ese amor terreno y meramente pasional y entonces dirigirse hacia un amor *intelectual*. Del mismo modo, con “Temor y temblor” vemos esa crítica a Hegel y las limitaciones de la ética para los fines del pensamiento de Kierkegaard para lo cual, nos hemos concretado a exponer la postura del filósofo y teólogo danés sin

---

<sup>1</sup> Cfr. T. Urdanoz. *Historia de la filosofía*, BAC, Vol. V, 1975, p.436.

entrar en discusión ya que, nos parece que son dos puntos de vista distintos acerca del individuo y la sociedad por lo que optamos por dedicar un Apéndice a esta disputa Hegel-Kierkegaard a partir del problema de la *tragedia*. Pero sin duda con “O lo uno o lo otro” queda expresada la dirección hacia la que se dirige Kierkegaard y definitivamente plantea los problemas que tanto interesarán en obras posteriores entre ellas la ya mencionada “Temor y temblor”, “El concepto de la angustia”, “Migajas filosóficas o un poco de filosofía”, que son obras que aquí revisaremos poniendo énfasis en su concepción de *Existencia e Individuo*. También conduciéndonos desde su religiosidad y la historia de Abraham que retoma, seguiremos en esa problematización de la *subjetividad* no como límite de la Razón sino como *algo* que como ya hemos mencionado, nuestras sociedades han olvidado indagar o simplemente no consideran importante.

Por lo tanto, en los primeros capítulos de éste trabajo se han planteado entre otras cuestiones, considerar la actitud de Kierkegaard a la manera de la Dialéctica socrática para acceder a la propia “concepción de la vida” que se propone consolidar: el cristianismo. Tal dialéctica es un proceso existencial y una ordenación de la vida como aspiración a llegar a ser un cristiano. Por supuesto que, ello nos lleva a una revisión de algunas de sus obras para de ese modo dilucidar la dialéctica de éste “Sócrates” danés al mismo tiempo que se evidencia esa aspiración a la subjetividad. Esta dialéctica, como la subjetividad son las cuestiones que nos parecen recuperables para una reflexión y problematización filosófica a partir de nuestra modernidad y cuestionar aquello que también ya constituía una problemática pero que entonces estaba dominada por una exacerbación de la razón; ante crisis políticas, sociales, económicas, etc., surge esa necesidad por reflexionar sobre aquello que es el hombre para así poder plantear soluciones o alternativas para su desarrollo porque, aunque su categoría de *individuo* es importante por la protesta que significa frente a lo universal del género o de la multitud que diluye al hombre en esa colectividad, somos conscientes de que le faltó integrar el momento interpersonal aunque realmente no es su propósito porque, más bien su afán es llevar a un extremo el principio del primer luteranismo: el encuentro solitario del individuo con Dios. Como crítica a un pensamiento crítico como el de Kierkegaard, consideramos al igual que los detractores del existencialismo que hace falta integrar el momento de la comunidad en la que el individuo no se pierde sino que, más aún, se logra en su plenitud.

Como ya lo mencionamos, hemos optado por agregar un Apéndice para abundar más acerca de la crítica a Hegel con respecto a la noción de Individuo; nos interesa también reconocer los alcances del pensamiento de Hegel con respecto a su idea de *Progreso* en la cual, por supuesto, Kierkegaard no cree porque más bien se decide por permanecer en la tragedia y aprender a vivir en ella. Lo importante de este trabajo aún con todas sus limitantes que se pudieran encontrar, quedan abiertos diversos temas para futuras investigaciones que van acorde a nuestra modernidad: el arte, la cultura, la religión, etc., además de que queda el reto por sumergirnos en el pensamiento de Hegel que, puede parecernos arrogante y sin embargo, es también apasionante.

Veremos pues en ese Apéndice cómo Hegel es optimista, todo lo contrario a Kierkegaard no obstante, nos quedamos con el Kierkegaard *poeta*, porque es ante todo un hombre intensamente preocupado por los problemas últimos de la existencia concreta del hombre. Se esfuerza por captar al hombre como individuo de entre una totalidad y evoca tal individualidad en su ambigüedad, es decir, busca conciliar objetividad y subjetividad, finitud e infinitud; deja que *el poeta* exprese lo inexpresable, lo que ninguna descripción intelectual puede dar con precisión ni ser captada por la razón. Por ello considero pues, que la pasión con que esta preocupación impulsa su obra, lo mismo que la originalidad de su inteligencia, lo aseguran a Sören Kierkegaard no sólo como un poeta y pensador sino que incluso, ha abierto una nueva *alternativa* en la filosofía. En ese sentido, con Kierkegaard

miramos a nuestras sociedades actuales en épocas de “lucha contra el terrorismo” y la “tolerancia”, y nos permitimos reflexionar sobre nosotros los hombres, un poco como *conciencia desventurada* para indagar acerca de lo que somos y tratar no de huir, sino de encontrar una salida, una *lebensanschauung* o concepción de la vida que nos permita resistir los embates de la realidad.

Con Kierkegaard podemos descubrirnos con una falta de reflexión ante una vida bajo la incesante búsqueda de seguridad y de felicidad. Nos descubrimos en medio de una pobreza espiritual (ya no digamos intelectual), nuestras conversaciones giran en torno a necesidades económicas, y hay la imperiosa necesidad de estar rodeado de gente, de cosas y ocupados en asuntos triviales, y a pesar de todo aparentando o suponiendo ser cabales y prudentes en nuestro andar cotidiano. Por ello, Kierkegaard no sólo nos enriquece en nuestra visión del mundo actual sino que también nos incita a echar una mirada lúcida al mundo y a nuestra existencia, y aún cuando el camino de Kierkegaard es la fe y la religión, no determina con ello el camino para todos los hombres puesto que eso es algo que cada cual debe encontrar y asumir por sí mismo. Como en el siglo XIX, el siglo XX, el XXI y en cualquier otro siglo, preguntar por nuestra existencia más allá de lo objetivo es tarea de nosotros los hombres, *los individuos*.

Finalmente, agradezco al Dr. José Francisco Piñón Gaytán por ser el principal impulsor de esta tesina; realmente mi acercamiento a Sören Kierkegaard fue por el interés que nos une por la reflexión acerca del *Hombre* y su *Destino*, además tanto Kierkegaard como el Dr. Piñón llegaron en momentos difíciles de mi vida, por lo que, éstos dos *poetas* hicieron más placentera mi vida y la búsqueda de su sentido.

También agradezco al Dr. Enrique Serrano Gómez por la disposición y enorme interés para revisar y enriquecer éste trabajo con sus comentarios y sugerencias, además de proporcionarme apoyo de su biblioteca personal. Sobre todo, le agradezco la invitación a presentar ante su grupo de “Historia de la filosofía VIII” (Siglo XIX) del trimestre 03-P el presente trabajo ya que fue un privilegio regresar a mi *alma mater* a compartir a nuevas generaciones de estudiantes un poco de lo mucho que de ella recibí, esto que constituye el arranque de mi proyecto filosófico.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA  
JUNIO 2003



## CAPÍTULO 1. SÖREN KIERKEGAARD, EL INDIVIDUO.

Iniciamos este trabajo con una breve semblanza de la vida de Sören Kierkegaard para destacar sólo aspectos que se constituyen como rasgos predominantes de su personalidad y que, en definitiva se reflejan en su obra. Ciertamente es que Kierkegaard poseía un físico débil, sus piernas desiguales así como una desviación de su espalda que daba la impresión de una joroba; de hecho, en su época se hacía mofa de su físico y se le caricaturizaba y ridiculizaba, pero no es ello lo que nos interesa abordar sino destacar aquellos rasgos de su personalidad que nos pueden ofrecer una perspectiva de la formación de su pensamiento.

Sören Kierkegaard decía que los genios eran como las tormentas: avanzando contra el viento y horrorizando a la gente pero, purificando el aire. De hecho, él mismo era un genio por el hecho de estar o tratar de estar entre la minoría, como individuo y contracorriente; contra los “sistemas” y dogmas imperantes. Y lo hacía porque consideraba que la verdad sólo se puede encontrar en el individuo, además, hay en él una negativa por cumplir las reglas sociales que se le exigía a su comunidad: vivir como en una “puesta en escena”<sup>2</sup> y reprimiendo la espontaneidad. Por ello, se oponía a todo aquello que lo obligara a cumplir con los cánones sociales y quizás sea ésta una de las razones que produjeron su modo y estilo de escritura poco convencional.

La vida de Kierkegaard transcurrió en su casa de Nytorv en Copenhague, excepto el período que vivió en Berlín en 1841, y ya desde su infancia estaba regido por un pietismo y una melancolía que su padre le inculcó ya que creía que su destino estaba decidido luego de haber blasfemado contra Dios. Como hijo de un hombre que hizo fortuna en el comercio de telas, llevó inicialmente una vida licenciosa entre bares, cafés, teatros, etc., en cierta manera ello representaba una “revuelta” contra la concepción familiar, severa y triste del cristianismo luterano inculcado por su padre. No obstante, con la muerte de éste último se entrega de lleno al cristianismo bajo esa creencia en el destino trágico que ya le había sido asignado. Por ello rompe también su relación con Regina Olsen, porque comprende que no vencerá su melancolía, ni podría vivir en matrimonio y sobre todo, porque sus aspiraciones van más allá de la ética; su intención es la relación directa con Dios, bajo una fe en virtud del absurdo.

Así, su melancolía, angustia, educación insensata, y luego, ya como escritor su ironía y enorme capacidad de reflexión son lo que dominará en su obra en general. Por ello, Kierkegaard *el individuo* es al igual que Sócrates, Abraham y otros tantos individuos que han surgido a través de la historia, un ejemplo vivo de la doctrina que ofrece, porque además, el carácter excepcional de su persona también nos lleva a plantear interrogantes a nosotros mismos. Desde su angustia, melancolía e ironía nos descubrimos los hombres en nuestra modernidad, y como Kierkegaard denunciemos nuestra equivocada búsqueda de seguridad, felicidad y satisfacción de saber.

### *Marco social y cultural en torno a Sören Kierkegaard.*

Sören Aabye Kierkegaard nace el 5 de mayo de 1813 en Copenhague, Dinamarca. Su padre era un comerciante próspero, que al morir su primer esposa se casa con una muchacha que formaba parte de la servidumbre de su casa, Ana Sörensdaughter Lund con quien tuvo siete hijos siendo el menor Sören; entonces su padre Michael tenía 56 años y su madre 44. Cinco de sus hermanos murieron antes que él y su padre, y sólo le sobrevivió Peter Christian que posteriormente sería obispo luterano en Aalborg. Como coinciden los

---

<sup>2</sup> *Diario de un seductor*, Traduc. Ramón Alvarado Cruz, Casa Juan Pablos, 2ª edic., México, 2000, p.8.

grandes estudiosos de éste filósofo y teólogo danés fundador del llamado Existencialismo, es necesario explorar su obra completa porque se presenta una concatenación de situaciones históricas, políticas, sociales y personales que forman parte de su pensamiento, por lo que, teniendo un conocimiento de su vida encontraremos el significado de sus pensamientos puesto que emanan de situaciones personales directamente.

Desde el aspecto familiar podemos decir que su padre se convierte en signo de un misterioso destino trágico: siendo niño se dedicó al pastoreo y ello era una vida muy dura y difícil en una región tan fría como Jutlandia; era asiduo lector de la Biblia pero en un momento de desesperación lanzó contra Dios una maldición que nunca olvidó y atormentó hasta el día de su muerte.<sup>3</sup> Dejó su pueblo para llegar a Copenhague y comenzar como simple vendedor de telas hasta convertirse con el tiempo en un próspero comerciante y cuando consiguió consolidar una fortuna se dedicó a su formación intelectual sobre todo al cristianismo luterano<sup>4</sup>, y por eso es que pesaba sobre él aquella maldición que cuando niño lanzó a Dios. Aunque tuvo siete hijos y una inmensa riqueza, seguía creyendo que luego de tantas dichas Dios le cobraría aquella audaz ofensa y está convencido de que le iba arrebatando uno a uno a sus hijos y su mujer hasta dejarlo sólo, para que así continuara atormentándose por ese pecado de blasfemia y también por haber sostenido relaciones con la madre de sus hijos cuando todavía estaba casado con su primer esposa. Al respecto, Sören Kierkegaard escribe en su diario:

“Tuve entonces la sospecha de que la avanzada edad de mi padre no era una bendición divina sino una maldición, y los eminentes dones de inteligencia de nuestra familia nos habían sido dados sólo para que se eliminasen unos a otros...”<sup>5</sup>

Así, su padre frecuenta la Iglesia Oficial Luterana y se entrega a la Filosofía Idealista sobre todo de Christian Wolff, en tanto que también se sienta a discutir con personalidades como el entonces pastor Mynster sobre la filosofía racionalista y la teología luterana. De ese modo es que inculca en Sören una fe inamovible, es decir, su padre le inculca un sentido estricto del deber, además de un cristianismo duro y sombrío: le enseña a entregarse a Dios, que en contraste, es quien está destruyendo a su familia según lo creyó hasta su muerte. Sin duda esa rígida educación lo transformó en un hombre duro que muy poco recordaba su niñez, y esto también lo expresa en su Diario:

“Recibí siendo niño una educación rígida y severa que, considerada desde el punto de vista humano, fue una verdadera locura.”<sup>6</sup>

Su padre dejó caer sobre él todo el peso de sus inquietudes y angustias religiosas; su fe religiosa tenía como fundamento el cristianismo luterano que destaca la condición de pecado del hombre, la distancia entre Dios y el ser humano y la inefable misericordia de Cristo al cargar sobre sí los pecados de los hombres. Además insiste en que estudie teología como Peter el hermano mayor y aunque ingresa a la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague en 1830, no se interesa por la teología pero sí asiste a cursos impartidos por el famoso teólogo H. Martensen, reconocido por haber asistido a las lecciones impartidas

---

<sup>3</sup> Cfr. Fabro, Cornelio. *Diario*, Edizioni Morcelliana, Brescia, 1948-51. Vol.1 p.230.

<sup>4</sup> Frecuentaba a los Hermanos Moravos o *Herrnhuter* que se asentaron en una pequeña región al sur de Jutlandia llamada *Christiansfeld*, quienes seguían como doctrina el sufrimiento de Cristo, sus heridas y en general, su crucifixión; ello proporcionaba compasión y arrepentimiento pero, a pesar de ello se hace hincapié en Dios como una providencia omnipotente.

<sup>5</sup> *Diario*. Vol.1, p.124.

<sup>6</sup> En, *Temor y Temblor*, Ramón Llaca y Cía., México, 1996, Introducción. p.30.

por Hegel y que aseguraba que podía ir más allá del intento de reconciliar la teología con las necesidades del hombre moderno. Por supuesto, el cristianismo de corte luterano asumido por Kierkegaard no era compatible con esa pretensión de tipo hegeliana.

Para entonces, lo que más le interesaba era la literatura y la estética bajo la supervisión del profesor y poeta P. M. Möller; es un asiduo lector de Platón, Goethe, Schiller, Schlegel, Tieck, Fichte y Schelling pues es la cultura alemana la que predomina en la Dinamarca del 1800, es decir, para Kierkegaard la verdadera religión, el auténtico cristianismo no es un título de Teología sino el vivirla personalmente. Pero entonces se encontraba en una etapa en la que vivía derrochando el dinero de su padre y frecuentaba la vida en sociedad; los teatros, cafés, fiestas, reuniones, etc., y es en 1838 antes de la muerte de su padre que conoce por él aquel secreto de conciencia que lo atormentó durante su existencia; tal revelación constituyó para Sören Kierkegaard el “gran terremoto” que de pronto le impuso una nueva forma de interpretación de todo hecho: así como el padre creía que en castigo a sus pecados todos sus hijos morirían, de pronto Kierkegaard coincidió con esa postura y estaba convencido de que no pasaría de los 33 años. Se da cuenta entonces de que la melancolía de su padre obedece a una defeción moral, por lo que, esa gran fortuna que parecía una bendición era sólo un medio del que se valía Dios (irónicamente) para mostrar su desacuerdo. Sören Kierkegaard heredará ese sentimiento de culpabilidad, de desesperación y arrepentimiento.

Luego de la muerte de su padre es que decide de algún modo “poner orden a su vida”; el 29 de Septiembre de 1841 aprueba la defensa de su tesis doctoral y se entregará de lleno a su “compromiso cristiano” como tributo a su padre. No obstante, antes de graduarse llevó una vida sin preocupaciones; en Mayo de 1837 conoció a Regina Olsen la hija de un consejero de la corte, Terkel Olsen y que entonces contaba con 14 años de edad, estuvo enamorado de ella por años pero es hasta 1840 que se comprometen. Sin embargo, un año después (11-10-1841) rompe el compromiso y se marcha a Berlín. Años más tarde escribirá en “Diario de un seductor” lo que forma parte de todo un proceso dialéctico que tiene en su cumbre más alta su “compromiso cristiano” según lo podemos ver en “Mi punto de vista” y “Temor y Temblor” principalmente. Sin duda esa relación se convirtió en fuente de inspiración poética y literaria.

Son pues la influencia de su padre y su relación con Regina las situaciones en donde se manifiestan evidentemente las contradicciones que combatía Kierkegaard en su interior; por una parte, le atrae Regina pero, como ya lo va definiendo en su tesis doctoral, en su vida como en la de Sócrates no hay una conexión entre placer físico y reflexión pues al igual que el filósofo griego tiene una “misión divina” que trasciende lo terrenal. En algún momento dirá que su relación con Regina fue dirigida por la Providencia para revelarles su vocación: “Mi noviazgo y la ruptura del mismo constituyen mi relación con Dios, son, hablando desde el punto de vista divino, mis esponsales con Dios.”<sup>7</sup> Del mismo modo, como comenta en “Sobre Andersen como novelista”, lo importante en la vida del hombre es constituirse una *concepción de la vida* “...una seguridad inquebrantable en uno mismo...”<sup>8</sup> Así, su concepción de la vida es entregarse al Cristianismo.

No obstante, en 1854 luego de la muerte del obispo Mynster, Kierkegaard entra en conflicto con la Iglesia danesa. La religión oficial le parece una mentira que permite a sus fieles vivir como paganos en nombre del cristianismo; los padres luego del sermón dominical por el que reciben un sueldo, entran al mundo dando así la impresión de que no

---

<sup>7</sup> *Diario*. Vol. III, p.7.

<sup>8</sup> “Si quisiera saberse cómo - aparte de la relación con Dios- ha sido impulsado a ser el escritor que soy, respondería: ello ha dependido de un anciano, que es el hombre a quien más debo, y de una joven, con la que he contraído la más grande deuda...El uno me educó con su noble sabiduría, la otra con su amable imprudencia.” *Diario*. Vol. II, p.7.

se toman en serio lo que predicaban como verdad, sustituyen la oposición al mundo por el compromiso con él, y agrega: "...El cristianismo en el sentido del Nuevo Testamento todavía no existe."<sup>9</sup> Al suceder el teólogo J. Martensen al obispo de Mynster expresó que éste era un "testimonio de la verdad", a lo que Kierkegaard protestó:

"Un testimonio de la verdad es un hombre, cuya vida está profundamente iniciada en los combates de la interioridad, en el temblor y el temor, en los estremecimientos, las tentaciones, la angustia del alma y los sufrimientos del espíritu. Un testimonio de la verdad es un hombre que atestigua la verdad en la pobreza, en la humillación y el menosprecio, ignorado, aborrecido, escarnecido, desdeñado, ridiculizado, un hombre que es azotado, maltratado, arrastrado a un calabozo y finalmente crucificado...esto es ser un testimonio de la verdad y ésta su vida, muerte y entierro. Y el obispo Mynster, según el profesor Martensen, fue un auténtico testimonio de la verdad. ¿Es esto verdad?"<sup>10</sup>

Evidentemente, para Kierkegaard la Iglesia danesa coincide con el Estado y esto aumenta sus compromisos mundanos, traicionando así la auténtica y sagrada misión. Su propósito era limpiar a Dinamarca de esa Ilusión en que vivía, y por ello pide al clero que reconozcan públicamente la discrepancia entre el ideal cristiano y lo que ellos predicaban. Pretende inducirlos a que confesaran que no predicaban el cristianismo del Nuevo Testamento con todo rigor, que ya no incitaban a los hombres a que siguieran a Cristo como discípulos incondicionales. Además pedía a la gente que se abstuviera de participar en los cultos oficiales y se separaran del orden establecido que no era otra cosa mas que una deformación del verdadero cristianismo, pues mientras la Iglesia Luterana promovía una fe salvadora, el cristianismo imperante en Dinamarca eximía a los hombres de la necesidad de una vida ascética y de las buenas obras.<sup>11</sup> Para 1855 sufre de una parálisis en sus miembros inferiores y es trasladado a un hospital, y aún en el lecho de su muerte se rehusó a la comunión de parte de su hermano Peter pues seguía convencido de que los pastores de la iglesia nada tenían que ver con el cristianismo. Del mismo modo, era firme su convicción de que no era él más que un juguete en manos de la providencia y que había sido puesto en el mundo para servirla. Sören Kierkegaard murió a los 41 años de edad el 11 de Noviembre de 1855.

### *La filosofía alemana en la formación intelectual de Sören Kierkegaard.*

Aunque es danés Sören Kierkegaard está imbuido dentro de la cultura, religión y filosofía de la intelectualidad alemana. Su pensamiento, en sus raíces como en las problematizaciones y proyección histórica coincide con el desarrollo de la filosofía alemana; en tal caso, Kierkegaard fue alumno de Schelling durante su breve estancia en Berlín, fue un severo crítico de Hegel además, antecesor de uno de los llamados "existencialistas", Martín Heidegger.

Tomando como fecha simbólica la Revolución Francesa de 1789 podemos decir que, ésta marca un hito en la historia de Europa ya que los ideales de libertad formulados por Montesquieu, Voltaire, Robespierre y Rousseau se ven por fin realizados: se reorganiza al estado y la sociedad bajo un orden racional en el cual se pretende hacer coincidir a las

<sup>9</sup> En; *Diario*: "...en el país el cristianismo no existe y hay que introducirlo de nuevo." Vol. II, p.159.

<sup>10</sup> *Zeitungsartikel (1854-1855)*. En; Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, Herder, 2ª edic., Barcelona, 1995. V. III, p.35.

<sup>11</sup> Cfr. Collins, James. *El pensamiento de Kierkegaard*, 2a reimp., F.C.E, México, 1976.

instituciones sociales y políticas con la libertad individual. Los franceses derrocan al monarca Luis XVI y aún cuando transforman esa monarquía en república regida bajo los principios de libertad, igualdad y fraternidad, no obstante ello, fue atacada esa revolución por diversos reinos europeos que se sentían amenazados por las nuevas ideas, entre ellos el Imperio alemán.

Francia al igual que Inglaterra poseía un desarrollo económico considerable dado el incipiente capitalismo industrial ahí desarrollado, siendo este el único poder capaz de llevar a los hombres hacia una sociedad libre y racional, pero en Alemania no ocurría lo mismo, de hecho se encontraba dividida en numerosos territorios que hacían imposible pensar en una revuelta; su economía aún era de tipo feudal y el régimen dominante era de relación amo-esclavo, de modo que, mientras en Francia se vive la libertad, Alemania ni siquiera era un Estado consolidado. En un principio ese despotismo reprimió todo vestigio de la Ilustración, pero particularmente en Alemania del sur (Württemberg) se comienzan a aceptar ciertas limitaciones constitucionales a su cargo pues su despotismo era extremadamente rígido con imposiciones arbitrarias y muy elevadas, no obstante, esos conflictos se fueron mitigando, es entonces que los alemanes si bien estaban divididos asumieron la labor de “teorizar” dicha libertad vivida en Francia.<sup>12</sup>

Fichte, Schelling y Hegel escribirán y reflexionarán en una nación que aún no vive la libertad; sólo se ocupan de esa idea porque la clase media existente estaba esparcida bajo intereses divergentes y eso hacía imposible pensar en una revolución. Ya un año atrás Immanuel Kant con su “Crítica de la razón práctica” amplió el ámbito de la razón, ya no es pues sólo la búsqueda de los límites de la misma en estricto sentido epistemológico (*Crítica de la razón pura*), sino que existe la creencia en que el hombre posee una disposición natural hacia una vida moral. Tanto Kant como la revolución francesa, el entusiasmo por la libertad y la oposición a leyes impuestas al hombre desde fuera dan paso al Romanticismo alemán que es en definitiva, la génesis del Idealismo.

La razón se constituye como una fuerza objetiva con la cual se podría romper con el despotismo y alcanzar el progreso y libertad. En ese sentido es que, la visión que se tiene de la historia es la de tender hacia una lucha por tales ideales que exigen en el hombre además de derechos individuales una propiedad privada que da continuidad a esa desigualdad ya vivida en el período feudal y absolutista, de ahí que la labor que emprenderán los intelectuales de esa Alemania dividida y sometida será la de “alterar” esa realidad “no razonable” hasta hacerla coincidir con la razón, y la única manera de lograrlo es derogando el absolutismo por medio de una burguesía.

En el campo de la filosofía surge con ímpetu el contraste entre lo individual y lo universal ya que, a partir de Descartes la filosofía marchaba al paso del progreso técnico y de ahí que se dijera que conociendo y estableciendo las leyes de la naturaleza se podría llegar a dominarla racionalmente lo mismo que la sociedad. Ello suponía un conocimiento de la verdad como universal en contraste con la apariencia multiforme de las cosas o con la forma inmediata percibida por los individuos, pero en el siglo XVIII y las consignas de libertad y orden social que pueden alcanzarse solamente por medio del conocimiento y la actividad de los individuos emancipados, se establece que todos los hombres son libres e iguales. Entonces la competencia entre individuos libres en el aspecto económico no permite establecer una comunidad racional que satisficiera las necesidades de todos los hombres.

Por ello dentro del movimiento ilustrado alemán o también llamado *Aufklärung* se da una “sublevación”: el *Sturm und Drang* que representa un asalto, una nueva forma de sensibilidad contra el atraso feudal pero sin proponer una solución política, no obstante, se

---

<sup>12</sup> Ver; Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1996.

constituye como una etapa donde es posible observar tanto las tendencias avanzadas como los aspectos negativos de la ideología burguesa. Los hombres de este “asalto” reclaman la libertad en todos los sentidos además de dar prioridad al individuo y el “genio”, el libre albedrío y el desarrollo de la personalidad.

Para el período que va de 1795 a 1800 la poesía alemana va estrechando vínculos con la filosofía de modo que surgirá así el Idealismo; los poetas románticos revalorizan el sentimiento religioso frente a la Ilustración y entonces la religión será la expresión de la relación del hombre con lo infinito y eterno, y aunque hay un énfasis en el hombre concreto con su singularidad y peculiaridad, la religiosidad pone de manifiesto el vínculo comunitario que existe en el hombre, el saberse miembro de una comunidad de vida. El poeta Novalis considera que el hombre perfecto es aquel que vive en el Estado y que no tiene ninguna otra propiedad fuera de él, por lo que es el individuo quien fomenta su peculiar naturaleza y desarrollo personal para así formar parte de una comunidad<sup>13</sup>. Del mismo modo, ese sentido de religiosidad lleva a los románticos a una fascinación por adentrarse en su propio mundo interior en donde entre la divinidad, la naturaleza y el yo existe una fuerza idéntica. “El mundo es la consecuencia de una acción recíproca entre Dios y yo. Todo lo que es o lo que nace, nace de un contacto entre espíritus.<sup>14</sup> Ciertamente, la concepción de la naturaleza entre los románticos es “orgánica” pero bajo un sentido de pertenencia del Uno al Todo, esto es, de un “momento orgánico” de la totalidad en donde el todo se refleja en el hombre y a la inversa.

Por otro lado, al tender hacia la instauración de una comunidad de hombres libres, el poeta Hölderlin rememora la vida griega con la esperanza de alcanzar una nueva era en la que se realice la humanidad bajo un orden libre al modo de la *polis*. Los poetas románticos también se oponen a la Ilustración que, elimina de su ámbito la poesía y el sentimiento religioso de tal modo que, ese entusiasmo de los poetas constituye el punto de arranque que los filósofos no hacen más que expresar bajo términos abstractos; una nueva concepción de la relación del hombre con Dios que libera de los viejos esquemas de dominación y sometimiento religioso. El hombre continúa venerando a las fuerzas divinas pero con un sentimiento de pertenencia a ellas, con una fe en una futura elevación de la humanidad y su desarrollo bajo intuiciones y creencias que no están al alcance del entendimiento, como dice Friederich Schlegel:

“Piénsate como un ser finito creado para lo infinito y entonces pensarás al Hombre.”<sup>15</sup>

Así, dos características básicas en el romanticismo alemán son la creencia en la infinita riqueza interior del ser humano y, en el aspecto político, ese afán por la unidad bajo una diversidad. Entre tanto, Fichte lucha por reconciliar por un lado, la exigencia de la coherencia y sumisión a la verdad, y por otro, la necesidad de ser y saberse libre y no encerrado en implicaciones lógico-científicas. En *Doctrina de la ciencia* se propone otorgar al “Yo” que domina el saber teórico un carácter espontáneo y distinto al del sujeto individual empírico. Busca un “yo puro” en el que las acciones son una serie evolutiva que va de la mera producción inconsciente del mundo de los fenómenos al autoconocimiento y autorrealización. De ésta manera, Fichte va preparando el camino del “yo absoluto” hegeliano, y busca pensar las condiciones que hacen posible la cooperación del individuo dentro del conocimiento universal.

---

<sup>13</sup> Cfr., Colomer, Eusebi. op. cit., p.25

<sup>14</sup> Novalis. Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

Hegel influido por los poetas románticos también aparece en el ámbito filosófico bajo esa realidad concreta y los problemas que planteaba; eran los albores de la revolución, el despliegue inicial de la ciencia como técnica, el Estado de derecho, el trabajo libre y la propiedad privada. Son Rousseau, Schiller, Fichte y Hölderlin quienes le inspiran la voluntad de trabajar por un nuevo orden de la sociedad que repose en la dignidad, la bondad y una fuerza creadora de la humanidad, pues ya desde sus estudios universitarios en Tubinga bajo una vida silenciosa e interior estudia la naturaleza del mundo y las fuerzas divinas más allá de una investigación meramente religiosa, persigue un nuevo ideal religioso, una nueva comunidad de vida universalmente humana. Su ideal va más allá de la figura de Cristo de modo que, la realización de lo mejor en el mundo habrá que buscarlo en el desarrollo del orden político por ello busca crear una nueva concepción del mundo y sobre ella una nueva vida social y pública.<sup>16</sup>

El concepto fundamental de la vida es para Hegel el concepto del *Todo*, que es lo abarcante de la diversidad dentro de una unidad como reflejo de lo real, de la realidad. Su religiosidad, junto con su clara influencia poética lo hacen concebir una fuerza humana que sobrepasaba la dominación y sometimiento religioso tradicional; le parece que el hombre debe saber andar por la vida sin dejar su veneración a las fuerzas divinas pero, bajo un sentimiento de parentesco con respecto a ellas y con la naturaleza. Hegel quiere que el hombre se sienta parte de un todo divino y pretende una sociedad en donde las relaciones de dependencia sean reemplazadas por un parentesco, por una alianza de personas que actúan en dicha sociedad bajo un sentido de pertenencia mutuo.

La situación imperante en el mundo conduce o empuja al hombre hacia su mundo interior pero para mantenerse en éste mundo, acabando con lo que tiene de negativo y poder vivir mejor. No basta pues, con dar cuenta del mundo interior del hombre sino que él debe producir un orden exterior real y universal. Ciertamente esta generación de poetas y filósofos se influía mutuamente pero, la afinidad de sus vivencias sin duda va determinada por los movimientos históricos: la Ilustración, la revolución francesa, y con ello una nueva concepción de la razón humana. El idealismo alemán se moverá bajo los conceptos de libertad y razón que devienen de un suceso histórico-político-social, pero también buscan recuperar y consolidar su postura ante la Ilustración que derribó esa relación de Dios, Mundo y Naturaleza que añoran del mundo griego.

En Dinamarca apenas hay una leve infiltración de las ideas de la Revolución Francesa por lo que se vive un absolutismo ilustrado: el monarca y las clases dirigentes gobiernan la nación sin mostrar un exceso despótico como ocurría al sur del río Rin. Sabían que les convenía hacer cuanto estuviera al alcance de su mano para detener en sus fronteras todo intento revolucionario, cuidando que sus súbditos no resultaran contagiados por los modos de pensar y obrar que Francia había puesto en circulación. Aunque en el sur de Dinamarca proliferaban grandes comerciantes, no eran ellos los que daban tono a la vida social, como tampoco lo eran los miembros del clero o la nobleza; la clase representativa era la de los funcionarios, de quienes no se podía decir que fuesen ricos pero sí cultos. Tal cultura poseía clara influencia de la filosofía alemana sobre todo.

Además el retraso político y económico de Dinamarca como consecuencia de su neutralidad armada durante el período napoleónico no contribuía en mucho a despertar respeto por los logros de los daneses en lo referente a ciencias y artes; el predominio de la literatura e ideales de la filosofía alemana reafirman la sumisión del pequeño país. Es evidente que ante ese estado de cosas Sören Kierkegaard estuviese siempre atento a criticar a los filósofos alemanes que manifestaban suntuosamente sus teorías a los daneses que las asumían gustosos. No obstante, esa Dinamarca como dice F.T Billeskov-Jansen, vivía un

---

<sup>16</sup> Cfr. Dilthey, Willelm. *Hegel y el Idealismo*, FCE, 2ª edic., México, 1956, p.114.

auténtico “Siglo de Oro”: contemporáneo del físico Hans Oersted, del escultor Bertel Thorvaldsen, el poeta y dramaturgo Oehlenschläger, así como del conocidísimo cuentista y novelista Hans Christian Andersen. Era una pequeña ciudad, sí, pero era la capital (Copenhague) de un reino de mil años, por lo que Kierkegaard reaccionó contra un medio de alto nivel cultural aunque minimizado por la cultura alemana.<sup>17</sup>

La juventud de Kierkegaard coincide con el período de mayor productividad de Hegel; a su ingreso a la Universidad de Copenhague (1830) se publicaron las *Obras Completas* de Hegel aunque ya se presentaban luego de su muerte divisiones entre sus discípulos, lo mismo que en publicaciones que iban en pro o en contra, algunos comienzan a aplicar de modo radical los principios hegelianos sobre todo en teología. La intelectualidad danesa consideraba que la *Estética* de Hegel y su *Filosofía de la religión* eran una buena referencia a la que sólo había que hacer ajustes pertinentes; el literato Heilberg y el teólogo Martensen se apoyaban en los postulados de la lógica y metafísica hegeliana. En la política se confiaba en la nueva era de la Razón y el Progreso, y por ello es que la voz de Kierkegaard contra el *Sistema* resulta ser una voz solitaria y disidente, una *vox clamanti in deserto* contra las ilusiones de sus coetáneos. Y desde el punto de vista teológico (que era el ámbito al que pretendía ingresar no muy convencido en ese 1830), las alternativas eran, ya sea el Racionalismo del siglo XVIII o los intentos por sostener la ortodoxia con el apoyo de la Razón.<sup>18</sup>

Para 1834 por consejo de su profesor Martensen, Kierkegaard acude al libro de Schleiermacher: “La fe cristiana” en el cual se reintroduce al protestantismo el sentido de la humildad, el realismo directo y el respeto por la experiencia individual que ya hacía falta desde la Ilustración, elementos que a ojos de Sören Kierkegaard hacen falta en la filosofía de la religión de Hegel pues se da cuenta de que el acto de fe es en sí mismo libre, por lo que el Dios cristiano es personal y se le puede ubicar luego de un esfuerzo moral personal en tanto que para Hegel la fe era sólo un punto de partida para ir más allá de la “condición primitiva” del hombre y así desarrollar en un alto grado la Razón y la Filosofía. Y es que no le interesa a Kierkegaard llevar a cabo un análisis específico del significado o puntos precisos de la filosofía de Hegel sino más bien, estudia a éste como el amplio movimiento intelectual y social que significaba en su país, por ello es que al tener contacto con el Idealismo de poetas, novelistas y filósofos tales como Novalis, Hoffman, Schlegel, Fichte, Tieck, Solger, entre otros, percibe que en ellos puede ubicar la fuerza que contrarreste la influencia de Hegel y así impedir que su época viviera subyugada a tales teorías “absolutas”.<sup>19</sup> También era obvia la distancia entre la lengua natal de Kierkegaard y el idioma de comunicación cultural, lo cual significaba un impedimento para la divulgación de sus ideas.

También Schelling ejerció influencia en Kierkegaard ya que, cuando éste arriba a Berlín en 1841 luego de su rompimiento con Regina Olsen asistió a los cursos del viejo enemigo de Hegel que distingue entre una filosofía *negativa* y otra *positiva*; a la primera pertenece la lógica del Sistema, y considera Schelling que toda auténtica filosofía debe

---

<sup>17</sup> *Coloquio sobre Kierkegaard. Grupo de discusión*. En; *Kierkegaard vivo*, Traduc. Andrés Pedro Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 3ª edic., Madrid, 1980. pp.164-165.

<sup>18</sup> Por ejemplo, el teólogo H. N. Clausen buscaba defender la fe con el apoyo de la Ilustración, cosa que no repercutió en la decisión final de Kierkegaard al respecto, porque al hacer uso de la razón como norma a la que se debe adecuar todo dogma, se niega a la religión su pretensión de ser la depositaria de toda revelación. Torsten Bohlin. *Kierkegaards dogmatische Anschauung*, Bertelsmann, Gütersloh, 1927. Cit. por Collins, James, p.115. Dicha obra se refiere a la situación teológica de Dinamarca en la época estudiantil de Kierkegaard.

<sup>19</sup> A juicio de Emanuel Hirsch, Kierkegaard comenzó a leer directamente a Hegel y los románticos por el período de 1837 a 1839 ya que antes sólo estaba imbuido por los debates a favor o en contra de Hegel luego de su muerte. *Kierkegaard Studien*, 2 vols., Bertelsmann, Gütersloh, 1933. En; Collins, James. *Ibidem*



comenzar con una fase negativa en la que se encuentra un análisis cuidadoso del significado de los conceptos y las relaciones que de ellos pudieran inferirse, en ese sentido la lógica o lo racional es negativo porque se hace abstracción de las condiciones reales para que así la mente pueda examinar los significados generales, sólo que Hegel, a juicio de Schelling, comete el error de tomar dicha filosofía como forma racionalista que da cuenta definitiva del ser, que ciertamente trata la esencia posible o el “qué”, pero que no puede extenderse al “aquello” o existencia concreta. El método lógico de Hegel no llega a determinar el estado de lo existente real, es competente en cuanto a las esencias generales y el ámbito de las posibilidades pero, sólo una filosofía positiva puede lograrlo.<sup>20</sup>

En su *Diario* menciona con tristeza que lamenta no haber asistido a las conferencias de Trendelenburg (1802-1872) en Berlín ese mismo período de 1841 y que, sólo lo evitó porque sabía de su reputación kantiana pero sin duda, además de ser un erudito de los griegos con una formación filológica especialmente en obras de Platón y Aristóteles, era un fuerte opositor de Hegel (*La cuestión lógica en el sistema de Hegel. 1843*) en todo lo que se refiere a postulados como “Espíritu absoluto”, el poder de la negación, y la ley de la identidad inmanente ya que, ninguno de éstos se puede mantener ni siquiera apelando a los griegos o por análisis lógico ya que para derivar un “concepto” de la realidad se está confundiendo el concepto con lo que realmente significa, con la realidad *existente*. Estos análisis resurgen en Kierkegaard no porque estudie tan detallada y sistemáticamente la filosofía hegeliana sino porque, como ya lo decíamos, ésta *ensombrece* la vida moral, cultural y religiosa de su país porque malentender la existencia verdaderamente cristiana lo mismo que la filosofía, se debe a que Hegel no había comprendido el significado de la existencia en su fase de interioridad humana y por lo mismo malinterpretaba la verdadera naturaleza del individuo y sus requerimientos éticos. El Sistema hegeliano pretende ofrecer toda la Verdad en forma objetiva y tajante, y a Kierkegaard le parece que la verdad no es un producto terminado que se puede obtener como mercancía y sin esfuerzo personal. En realidad el problema de la Verdad es un asunto de asimilación personal, no obstante, en el aspecto científico también se presentan problemas al respecto y Kierkegaard observa con desprecio la aplicación de las ciencias al estudio del hombre, le parece que esa “objetividad” de la ciencia atenta contra la dignidad del hombre pues éste es un *sujeto* y no un *objeto* como lo pretende la ciencia: “Que así se trate a las plantas, las estrellas y las piedras...; pero hacer lo mismo con el espíritu humano es una blasfemia buena tan sólo para debilitar la pasión de la ética y la religiosidad.”<sup>21</sup> Esa rigidez científica la parece una pérdida de tiempo y curiosidad inútil.

En el aspecto religioso, Kierkegaard se enfrenta a un cristianismo “mundanizado” que predominaba en la alta sociedad danesa. Tal cristianismo accede al compromiso con el mundo y ello le parece, es una alevosía cometida sobre todo por la sociedad burguesa a la cual le parece demasiado exigente por lo que al reducirlo a su nivel pueden gozar de su consuelo y tranquilidad, tal y como alguna vez lo sugirió Lutero. Se da cuenta así, de una creciente despersonalización y anonimato al que es dirigido el hombre en la sociedad moderna por el Sistema. Opina que quien busca ser “alguien” dentro de la “multitud” se dirige más bien hacia la pérdida de su *yo*; se huye cobardemente de ser individuo para convertirse en abstracción. Se opone pues, a ese destino moral de los hombres porque es sumergirse en la masa de hechos sin dar cuenta de lo ético, el individuo y su intención. Busca reivindicar frente a Hegel la subjetividad, al individuo con su libertad de decisión, pues la historia no es un proceso dialéctico necesario sino el enfrentamiento de dos libertades, la de Dios y la del hombre. Es entonces dirigirse contra la multitud para

---

<sup>20</sup> Cfr. Collins, James. Op. cit., p.123.

<sup>21</sup> Ibid, p.295.

convencerse de que cada individuo piense y actúe por sí mismo, porque esa multitud que tras un largo proceso histórico derrocó a los tiranos, es ahora el tirano.<sup>22</sup>

De ese modo, la influencia romántica lo lleva a asumir el concepto de “concepción de la vida” o *Lebensanschauung* que cada individuo debe lograr por sí mismo, como tarea primordial y no sólo asumirla pasivamente a partir de libros o “sistemas” imperantes pues ello es objeto de sus quejas frente a la intelectualidad danesa de su época: profesores de filosofía, teólogos, políticos, novelistas, periodistas, etc., es decir, busca en sus compatriotas incitar a que hagan algo por sí mismos no como multitud sino como individuos, por ello critica a Hegel y su Sistema que se refleja en todos los ámbitos. También en su *Diario* refiere su fascinación - como Descartes - por la historia de Arquímedes que anhelaba un punto de apoyo para mover al mundo; ello para Kierkegaard significaba emprender la propia búsqueda de un fundamento sólido para construir su “concepción de vida”. Tal base de conocimientos no la podía encontrar en el mundo físico ni en las construcciones lógicas de “ciertos filósofos”, ni en cosas creadas ni en conceptos y por ello busca penetrar en lo finito como un todo real que determina la libertad humana de modo práctico.<sup>23</sup> Considera necesaria una actividad subjetiva de asimilación y transformación *personal* de la experiencia, de modo que se pueda resistir a las exigencias vitales de la época. Rompe también así, con todo tipo de compromiso con la burguesía del siglo XIX que se caracterizaba por acoplarse a lo cómodo de la situación, que parte de un compromiso con las cosas tal y como son considerando que es en verdad un todo ordenado.

Ahora veremos cómo en “De los papeles de alguien que todavía vive” y “Sobre el concepto de ironía” hay un ataque público a la “Especulación” y “Sistema” pero se observan también los indicios de lo que posteriormente reafirmará como su *punto de vista*, su “concepción de vida”: entregarse al cristianismo indagando en la *subjetividad*, ahí donde comienza la *vida personal*.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ibid, p.402.

<sup>23</sup> *Diario*, ss. 4, 16, 335, 784. pp.1-2, 7, 86, 249.

<sup>24</sup> Aunque también existe un proyecto literario inconcluso que data de 1837 en el que pretende ofrecer un tipo de Fausto moderno que emplea la dialéctica de la vida y la fugacidad de los sentimientos interiores contra la filosofía hegeliana. En ese texto que llevaría por título *Cartas de un joven que duda*, de alguna manera establece una conexión entre la filosofía y la situación social y moral de su época. *Diario*, ss.88-96, pp.32-39.

## CAPÍTULO 2. VISLUMBRANDO EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA Y EL INDIVIDUO.

En éste capítulo abordaremos dos obras de Kierkegaard previas al año de 1843 en que se desencadenó su etapa de mayor producción y que se constituye como la fuente principal de su pensamiento. “De los papeles de alguien que todavía vive” es un ligero ensayo que, aún cuando se dedica a revisar y criticar el desarrollo literario de su época, da indicios de lo que representará para Kierkegaard forjarse una *visión de la vida*. Es decir, al mismo tiempo que critica la labor literaria de su época, pero particularmente refiriéndose al cuentista y novelista Hans Christian Andersen porque según el filósofo y teólogo, Andersen no logra determinarse para sí mismo una visión o concepción de la vida, y ello representa una voz de alerta para nosotros los hombres que afincamos nuestra vida en lo que los demás nos dicen, y no asumimos nuestras propias responsabilidades. Con esto también nos sugiere que, frente a las crisis o el aparente “derrumbe” existe si no una salida, por lo menos la posibilidad de hacer frente con una actitud.

Con su tesis doctoral “Sobre el concepto de la Ironía” es que buscamos vincular su *visión de la vida* como individuo con respecto a Sócrates, que es el prototipo no sólo de filósofo sino de Individuo que irrumpe ante un orden establecido que ya no satisface las expectativas de los hombres. Con la revisión de ésta obra, más allá de discutir su perspectiva acerca de la ironía socrática en contraste con la ironía romántica, nos interesa destacar los elementos que son compatibles con la postura kierkegaardiana de afán por consolidar la individualidad desde su subjetividad. Así, el factor divino, la misión de Sócrates como “constructor” de hombres, lo mismo que la subjetividad bajo la forma de los *coros*, los *mitos* o el *daimon*, son una clara muestra de la interioridad del hombre y eso es lo que Kierkegaard quiere destacar; aquellos elementos que representan la vida personal del hombre.

Del mismo modo, esa contrastación entre la ironía socrática e ironía romántica representa una crítica a la sociedad danesa de su tiempo, y en ese sentido representa una confrontación entre aquello que se dice y lo que realmente se hace: una sociedad que cree vivir en un cristianismo que, a ojos de Kierkegaard está equivocado. Al igual que Sócrates, considera que la sociedad vive bajo valores equivocados no sólo en lo intelectual y religioso sino aún en las mismas actitudes de los hombres que, se expresan frente a los demás de un modo en que no entiendan, siendo ello más bien un engaño y actitud engréida. Veremos a lo largo de este trabajo cómo es que Kierkegaard opta por la ironía socrática que, más bien busca expresar algo serio pero no directamente, y en ese sentido se torna un individuo que frente a una sociedad con valores equivocados se mantiene libre de ataduras y como *suspendido* en su propia individualidad e interioridad no fácil de expresar, tal y como lo veremos en la revisión de algunas de sus obras.

*El punto de partida: la consolidación de una “concepción de la vida” o Lebensanschauung.*

En “De los papeles de alguien que todavía vive”<sup>25</sup> escrito en 1838 Sören Kierkegaard arremete contra su coetáneo Hans Christian Andersen por lo que considera excesiva gloria

<sup>25</sup> En *Escritos I*. Traduc., Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Trotta, Madrid, 2000. Tit. orig., *Af en endnu Levendes Papire* y *Om Begrebet Ironi*, en la edic., *Sören Kierkegaards Skrifter Bind y, Udgivet af Sören Kierkegaard Forskningscenteret*, Köbenhavn, 1997. En adelante se citarán como PAV y CI, respectivamente. Originalmente se constituía como un proyecto que llevaría por título:

“El debate universal de todo contra todo

concedida por el público a su extensa producción literaria que es carente de una “concepción de la vida”. Pero no es sólo esa la cuestión que se dilucida en dicho ensayo de “juventud”; también emite una irónica crítica a Hegel pues ese es el Sistema dominante y además de hacer alusión a personajes que destacaban en el ámbito cultural de Dinamarca hasta entonces:

“Lejos de recordar con gratitud los apuros y avatares que ha sufrido el mundo para llegar a ser lo que es, el desarrollo de los últimos y más recientes acontecimientos muestra una tendencia a omitir, en la medida de lo imposible, incluso los resultados logrados con el sudor de su rostro, para comenzar así de nuevo y de cero para, acosado por el angustiante presentimiento de que la posteridad pudiese con toda la razón tratarlo del mismo modo, por una parte ratificarse en su empresa y en su importancia y, por otra, imponer a la posteridad este reconocimiento y hacer de sí el punto de partida definitivo para la historia del mundo, procurando iniciar la cronología positiva y reduciendo toda existencia anterior, caso que no fuese tan razonable como para suponerla, a una servidumbre vitalicia, de cuya sustracción sólo cabría lamentar que se hubiese retrasado tanto.”<sup>26</sup>

Inicia Kierkegaard considerando en éste texto de 1838 que Hegel es muy pretencioso al considerar que es precisamente su momento y no otro el punto de partida de la historia, el verdadero desarrollo de la historia. Esto resta grandeza a épocas que lograron un significativo progreso en su momento pues no en vano, dice Kierkegaard, el mundo ha pasado por situaciones difíciles para lograr trascender, y Hegel como Kant<sup>27</sup> considera que está viviendo un momento en que por fin el hombre hace uso de su razón y puede someter a la realidad a ésta capacidad. Como “hijos de la Ilustración” creen fervientemente que la realidad debe ser corregida por la razón, pero en el caso de Hegel, desea conciliar esa autonomía radical pretendida por Kant con un desarrollo en sociedad, no obstante, eso para Kierkegaard es como pretender ignorar la realidad temerariamente, por petulancia, o simplemente por no adecuarse a las condiciones de vida imperantes como si “... toda forma de Estado desarrollada con grandiosidad a lo largo de los siglos debe resignarse ahora, como lo hizo antaño la selva virgen ante el arado de la cultura en el alba de la Ilustración, a que no exista ya ni un solo escondite poético en las despejadas planicies.”<sup>28</sup>

La grandeza y esplendor de otros momentos de la historia es ignorada según el sistema de Hegel para recuperar la plenitud de la existencia, y por esa línea se dirige Andersen en la obra que critica el filósofo y teólogo danés. Hans Christian Andersen trasciende en la Europa del siglo XIX sobre todo por sus cuentos infantiles que de algún modo, considera Kierkegaard, es una faceta del cuentista que representa un negarse a vivir bajo las reglas del juego, como un evitar esa rigidez de la vida social y su represión de la espontaneidad. No obstante, Kierkegaard embiste más contra el Andersen “serio” de la novela “Apenas un músico”(1837) donde ofrece un relato psicológico y costumbrista de las situaciones que

---

o  
cuanto más delirante mejor  
De los papeles de alguien que todavía vive  
editado contra su voluntad  
por  
S. Kierkegaard.” Escritos, vol.1.

<sup>26</sup> PAV, 17.

<sup>27</sup> En, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Colec. Austral Espasa-Calpe, Madrid, 1995. Aunque también se cuestiona si acaso es cierto que se ha logrado la emancipación del hombre por el uso de su propia razón, en *Filosofía de la Historia*, FCE, 8a reimp., México, 2000.

<sup>28</sup> PAV, 19-20.

vive desde niño un joven de familia humilde pero con aspiraciones y que le gusta tocar el violín; con ello presenta Andersen el prototipo de lo que es un “genio” contemporáneo. El ensayo de Sören Kierkegaard se considera como una crítica literaria y al mismo tiempo que compara novelas de la época, cuestiona en general el ámbito literario por el que atravesaba su país. Sobre todo se refiere a las novelas “Autor de Una historia cotidiana” de Thomasine Gyllembourg- Ehrensvärd<sup>29</sup> y “Esa voz que clama en el desierto” de Steen Steensen Blicher que aunque escritas antes de la novela de Andersen, éste no consideró las deficiencias que las otras poseían y en las cuales también él cae: le parece a Kierkegaard que ofrecen una concepción de la vida partiendo de ideas abstractas, cuestión que es imposible porque una experiencia individual no puede exteriorizarse o resumirse con pretensión de validez sistemática. Esta es la cuestión por la que se enfrentará en la mayor parte de sus obras posteriores a Hegel pero, además su crítica al “sistema dominante” la enfrenta también con la situación por la que está pasando la narrativa de su país, y entonces hay en Kierkegaard un afán por que aquellos que se dedican a escribir libros se constituyan una “concepción de la vida” o *Lebensanschauung*, que la labor de escribir no debe ser por una mera necesidad sino una forma de vida. De este modo, a nuestro juicio, ya se va perfilando lo que será su labor como “escritor” estableciendo lo que implica la misma y además, su crítica a Hegel para recuperar al Individuo.

Pero antes, se refiere a “Una historia cotidiana” porque en ella se ofrece a los lectores una forma de vida experimentada por el autor y que se pretende generalizar entre las nuevas generaciones de lectores como si se tratara de un índice o manual para saber conducirse en la vida. En el caso de “Esa voz que clama en el desierto” sobresale la imaginación, una mezcla entre relatos poéticos con la inmediatez, con lo popular, y la crítica que emite Kierkegaard consiste en ese vivir ajeno a la situación o condiciones reales, en vivir en la “perogrullada” sin ofrecer una postura clara ante la vida (se refiere a textos característicos de la cultura danesa, sobre todo de Andreas Nicolai de Saint- Aubain “Carl Bernhard”). El punto de vista de Kierkegaard es que aún en su propia personalidad Andersen transita en una “escala musical”: como las doce notas unas altas y otras bajas, como atrapado en diversos estados de ánimo, así, la novela en cuestión se ubica en lo lírico pero no trasciende hacia el estadio épico que le permitiría acceder a la realidad y diluirse en ella:

“...no debe entenderse por ello ni un clamoroso y ronco entusiasmo por algún otro agente efímero, ni una lánguida mirada fija sobre alguna que otra individualidad eventual, ni tampoco un elogio literario, sino el profundo y serio abrazo de una realidad dada, mediante el cual uno llega incluso a diluirse en ella, así como el reposo y la admiración que, teniendo a la realidad por objeto, refuerzan la vida sin necesitar nunca de la explicitación, aunque también sin dejar nunca de tener la máxima significación para el individuo singular, aún cuando todo sucediese con tanta discreción que hasta la emoción misma pareciese haber nacido en la clandestinidad y haber sido enterrada en la más estricta intimidad.”<sup>30</sup>

Como se verá más adelante, en su dialéctica de los tres estadios en la vida del *Hombre* Kierkegaard plantea la necesidad de transitar de un estadio a otro por la imposibilidad de

---

<sup>29</sup> Es la madre del dramaturgo Johan Ludvig Heiberg editor de la revista *Perseo, revista de pensamiento especulativo*, en la que originalmente aparecería este ensayo pero que, le pareció carecía de un estilo poco accesible y se le negó la publicación a menos que lo corrigiera. Kierkegaard no corrige el estilo tal y como se lo sugirieron y asume por sus propios medios la edición y publicación del mismo, tal y como sucede con sus obras posteriores ante su negativa de corregir el “estilo”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 26, 27.

un pleno desarrollo en el que se está. El caso particular de Andersen es como en general todo el desarrollo de la narrativa de su época, como un “caleidoscopio” que tiene como principio la concepción de la vida protestante reducida al absurdo, “al uso de cada cual”. Los estados de ánimo que presentan los personajes de Andersen no le permiten abrirse a la reflexión y más bien, se torna en un cierto rencor hacia el mundo; la actividad literaria no posee un significado estético amplio sino más bien, es como una obligación de “producir” más que un interés por desarrollarse. Esto es, se abate en su descontento con el mundo y pretende con sus personajes también desalentados recompensar su propia situación; su batalla ante la vida la repite en su poesía pero buscando resolverla en ésta última.

A Sören Kierkegaard le parece que Andersen no ha sacado realmente provecho de la narrativa como podría hacerlo. Se sumerge en su propio descontento con lo real, pretende entender el mundo a partir del individuo deprimido que luego de tanto luchar se da por vencido, y el momento que se vive en Dinamarca, dice Kierkegaard, se presta más bien para que suceda lo contrario: vivir y experimentar, “oscilando” en la vida, asumiendo situaciones difíciles que lejos de ser factores negativos son hechos determinantes para la existencia humana. En su obra “Temor y Temblor” veremos cómo Kierkegaard gusta de vivir en esa inquietud de elegir, de vivir en la angustia no como algo que nos conduzca al conformismo o fracaso sino como un modo de vivir (¿acaso aquella herencia paterna, ese cristianismo luterano tan rígido con el que sabía vivir?). En Andersen, dice Kierkegaard, no hay esa “concepción de vida”, esa *transubstanciación de la experiencia*:

“...una seguridad inquebrantable en uno mismo combatido por toda la empiria, ya sea orientada hacia lo mundano... por lo que se mantiene alejada del ámbito de una empiria más profunda- ya sea orientada hacia el cielo (lo religioso), donde encuentra lo esencial para su existencia tanto celestial como terrenal, ganando con ello la verdadera certeza cristiana...”<sup>31</sup>

Esa falta de concepción de la vida hace que la novela parezca más bien una narración doctrinaria apoyada en la poesía. El descontento de Andersen con el mundo prevalece en la novela lo mismo que el testimonio particular que en el personaje principal es totalmente ajeno pero hay un afán en el escritor por ofrecer un contraste entre las clases sociales de ese mundo del que está desencantado. De alguna manera el escritor expresa sus deseos frustrados y de ahí precisamente la diversidad de estados de ánimo, y más aún, se incluye dentro de la novela de tal modo que llega el momento en que se dibuja a sí mismo en su “propia y vanidosa suntuosidad-gloria salomónica...”<sup>32</sup>

Podemos ver como ya desde éste trabajo temprano de Kierkegaard se perfila su postura ante la actividad intelectual; no se trata sólo de emprender la actividad literaria como mera “producción” sino de entregarse a ella viviéndola, de ahí precisamente ese carácter edificante de sus obras, y aunque es como un predicador de sí mismo contra los que predicán para los demás, Kierkegaard hablaba consigo mismo, pero sabía que tales discursos serían aprovechados por alguien. Por eso, cuando pregunta ¿cómo llegar a ser cristiano? se dirige a sí mismo de modo que, es su obra la completa expresión de su vida: su concepción de la vida.

*La dialéctica socrática. La Ironía como determinación de la Subjetividad.*

---

<sup>31</sup> Ibid., 32.

<sup>32</sup> Ibid., 37.

Al indagar sobre el concepto de Ironía Kierkegaard no sólo va contra la tendencia filosófica del momento sino que, también nos ofrece una problemática que permanecerá en sus obras posteriores; *la subjetividad*, pero en este caso particular dentro de la ironía socrática. Ya en su Diario (julio 1837) habla de distinguir entre la ironía en el mundo griego y la ironía romántica porque dice, leer una obra clásica al igual que tratar con una persona madura y con experiencia proyecta calma y una confianza que no se puede encontrar en lo romántico porque se corre el riesgo de equivocarse; las ideas parecen bastarse por sí mismas y cuando uno se da cuenta de que así no son las cosas en el mundo, caemos en la cuenta de que el mundo se burla de nosotros. Ésta ironía del mundo frente al individuo es la que quiere distinguir de aquello que los griegos llamaron ironía y que entonces poseía suficiencia y el individuo podía trascender y mantenerse por encima del mundo.

Contra el Sistema hegeliano que cree ver al fenómeno y retenerlo, le parece a Kierkegaard que cuando se observa al fenómeno más bien hay que hacerlo al modo de un erotista: que nada nos sea indiferente pues sólo de ese modo se puede contribuir a la completa manifestación del mismo.<sup>33</sup> La filosofía debe exigir más que la historia inicial de determinado concepto o que su historia reciente; se debe ir más allá, hacia lo eterno, por eso dice que la filosofía se debe dirigir a la historia como el confesor al penitente: disponiendo de un oído receptivo y sensible a todo secreto,<sup>34</sup> sin que la historia al no poder dar cuenta de la totalidad del contenido de la humanidad y su vida deje que la filosofía lo explique, de modo que se hipostatice a ésta última y todo lo demás se reduzca a mera apariencia. Es decir, la filosofía no debe abrumar o desalentar la observación y aprehensión del fenómeno, pero tampoco debe dejarse deslumbrar por lo particular.

Así, contra Hegel, el concepto de “Ironía” como todo concepto tiene su historia al igual que los individuos y lo mismo que éstos, son incapaces de resistir los embates del tiempo pero inevitablemente conservan algo de lo que era parte de su origen. Por lo tanto, es importante que la filosofía no se detenga sólo en un aspecto particular de la existencia fenoménica o en la pura apariencia sino que esa verdad del concepto sea vista en y con lo fenoménico. Por tal motivo es que para indagar el concepto de Ironía, Kierkegaard quiere asegurarse de la existencia histórico-real y fenoménica de Sócrates pues dicho concepto surge con la desaparición del Estado, esto es, con Sócrates. Pero está convencido de que un conocimiento íntimo de la vida de Sócrates no garantiza el llegar a saber qué es el concepto de ironía, o que un momento particular de su existencia sea el adecuado a tal idea porque:

“...cada fenómeno particular no constituye más que un momento y, por otro, porque la suma completa de la existencia natural sigue siendo un medio imperfecto que no engendra satisfacción sino que más bien añoranza...”<sup>35</sup>

Eso mismo sucede con la historia (también contra Hegel), cada hecho particular es sólo un momento por lo que con Sócrates, dice Kierkegaard, vemos las dificultades que se deben considerar en toda concepción filosófica de la historia. Sócrates no dejó algo a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo, y aún entre sus contemporáneos más cercanos fue difícil concebirlo. Por eso el danés considera que sólo por un *cálculo combinado* se podría concebirlo.

Sören Kierkegaard fue un asiduo lector de los *Diálogos* platónicos y reconoce que en su juventud había encontrado en ellos cierto consuelo y espacio para la meditación, pero el problema al que se enfrenta tal y como sucede en la actualidad en las investigaciones

---

<sup>33</sup> *CI*, 1, I, 71

<sup>34</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 73.

acerca de la filosofía antigua es saber cuál es el verdadero Sócrates, por eso es que incluye la interpretación de los contemporáneos del filósofo griego: Jenofonte, Aristófanes, y por supuesto, Platón. Primero, sugiere Kierkegaard que Jenofonte despoja a Sócrates de toda su “peligrosidad”, y además considera que parte de un punto fijo y en realidad esa no es la forma en que se puede vislumbrar el método socrático. Pero el filósofo griego sin duda debió haber destacado por su presencia misteriosa y su suspensión ante la vida cotidiana ateniense: en algunos pasajes de los diálogos platónicos se describe a Sócrates en esos contrastantes cambios de actitud; cuando pasaba horas inmóvil y encerrado en sus pensamientos, ajeno completamente al mundo externo. Uno de esos “trances” ocurrió precisamente en el campo de batalla de Potidea: permaneció inmóvil desde la mañana de un día hasta el amanecer del siguiente encerrado en sus pensamientos según se cuenta en *El Banquete* (220c-d). Y por lo que respecta a su dialéctica, se ubica Sócrates en un *ubique et nusquam* (en todas partes y en ninguna),<sup>36</sup> esto es, con la posibilidad de empezar por cualquier parte, situación que contrasta con Jenofonte para quien el punto de partida socrático es “lo provechoso” como infinitud del bien.

Pero sobre todo, Jenofonte no advierte esa *trama divina* que tanto busca recuperar el filósofo y teólogo danés; esa discusión de Sócrates con las formas comunes de vida mundana. En lo subsecuente podemos darnos cuenta de que realmente la concepción platónica de Sócrates es a la que más se apega Sören Kierkegaard, particularmente sigue la interpretación que hace Ferdinand Christian Baur (*Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. 1837*), que al comparar a Sócrates con Cristo resalta el carácter *divino* que pocos o nadie considera, además de establecer una analogía con el cristianismo puesto que los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas privilegian sólo los aspectos externos de Cristo según la concepción judaica del Mesías, en tanto que el evangelio de Juan da mayor énfasis a lo sobrenatural y divino. En el caso de Sócrates, es Platón quien bajo una producción poética le otorga una significación ideal porque considera que es en esa interpretación que se puede dar un *salto infinito*, es decir, ir de una personalidad “primitiva” a lo divino. Es pues esa *misión* que considera Sócrates le fue encomendada: por una parte una comunicación de vida y espíritu, y por otra la liberación de la inmovilización del individuo sólo que a menudo se destaca esa actividad liberadora (la mayéutica) sin conceder importancia a ese “silencio” que también alumbra a cada individuo. Es Sócrates, quien enlaza lo humano a lo divino y no sólo aquel que contribuye a “dar a luz” un conocimiento.

Pese a todas las controversias la significación esencial en Sócrates es el *método*, ese diálogo que se da al preguntar y responder, pero no preguntando para conocer en el sentido especulativo o de obtener una respuesta concreta sino de “succionar” a través de la pregunta aquello que se tiene por contenido y de ese modo demostrar que aquellos que decían saber algo, en realidad no saben nada.

“Como Sansón, Sócrates abraza las columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de su ignorancia.”<sup>37</sup>

El mismo Sócrates decía que su actividad era un *designio divino*, una *misión*, por lo que ese continuo preguntar no es tanto con el fin de avergonzar sino para despejar esa relación entre lo “abstracto” y lo “mítico” en su dialogar, así, nos percatamos de que la *dialéctica* se concluye en *ironía* y lo *mítico* da pie a una especulación mucho más enriquecedora.

Uno de los diálogos donde justamente se aprecian la dialéctica y lo mítico es en *El Banquete*, que como sabemos se trata de una serie de disertaciones acerca del Eros desde

---

<sup>36</sup> Ibid., 78.

<sup>37</sup> Ibid., 102.



diversos puntos de vista y desde los cuales los oradores ofrecen su muy particular concepción que, a juicio de Sócrates sólo se encargan de alabar o asignar atributos que son en ocasiones poco pertinentes o en todo caso, aunque lo sean, no es esa la manera de ofrecer un conocimiento pleno del Eros. Kierkegaard no entra en exhaustiva revisión de cada exposición pues sólo le basta destacar que todos ellos se encargan de enaltecer al Eros, no así en la disertación de Sócrates con quien el Eros es poco a poco liberado de esa concreción accidental en que se encuentra, según los oradores anteriores, y es reconducido a una determinación más *abstracta*, como amor hacia lo infinito. Dice Kierkegaard, Sócrates quiere traer “la infinita subjetivación del amor” porque cuando Alcibíades visualiza en el filósofo el amor, le parece que Sócrates permanece indiferente a sus provocaciones y no sólo eso sino que, se burla de él al pasar de ser el amante al amado, y a pesar de ello no quiere renunciar a él.

La ironía socrática radica en que primero Sócrates se abre al individuo hasta que éste se siente liberado y en pleno contacto con su interlocutor, pero en un siguiente momento ya se encuentra en poder del filósofo. Esta relación amorosa por supuesto, es en sentido intelectual pues sólo de esa forma puede darse un intercambio de ideas que dan paso en ese diálogo a algo que es ajeno a todo desasosiego pasional, la búsqueda de la sabiduría. Para Kierkegaard lo destacable de este diálogo es el carácter “silénico” de Sócrates al decir que él “no sabe nada”, pero, en un determinado momento, dice Alcibíades: “...¡No os imagináis cuánta sabiduría veríais en él!<sup>38</sup>, simula no saber nada pero de pronto se contemplan imágenes de lo divino (*Banquete*, 216d-217a), lo que nos habla de que Alcibíades estaba enamorado de su personalidad, de ese carácter divino y de sabiduría y no sólo era atracción física. Es importante destacar que ese “amor socrático” era más bien como una incitación al amor, al deseo y pasión para así optar por un amor más abstracto, aquel que se desarrolla en el ámbito del intelecto. Más adelante veremos que en “Diario de un seductor” Kierkegaard asume una actitud socrática, pues no sólo contribuye a dar a luz un conocimiento sino también vincula lo mundano con lo divino.

Kierkegaard no se “sumerge” en la totalidad de los diálogos y sólo analiza pasajes particulares, como la “Apología” donde Sócrates desarrolla su perspectiva de la muerte como un vértigo, porque la muerte se muestra a veces como algo infinitamente importante pero a veces como nada. Con esta revisión que efectúa el danés nos ofrece para los fines de la presente tesis ese vivir entre la oscilación, el *aut-aut* del que no se quiere desprender sino que sabe lidiar con él pues así lo dice en su tesis doctoral:

“...Como aquel que se regocija en la alternancia de luz y de sombra que proporciona un silogístico *aut-aut*, al mostrar casi en el mismo instante el luminoso día y la cerrada noche, lo real infinito y la nada infinita, regocijándose también en nombre del oyente al ver que esos dos momentos se tocan por los extremos, como lo placentero y lo displacentero...”<sup>39</sup>

Temer a la muerte luego de decir que tiene una “misión divina” resulta irónico porque “temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo...”(*Apol.*, 29b), y sería como pretender liberar al hombre de la angustia de algo de lo que nada sabe. Entonces ese morir es como un *aut-aut*, un quedarse en la duda de si el que está muerto no es nada y no tiene sensación de nada o es la muerte una transformación, un cambio de sitio para el alma. Sócrates no concede importancia a una más que a otra consideración, al contrario, bromea con la vida dice Kierkegaard, que independientemente de que si la *Apología* es o no un diálogo auténtico le parece que lo mítico de diálogos como *El Banquete*, *Fedón*,

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem. Cfr. *CI*, 1, I, 139.

*Protágoras*, y la misma *Apología*, proporcionan una mayor y rica especulación, pues lo mítico es lo que a su juicio hace más aportaciones, lo mítico como “el exilio de la idea, su exteriorización.”<sup>40</sup>

Le parece que Platón cansado del trabajo dialéctico, con la imaginación se conduce a soñar y así dar pie al mito de modo que durante el “sueño” la idea permanece flotando en la prisa de una sucesión infinita, o puede ser que permanezca detenida y se extienda infinitamente en el espacio de manera que, lo mítico es “el entusiasmo de la imaginación” al servicio de la especulación y sólo tiene validez en el instante de contacto pero sin adecuarse a reflexión alguna. Por eso, agrega Kierkegaard, no es plausible afirmar que lo mítico sea verdadero (tal y como también lo menciona Sócrates en *Fedón*114d), pues cuando se pretende crearlo se cae en la dependencia, se le toma como real y la libertad y emancipación individual desaparece. El mito sólo es mito cuando “roza” la conciencia reflexiva. Lo mítico es pues “el fructífero abrazo de la idea. La idea desciende y flota sobre el individuo como una nube de bendición.”<sup>41</sup> Y si se despierta de ese “abrazo” de cualquier forma se añora regresar a lo mítico de modo que esto ya no es una idea sino un reflejo de ella, y es así como la imagen de lo mítico invita al reposo anticipándose al goce que también puede dar la reflexión a tal punto que, esa imagen de lo mítico desborda al individuo hasta que pierda su libertad, o más aún, se sumerja en un estado ajeno a la realidad que por muy grato que le resulte vivir así ya no podrá distinguir al mito, el cual como dice Sören Kierkegaard, sólo puede habitar en “la oscuridad de la imaginación”.<sup>42</sup>

Para completar su investigación y *hacer posible* su concepción de Sócrates, Kierkegaard también indaga en Aristófanes y su obra *Las nubes*, y si Platón ofrece la idealidad trágica, Aristófanes presenta la idealidad cómica, pues es de reconocerse que en su vida Sócrates presentó actitudes cómicas y hasta cierto punto era un tipo raro, y se ofrece en *Las nubes* una multitud de rasgos que, o bien son históricamente ciertos o bien guardan cierta analogía con lo que ya se sabe del filósofo griego por otras fuentes. El tema central consiste en que el campesino Estrepsíades tiene diversas dificultades económicas por su matrimonio poco conveniente, además de que su hijo Fídípides contribuye a ahondar dichas dificultades por su afición a los caballos. De pronto se entera que en Atenas aparece una *nueva sabiduría* y cree que ahí podrá encontrar solución a sus problemas, entonces busca convencer a su hijo de que sea él quien aproveche los frutos de dicha enseñanza pero no lo logra, luego se dirige él mismo pero lo declaran incapaz de “sumergirse en sí mismo”, sólo entonces su hijo acepta ir y aprovechar las enseñanzas del sagaz Sócrates; puede entonces Fídípides aplazar las fechas de vencimiento de los dos acreedores Pasiás y Aminias por su capacidad dialéctica ejercitada en la *Φροντιστηριον*. Obviamente lo cómico reside en el hecho de que Estrepsíades busca *algo* como resultado de la especulación, *algo* que según él tiene que resultar del movimiento dialéctico entonces, dice Kierkegaard, cae en “...el lema de la filosofía actual, ganarse especulativamente los 100 reales kantianos o, en su defecto, deshacerse especulativamente de su deuda.”<sup>43</sup> La ironía radica precisamente en que, ese *algo* que se gana especulativamente Estrepsíades cree que se manifestará de modo finito y mundano.

También hay que destacar que el coro está revestido en las *nubes* que, ahí representan la vacía actividad que se efectúa en *Φροντιστηριον* pues cuando Estrepsíades quiere ser iniciado en esa sabiduría Sócrates invoca a las nubes que son el reflejo de su interioridad pues le parece primero que son diosas, pero en realidad reflejan la inconsistencia del pensamiento que va en constante ondulación determinándose de diversos modos según su

---

<sup>40</sup> Ibid., 154.

<sup>41</sup> Ibid., 155.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibid., 194.

anárquica capacidad de transformación.<sup>44</sup> Dice Kierkegaard, representan la “oscura y agitada posibilidad infinita de devenir lo que fuere sin lograr que nada tome consistencia.”<sup>45</sup> En contraste, Estrepsíades las designa como niebla, rocío, vapor, pero Sócrates venera de ellas lo informe porque sabe que la forma es lo inesencial en tanto que lo esencial es lo que va detrás de la forma, pues el hecho de que las nubes floten y sus formas sean variadas denota precisamente la contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo en el helenismo donde, lo divino estaba bien sentado sobre la tierra según las formas determinadas y delimitadas de modo que existía una *armonía* entre las nubes que, como poder objetivo no encuentra sitio firme pero guarda distancia al aproximarse a la tierra con respecto a Sócrates que suspendido por arriba del suelo en una cesta pretende ascender a las nubes.

La idea de Sören Kierkegaard es *posibilitar* una *concepción* de Sócrates y por ello es que acude a Jenofonte por el aspecto histórico, a Platón por lo ideal y a Aristófanes en lo cómico, porque a pesar de las diferencias entre unos y otros coinciden en el aspecto del ascetismo extremo y la inmersión en sí mismo, de la cual a pesar de todo regresa con las manos vacías pues precisamente donde termina la empiría comienza Sócrates que, conducirá la especulación fuera de determinaciones de la finitud, perdiendo de vista ésta para buscar una aspiración infinita. Es decir, Sócrates conquista regiones que eran entonces inexploradas y se muestra indiferente a lo establecido, enemigo declarado de la mediocridad.

Kierkegaard se ocupa de los hechos históricos recuperados a través de malentendidos de la concepción que de Sócrates se posee, y es esto evidentemente un ataque al hegelianismo en voga, a ese ignorar la historia y partir de cero. Sin embargo está consciente de que su *concepción* no va más allá de la posibilidad; su explicación no es absolutamente correcta ni la definitiva, de hecho le parece que esa concepción definitiva ha sobrevolado a lo largo de su análisis sólo en tanto *posibilidad*. Con esa indagación para obtener una “concepción” de Sócrates, ahora Kierkegaard parte del supuesto de que tal concepción es posible y, por lo tanto, se sumerge en el tema de la subjetividad en su real dimensión y, una característica en Sócrates que da paso a la discusión de la subjetividad es el *demonio* que Jenofonte señala como lo que incitaba en tanto que, a Platón le parece es más bien como una voz de *alerta*. En cualquiera de los dos casos, dicho demonio no se da a conocer en o con palabras sino de modo vital, a la manera del instinto.

Tal demonio hacía que Sócrates se relacionase de modo negativo con la realidad (el Estado), le daba consejos pero en lo privado no para incitar o cambiar la realidad, porque era un demonio que desde su conciencia le alertaba a llevar a cabo lo que su propia conciencia le dijera. Por ello es que su actitud al admitir lo demoníaco resultaba polémica con respecto a la religión local porque, colocaba algo abstracto en vez de la individualidad de los dioses y también lo era con respecto a la religión del Estado porque ubica en la vida de los griegos de su época en lugar de lo divino el *silencio* que luego se torna voz de alerta, voz que no se interesaba por asuntos de Estado pero sí de los asuntos privados de Sócrates.

Sören Kierkegaard retoma un poco la visión de Hegel con respecto a lo demoníaco sólo para resaltar la relación de Sócrates con el Estado (que por supuesto Hegel desaprueba), en el sentido de remarcar la *personalidad* de Sócrates. Para Hegel pues, Sócrates ubica al sujeto preeminentemente sobre el Estado y sus costumbres porque decía que, contaba con un δαίμονιον que le aconsejaba lo que debía hacer y lo que convenía para sus amigos.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid., Cfr. 184-185.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*. De, K. Hegel, Berlín, 1840; *Werke, Jub.*, vol.11, p.328. En *CI*, II, 211.

Hegel concluye tal determinación de lo demoníaco socrático como la comprensión de sí mismo; la de la subjetividad, 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 de pensamiento que lo embiste y se lo lleva, mientras ella vuelve una y otra vez a sumergirse en el pensar. En lugar del pudor (αἰδῶν) que tan poderosa como misteriosamente retiene al individuo bajo las riendas del Estado, aparecían entonces la decisión de la subjetividad y la certeza de sí.”<sup>47</sup>

Pero según la opinión de Kierkegaard, la concepción hegeliana de Sócrates se olvida o minimiza el factor divino que es también parte de la personalidad del filósofo griego y sólo se basa en la *Apología* de Platón y en las *Memorabilia* de Jenofonte:

“...tanta es su prisa y tanta la importancia que da a su puesto de comandante general de la historia universal, que no tiene tiempo más que para deslizar sobre ellos una monárquica mirada.”<sup>48</sup>

Pretende que el individuo moral, según Hegel, sea aquel que no está atado a cosa alguna, que es libre de sí mismo ante la posibilidad del bien y el mal, no obstante, en el mundo griego, dice Kierkegaard, el individuo no era libre en ese sentido; aún no se hacía cargo de sí mismo, todavía no había llegado a conocerse a sí mismo. Es Sócrates quien contribuirá a ello pero no al modo en que lo pretendieron los sofistas (que restringían al individuo sus particularidades), sino que permitía a los individuos que logran conocerse a sí mismos por la universalización de la subjetividad, obrando no ante los dictámenes de la ley sino sabiendo de modo consciente la razón de su proceder. Pero sucede que en el mundo griego antiguo las leyes estaban sancionadas por los dioses como una tradición ya consolidada a lo largo del tiempo, pero así como las leyes determinaban lo general también requería el estado griego de una decisión en los casos particulares que conciernen tanto al Estado como a los asuntos privados, por lo que, en realidad el hombre no se relacionaba ni siquiera ahí consigo mismo, ni se hacía cargo de sus propias resoluciones porque ni siquiera conocía su interioridad de manera independiente, más bien se dejaba determinar por algo: el oráculo. Este tema del Individuo con respecto a lo Universal (o el Estado, en el caso de Sócrates), es lo que a Kierkegaard preocupará posteriormente, sobre todo en su obra “Temor y Temblor”.

Este oráculo se ocupaba sólo de asuntos particulares que concernían a Sócrates, y era sólo una alerta que se detiene en lo particular porque de lo que se trata en realidad es de una *vida puramente personal* que, en absoluto no tiene nada que ver con conocimientos científicos o con la especulación sino única y exclusivamente con la vida individual. Sin embargo, a Sócrates se le acusa de no creer en los dioses del Estado e introducir unos nuevos; esto más bien da pie a que el Estado tomara conciencia del *individuo particular* en un sentido más estricto puesto que con dicha acusación nos enfrentamos al dilema de si acaso no cometió el Estado una injusticia al condenarlo, o lo hizo con plena justicia pues, incluso se llega a considerar que el Estado era un orden de cosas bien articulado y Sócrates representaba a un subversivo ante tal “orden”.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> *CI*, 1, III, 266.

<sup>49</sup> Según los cargos que se le imputaban y que fueron leídos por Favorino en el Demetrón: “ Este es el cargo levantado por Meletos Piteense, hijo de Meletos, contra Sócrates Alopecense, hijo de Sofronisco: Sócrates es culpable de no reconocer los dioses que el Estado reconoce, y de introducir divinidades nuevas y distintas. Es también culpable de seducir a los jóvenes. El castigo ha de ser la muerte.” *Diogen Laërtises filosofiske*

Según Kierkegaard, lo que hace Sócrates es “emancipar” al hombre de su relación con el Estado y de los dioses por medio de la ignorancia; desaparecidos los dioses queda el hombre sólo como *forma*, como algo que debe acoger en sí mismo el contenido pero absteniéndose de profundizar en la especulación, porque en el caso de Sócrates, su actitud era un “designio divino”, dirigiéndose a cada individuo particular no para salvar al Estado sino para de algún modo juzgarlo, ponerlo en tela de juicio; de esa manera es que estaba dirigida su vida y por lo mismo debía abstenerse de los asuntos del Estado y entonces es que asume su condena porque él no aceptaría bajo ninguna circunstancia ser absuelto con tal de que renuncie a esa “misión” porque sería matarlo en el sentido espiritual.

Por lo tanto, es más que evidente que Sócrates se opone a la perspectiva del Estado pues desde el punto de vista de éste último, despertar la curiosidad de la gente constituye un delito porque se aleja del ámbito de la vida “científica” para arrojarse fuera de la realidad y, dada su posición teórica Sócrates no puede contraer vínculo estrecho con lo establecido aún cuando Jenofonte refiere que antes ya había participado al servicio del Estado<sup>50</sup>, solo que se logra apartar de ello como podemos ver en la “Apología” cuando dice que *su misión* le quitaba tiempo para dedicarse a asuntos civiles y lo que más le importaba era constituirse una vida de hombre privado sólo que el Estado griego, evidentemente no concede importancia alguna a la subjetividad porque a quien se aparta se le observa de modo dudoso y ello ocurrió precisamente con la personalidad de Sócrates, que iba de aquí para allá sin cumplir sus funciones en el Estado o de ser simplemente un “ciudadano”. Además, para Kierkegaard resulta cómico que Sócrates hubiese pretendido compaginar su vida según el paradigma del Estado, porque en su aislamiento, su vida era totalmente heterogénea respecto de todas y cada una de las determinaciones del Estado cuyo poder objetivo y exigencias con respecto a los individuos, las leyes, tribunales, etc., con relación a la personalidad de Sócrates pierden validez, éste se va haciendo más “ligero” y emprende un vuelo irónico en el que todo está bajo sus pies; se encuentra flotando con *irónica suficiencia* de modo tal que, alcanza la *subjetividad* sólo en tanto *posibilidad*<sup>51</sup>.

El filósofo y teólogo danés expresa que Sócrates es también un *erotista* porque poseía una capacidad de seducción del espíritu sólo que no podía explicarlo abierta y explícitamente; fascinaba a la juventud, los inquietaba pero “no los saciaba”, los dejaba en contacto con el goce para al final engañarlos como ocurrió con Alcibíades que se queja de que Sócrates pasó de ser el amante a ser amado; Alcibíades como los demás discípulos se sentían atraídos hacia él, lo admiraban y se dejaban amar por él pero éste se retiraba dejándolos con la impresión de que fueron engañados.

“...somete a los hombres a su bomba de aire dialéctica, quitándoles el aire de la atmósfera que estaban habituados a respirar y abandonándolos. Para ellos estaba todo perdido, a menos que fueran capaces de respirar en el éter. Sócrates, por su parte, no se ocupaba ya de ellos sino que corría a nuevos experimentos.”<sup>52</sup>

Más adelante veremos que en su novela “Diario de un seductor” Kierkegaard asume una actitud similar con respecto a su relación con Regina y, entre metáforas y mitos pretende dar razones de la ruptura del “compromiso”: su *misión*. También como Sócrates, su relación no era “personal” sino sólo con el fin de hacer “despertar” a los individuos y ese

---

*Historie, eller: Navnkundige Filosofers Levnet, Meninger og Udsang, y ti Böger.* trad., B. Riisbrigh, Copenhagen, 1812, L.II, cap. 5., vol. 1, p.74. En *CI*, p.210.

<sup>50</sup> Participó en el sitio de Potidea; la expedición a Boecia; la Batalla de Anfípolis, etc. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6,15. En, *Ibid.*, 227.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, 243.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 225.

amor no era pasional sino *intelectual*. En éste sentido es que Sócrates no seducía a la juventud como se le acusa pues dice: “Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie.” (*Apol.*,33a) Su relación con los jóvenes era en sentido *espiritual*; los miraba con deseo pero sin estar dirigido a un proceder de tal modo, era como su “táctica” para hacerlos buscar algo más que el deseo. Ni siquiera pretende conquistarlos con grandes discursos, ni haciendo alusión a una gran sabiduría; más bien parecía indiferente a los jóvenes pero bajo esa indiferencia había una mirada seductora hasta que logrado el objetivo de poner con sus preguntas cierto orden, la relación culminaba en el *instante*, para proseguir en su labor mayéutica con otros individuos.

Es la vida de Sócrates, dice Kierkegaard, como una “grandiosa pausa en el curso de la historia” pero no por ello habrá que sacarlo de su contexto histórico para llegar a su “personalidad pura”, al contrario, Sócrates se encuentra en una estrecha relación con su época y así hay que estudiarlo. Durante el gobierno de Pericles el Estado Ateniense tuvo lujos, riqueza, placeres, arte, etc., todo lo que enaltece a un Estado próspero pero al mismo tiempo lo que lo condujo a su caída. En ese entonces la sofística era una de las tantas manifestaciones de la Atenas de Pericles; comienza el despertar de la reflexión y la independencia de la cultura, en éste sentido Sócrates es similar pero los sofistas más que el discernimiento de las ciencias particulares pretenden una *cultura general* que diera respuesta a todo, además de desarrollar capacidades para intervenir en la vida política.<sup>53</sup> Son los sofistas los enemigos de Sócrates pues representaban de algún modo los intereses del Estado griego pero como opina Sören Kierkegaard, en cierta forma el antiguo helenismo ya había cumplido y entonces debía surgir una nueva etapa, y antes de ello tenía que ser “arrancada la hierba” y es Sócrates quien va a *posibilitar* el surgimiento de tal etapa que de cierta manera ya estaba en “estado latente” (κατα κρυψιν), pues como dice Kierkegaard, lo sagrado no puede ser tomado en vano sino que, antes hay que limpiar en templo para que lo sagrado recupere su lugar. Curiosamente esa es una situación que le preocupa y por ello es que en ese sentido critica a la Iglesia danesa con respecto al cristianismo que el busca practicar; la verdad reclama silencio antes que levantar la voz, y ese silencio lo aporta Sócrates.

Sin duda cuando habla de este *silencio* pensamos en ese *instante* que busca Kierkegaard a través de los *estadios* de la vida que más adelante revisaremos, para alcanzar una plena y directa relación con Dios, por ello es que hemos retomado para la elaboración de éste trabajo su tesis doctoral.

Es pues con la *ironía* que Sócrates hace una incitación hacia la subjetividad, o más bien, la ironía se convierte en una incitación de la subjetividad, y en Sócrates es además lo que constituye su *personalidad*. Es Sócrates el hombre que necesita el Estado Ateniense y que con su ironía desdeña la realidad y exige dirigirse hacia la idealidad de modo que la finitud fuese devorada por la infinitud y por ello es que no sólo iba en contra de los sofistas sino también contra todo lo establecido. ¿Acaso Kierkegaard no podría ser visto desde esa perspectiva? Precisamente el objetivo aquí es recuperar su pensamiento como crítica a nuestra Modernidad, y que en su momento constituyó una severa oposición a la sociedad danesa.

Expuestas así las cosas, el concepto de ironía como determinación de la subjetividad se manifiesta de dos maneras: surgiendo por primera vez en la historia universal de tal forma que es en Sócrates donde surge, pero una vez que apareció, con el tiempo vuelve a surgir

---

<sup>53</sup> Dice Kierkegaard: “Aunque no se dedicaban a la enseñanza de las ciencias particulares, la cultura general que impartían, las habilidades en las que se adiestraban a los hombres, parecen ser más bien comparables a los párrafos que un preceptor haría memorizar a sus alumnos.” *Ibid.*, 249.

pero bajo una forma más elevada, como una “segunda potencia de la subjetividad”, como una subjetividad de la subjetividad, algo que pretende poner en marcha Kant, Fichte, Schlegel, Tieck y Solger, pero para Kierkegaard hay una notable diferencia entre la ironía surgida en el mundo griego con respecto a la ironía romántica: un discurso irónico en la sociedad en que vive representa un modo de expresarse entre los más altos círculos de la sociedad para que la gente común no entienda, siendo así un saber engréido ante el que los demás se muestran fascinados e incluso alientan aunque el ironista en el fondo sabe que todo eso es vanidad.<sup>54</sup> Más bien el discurso ironista consiste - después de su indagación histórico-filológica y fenoménica - en decir seriamente algo que no es pensado como algo serio, o que lo serio sea dicho en broma y en cierta forma eso representa un tipo de “superioridad” derivada del hecho de que si bien se pretende que sea comprendida, no se desea que se le comprenda literalmente, “como si fuese alguien distinguido que viaja de incógnito, y que desde ese elevado puesto mira con desdén el pedestre discurso corriente.”<sup>55</sup> Además, se busca mistificar al mundo para precisamente hacer que otros se “revelen” sólo que el problema de la época de Sören Kierkegaard es que la vida social y las relaciones civiles hacen imposible un posible “engañar” al mundo respecto de sí mismo porque es la sociedad la que se encarga de dar validez a todo tipo de pacto, incluso sentimental.<sup>56</sup> De vez en cuando surge el deseo de tomar conciencia de que se es algo más que una parte de una Totalidad y poder mostrarse “vistiendo ropa que no sea el uniforme”<sup>57</sup>, de dejar de ser un funcionario y para ello es necesaria una mistificación incluso, bajo una infinitud poética pues sólo así puede llegar a manifestarse la ironía.<sup>58</sup>

La realidad pierde validez para el ironista y por lo tanto, él mismo en cierta forma se vuelve irreal; la realidad de una determinada época es válida para tal generación, pero debe ser desplazada por otra realidad cuando ya no satisfaga a esa generación de individuos. Entonces una realidad choca con otra realidad. Al desplazar lo antiguo, lo nuevo surgirá pero a partir de la realidad misma que se pretende eliminar, y para ello es evidente que la subjetividad debe estar desarrollada y ponerse de manifiesto pues por la ironía se evidenciará la insatisfacción de la realidad a eliminar. Por eso es que, afirma que es la ironía “la primera y más abstracta determinación de la subjetividad”, y que apareció por vez primera en Sócrates para quien la realidad había perdido validez y por eso él se transforma en un extraño y con una actitud irónica hacia el helenismo “ignora todo” para hacer que lo establecido cayera por sí solo. ¿Acaso no es lo que pretende hacer Kierkegaard con respecto a la Iglesia danesa para reestablecer el verdadero cristianismo? ¿Acaso no fue la actitud que asume con respecto a su vida personal, y su labor literaria? Más adelante veremos lo que resulta de esta cimentación “intelectual”.

Para Sócrates la realidad de su momento ya había perdido validez por lo que, simuló dejar todo en su lugar y que luego cayera por sí mismo. Su ironía exigía de la subjetividad, de la idealidad. Sin embargo, la “ironía romántica” difiere de la clásica y entonces Kierkegaard critica al romanticismo alemán pero, sin lugar a dudas, es bajo éste romanticismo que formula su posición con respecto a la Subjetividad y la reivindicación del Individuo aunque bajo una exacerbada religiosidad.

Sin duda Kierkegaard, ya desde sus obras primeras expresa su molestia ante la actitud de la sociedad desde el ámbito cultural y religioso, por ello piensa que es necesaria la

---

<sup>54</sup> “Y cuanto mayor es el engaño que el ironista consigue, cuanto más próspera es su falsificación, tanto mayor es su satisfacción.” Ibid., 288.

<sup>55</sup> Ibid., 287.

<sup>56</sup> Cfr. Ibid., 289-290.

<sup>57</sup> Ibid., 291.

<sup>58</sup> “Y si el ironista logra además confundir a la gente, haciéndose tal vez arrestar como un personaje sospechoso o involucrándose en algún interesante asunto doméstico, en ese caso habrá obtenido lo que deseaba.” Ibid., 291.

*convicción* ante esa falta de Verdad, y que más que vivir bajo una ironía que “mistifica” al mundo y engañarlo diciendo lo contrario de lo que se piensa con el fin de engañar dentro de una sociedad en la que se busca bajo esa forma, adquirir el respeto de los demás, como si se fuese todo un intelectual, cuando en realidad la ironía de la antigüedad era algo totalmente distinto. En la ironía de Sócrates la existencia se vuelve extraña para él, y a su vez él es extraño a la existencia; ciertamente la realidad pierde validez, pero ello no significa que toda la realidad histórica también, sólo la de su momento. Es decir, la realidad de un tiempo y espacio dado sólo es válido para esa generación y sus individuos, luego ya esa realidad es o debe ser desplazada por otra realidad, esto es, una realidad choca con otra realidad. En contraste, le parece que Hegel al hablar de la historia resta importancia a toda forma de organización humana anterior que no sea la del “Estado plenamente racional”.

Por esa razón, Kierkegaard va en oposición a Hegel a este respecto y considera que, por un lado surge lo nuevo, y por otro, lo antiguo es desplazado, lo cual no demerita su grandeza o desarrollo que fue importante para esa generación antigua. Entonces Kierkegaard habla del “individuo profético” que vislumbra lo nuevo pero no lo posee, sólo presiente que viene lo nuevo y como “héroe trágico” va a procurar vencer ese pasado para que valga de nuevo. Implica ello un desplazar lo antiguo (que tiene su valor para su tiempo y espacio) y el modo en que se logra es mostrando sus imperfecciones (para este otro nuevo tiempo y espacio). Es ésta la postura del “ironista” pero, la del ironista no como en la sociedad de su momento que busca persuadir con engaños o expresando como verdad algo que no lo es. Para el sujeto irónico la realidad dada está ya caduca y por ello su actitud es “negativamente libre”, es decir, está libre ante toda atadura con las que la sociedad tiene atada a los individuos. Es negativamente libre porque está como “suspendido”, moviéndose entre posibilidades y en ello radica la ironía que es como una “determinación de la subjetividad”.

Por lo tanto, la ironía entre los contemporáneos de Kierkegaard no significaba que un momento de la realidad se negaba para ser desplazado por uno nuevo, sino que lo que negaba era “toda la realidad histórica” para dar lugar a una realidad “autoengendada.”<sup>59</sup> Esto significa que la ironía de su momento se ofrece con plena autonomía y dominio, como algo ante lo cual nada subsiste y que tiene, por tanto, el poder de hacer cualquier cosa, así, si afirmaba algo tenía la misma autoridad para superarlo, es decir, el ironista de su época se sabe con un “poder absoluto de atar y desatar.”<sup>60</sup>

De alguna manera aquí Kierkegaard va perfilando uno de los momentos que considera dentro de la vida del hombre: el estadio estético, el que se vive poéticamente pero que no conduce a esa interioridad humana e individualidad, aún cuando se pase por alto el momento ético, y esto también ya lo plantea en sus escritos tempranos: el ironista poético se encuentra dentro de sí mismo por ello está en conflicto constante con su realidad. Suspende los principios constitutivos de la realidad: la moral y eticidad, pues lo establecido para él sólo tiene valor poético porque así vive él y si la realidad dada ha perdido validez para el ironista no es porque pretenda que la realidad sea desplazada por una mejor o más verdadera, sino que siempre va a rechazar toda realidad. Y no es tanto que rechace la moral o ética sino que, como ironista poético vive demasiado metafísica y estéticamente que no llega a concretar lo moral y ético, infinitiza su yo con tanto egoísmo que se pierde en lo metafísico y abstracto.

Así, al revisar a novelistas y poetas destacados entre ellos Schlegel, Tieck, Solger, y toda la “escuela romántica” que viven en una época donde destacan las relaciones sociales “finitas”, las buenas costumbres, la abstención de la poligamia y “usar sombrero de pico”<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Ibid., 311.

<sup>60</sup> Ibid., 312.

<sup>61</sup> Ibid., 336.



, y que no obstante, en sus novelas y poesía expresan sus anhelos, sentimientos exaltados y viven en “sueños” aún cuando en otro extremo se encuentre la realidad dada. Esa realidad dada y realidad ideal es lo que recupera Kierkegaard para dirigirse a una crítica de la secularización de la religión de su época; comienza irónicamente por plantear que el hombre vive en una situación de esteta, en la mera contemplación, la mundanidad y sin plantearse un modo de vida que lo conduzca a ser el Individuo que es. Por supuesto que ese estadio da cuenta de esa imposibilidad y de lo innecesario que es vivir bajo una estricta observancia ética dado que todo ello le impide aproximarse a su interioridad frente a sí mismo, como individuo. Veamos en los siguientes capítulos cómo Kierkegaard define los tres estadios en la vida del hombre, para recuperar su Individualidad dentro de una sociedad que vive en la ilusión de ser “cristiana” y para rescatar ese verdadero cristianismo que él tiene arraigado del luteranismo, y sobre todo, para los fines de éste trabajo nos conduce a una crítica de nuestras sociedades modernas a partir del afán de Sören Kierkegaard por desecularizar la religión, y que además, nos invita a indagar en esa *interioridad humana* poco explorada o que, desde nuestras sociedades modernas, tenemos miedo de reflexionar porque bajo los estragos de la Ilustración continuamos creyendo que los Hombres somos pura racionalidad.

### CAPÍTULO 3. LOS ESTADIOS EN LA VIDA DEL HOMBRE, SEGÚN SÖREN KIERKEGAARD (o de cómo llegar a ser cristiano).

La obra de Sören Kierkegaard es extensa y diversa en sus problematizaciones, pero aquí hemos partido de dos escritos previos a sus obras de mayor difusión en las cuales se puede ya percibir la finalidad de su trabajo: el rescate del *Individuo* y su Subjetividad. Es decir, resalta la Existencia Humana aunque bajo la perspectiva de la religión puesto que su interés es indagar el cómo llegar a ser cristiano, lo cual no resta la posibilidad de indagar por medio de la reflexión filosófica ese existir humano bajo la individualidad.

Según la edición completa danesa<sup>62</sup>, se pueden distinguir las *Obras* o escritos publicados en vida del propio autor y los *Papeles* que constituyen notas, apuntes y ensayos inéditos. Del mismo modo, existen de entre esas obras aquellas en las que firma con seudónimo y son en cierta manera una forma de comunicación “indirecta” en contraste con algunas en las que sí firma con su nombre. Existen motivos por los que adopta dicho procedimiento; Kierkegaard gustaba de disfrazarse para burlarse del mundo, para intrigar a sus lectores, para ocultar aquello que sólo él sabía y que deseaba guardarse para sí:

“Después de mi muerte no se encontrará entre mis papeles (éste es mi consuelo) una sola explicación de lo que en verdad ha llenado mi vida. No se hallará entre los repliegues de mi alma el texto que todo lo explica, y que convierte en sucesos de gran importancia lo que para el mundo son simples migajas y que yo mismo considero fútiles, si les quito la nota secreta que es su clave.”<sup>63</sup>

También significaba abrirse a las diversas posibilidades de la existencia humana, posibilidades que, como tentaciones va superando para arribar a su propia concepción de la vida. Entonces es también como Sócrates, y más que imponer a los demás su verdad pretende moverlos para que la encuentren por sí mismos pues esa “misión divina” consiste en exponer la verdad de un modo en que al mismo tiempo su autoridad vaya siendo vencida. Sus interlocutores caen en un estado de confusión del que sólo ellos mismos saldrán al asumir la verdad por sí mismos, como lo dice Kierkegaard en su *Diario*:

“...sólo logra su personalidad aquel que se apropia la verdad, sea quien fuere su mensajero: la burra de Balaam, un burlón gracioso, un apóstol o un ángel.”<sup>64</sup>

Pero en ese camino hacia el “ser cristiano” Kierkegaard atraviesa por diversas posibilidades existenciales que le permitirán reafirmar esa personal concepción de su vida; dichas posibilidades son el modo de vida basado en la estética, en la ética y finalmente en lo religioso. Veamos por partes cada uno de ellos y las limitantes de los dos primeros para alcanzar su máximo compromiso, lo cual no quiere decir que el ser humano debe empezar por lo estético e ir ascendiendo hacia lo ético hasta alcanzar lo religioso; no es que se dejara un modo de vida atrás sino que, cada “estadio” podía traslaparse con otro exigiendo su predominio con respecto al otro. Son modos de vida contradictorios entre sí y que, de la

---

<sup>62</sup> La nueva edición crítica danesa a cargo del Centro de Investigaciones Sören Kierkegaard (*Sören Kierkegaards Forskningscenter*) parte de la fijación del texto de acuerdo con la primera impresión de cada una de las obras, y confrontándola con las ediciones subsiguientes, además de cotejarla con los manuscritos del propio autor. *Sören Kierkegaards Skrifter. Bind I. Udgivet af Sören Kierkegaard Forskningscenteret. København, 1997.*

<sup>63</sup> *Diario*. Vol. I, p.172.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

*elección* del individuo dependerá asumir uno u otro según le convenga para la construcción más precisa del modo de vida que se ha fijado.

### *El hombre ante la crisis de su sociedad. La conciencia desventurada.*

En “O lo uno o lo otro” Kierkegaard habla de la *conciencia desventurada* como producto del mundo burgués, y rebate la concepción de conciencia desventurada de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* que consiste en una “unidad inmediata” escindida en una conciencia simple o inmutable (esencia) y una conciencia que cambia (no esencial), es decir, que en Hegel la conciencia desventurada consta de tres estadios:

“En la primera *actitud* era solamente el concepto de la conciencia real o el *ánimo interior*, todavía no real en la acción y el goce; la segunda es ésta realización, como acción y goce externos; pero al retornar de ella, la conciencia se ha *experimentado* como una conciencia real y actuante...es la *relación* de esa realidad con la esencia universal como la nada...”<sup>65</sup>

La conciencia desventurada en Hegel es una conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento infinito. Es decir, un conflicto entre finitud e infinitud, que como comenta Jean Hippolite se trata de la expresión del romanticismo, la tragedia del Yo. No obstante, es uno de los momentos fundamentales dentro de la filosofía de Hegel que corresponde a la escisión y, precede a toda unificación y que podemos encontrar bajo su primera forma a partir de una *crisis histórica*.<sup>66</sup>

Para Hegel el pasaje del mundo antiguo al mundo moderno presenta esa escisión de la conciencia humana. Tal transformación consistía en la aparición del *Imperialismo* y con ello, el repliegue del individuo sobre sí mismo. También desaparece el paganismo y por lo tanto la libertad que en ese mundo antiguo era, no libre albedrío sino la expresión de una relación armónica entre el individuo y su sociedad. La conciencia desventurada aparece con el rompimiento del individuo y su sociedad; surgen nuevas necesidades, desaparece la libertad y en cambio predomina el interés del hombre por sí mismo puesto que en vez de integrarse a una vida en sociedad, el individuo se vuelca sobre sí mismo y se satisface con su propio goce.<sup>67</sup> Para Hegel, la desaparición del mundo antiguo y el surgimiento de una separación de dos mundos por el Cristianismo, son características de tal conciencia desdichada, no obstante, esa escisión es necesaria para que se pueda dar una reunificación, así, vemos cómo Hegel se muestra optimista en tanto que, como veremos, Kierkegaard acepta tal conciencia a partir de saberse en medio de una sociedad decadente, pero ese hombre kierkegaardiano sufre y teme, y sabe vivir así.

Es decir, para Hegel lo “interior” no es sino “exterior”; lo esencial se tiene que manifestar, pero, para Kierkegaard no ocurre así sino que la esencia queda como un *incógnito*, ahí el *individuo desdichado* pasa por tres estadios que no son sino los tres tipos de comportamiento posibles dentro del mundo de ese *desdichado*: el estadio estético, el ético y el religioso, estadios que no sólo *piensa* e intenta *conceptualizar* sino que vive en sí e intenta llevar a fondo cada uno de ellos porque, así fue la vida personal de Kierkegaard; vivió a fondo sus conflictos personales y los *elevó* a categoría de conflictos ideológicos.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Hegel, G.W.F *Fenomenología del espíritu*, Traduc. Wenceslao Roces, FCE, México, 2000, pp.128-129.

<sup>66</sup> Hippolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Traduc. Alberto Drazul, Edic. Calden, Buenos Aires, 1970, p.29.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp.34-35.

<sup>68</sup> Cfr. Heller, Agnes. *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*. Traduc. Gustavo Muñoz

Además el individuo burgués de la sociedad en que vive no es un individuo *libre* que busca realizar la necesidad sino que, es un *individuo desdichado* y en esa alternativa es donde el filósofo y teólogo danés busca abandonar el *romántico* estilo o forma de vida estético e intenta la *ilustrada* forma de vida ética, pero se da cuenta de la imposibilidad de realización de ese *desdichado* por lo menos, en los dos primeros estadios.

Bajo el seudónimo de *Víctor Eremita* escribe primero como el autor, luego como el editor de unos manuscritos encontrados por casualidad, que están escritos en dos tipos de letras y papel y que contienen a los escritos *A* y *B*. Luego, sugiere que *A* y *B* son quizá del mismo autor, o que tal vez fueron escritos por un amigo de ambos. Para el caso, el seudónimo demuestra como en otras obras del mismo Kierkegaard que, se trata de posibilidades de existencia humana y no precisamente su propia postura y concepción de la vida. El libro aparentemente es un agregado de ensayos, pero en realidad hay una estructura muy refinada.

Los *Documentos A* constan de una serie de aforismos titulada *Diapsálmata*<sup>\*</sup> donde la *conciencia desdichada* se manifiesta subjetivamente. Ahí habla el poeta como un hombre dotado de una sensibilidad capaz de sentir y decir la verdad *poética* de las cosas. Conoce el mundo, sí, pero su conocimiento no resulta de un *sistema* de razonamientos que lo explican, más bien, con su voz recrea las cosas, hace que sean como él las dice puesto que no tiene interés en demostrarlas sino que sólo se les vea y sienta. Esos aforismos muestran a un hombre desesperado que es el poeta, consciente del mundo y de sí mismo, pero sin más que esto. Y sin duda, son éstos los impulsos o necesidades de las que arranca la obra de Kierkegaard: la angustia y desesperación del individuo.

“Quizás he llegado al reconocimiento de la verdad; a la felicidad, no. ¿Qué debo hacer? Actuar en el mundo, contestar a los hombres. Si yo tuviera que contarles mi pena, ¿aportar una prueba más para demostrar cuán triste y mezquino es todo, descubrir quizás una nueva mancha en la vida del hombre, oculta hasta este momento? Entonces podría yo cosechar la rara recompensa de ser famoso como el hombre que descubrió manchas en Júpiter. Pero prefiero callarme.”<sup>69</sup>

Es decir, el poeta se da cuenta de la crisis de su sociedad pero, como esteta prefiere vivir en su propio mundo aunque no por ello deja de reconocer que:

“La vida se me ha convertido en una bebida amarga. Sin embargo, tengo que beberla gota a gota, lentamente, contando.”<sup>70</sup>

Cabe indicar que éste estadio estético cuenta a su vez con dos subestadios; el *erótico inmediato* que aborda sobre todo en los “*Diapsálmata*” y “*Estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*”, y el *erótico reflexivo* que se consolida con el “*Diario de un Seductor*” que abordaremos en su momento. En el primer subestadio más bien no hay *alternativa* pues toda elección no significa elección entre alternativas; sea lo que fuere aquello que elegimos el resultado es el mismo:

“Si te casas, te arrepentirás; si no te casas, también te arrepentirás. Te cases o no te cases, lo mismo te arrepentirás. [...] Si te ríes de las locuras del mundo, te pesará; si

---

y José Ignacio López Soria, Edic. Península, 1ª edic., Barcelona, 1984. p.136.

<sup>\*</sup> Intermedios musicales.

<sup>69</sup> *Diapsálmata. Ad se ipsum. (Intermedios musicales para sí mismo)*. Traduc. Javier Armada, Aguilar, 2ª edic., Buenos Aires, 1964, p.50.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.33.

las lloras, te pesarán también. O te rías de las locuras del mundo o si las lloras, te pesarán ambas cosas...Esto, señores, es la quintaesencia de toda la sabiduría de la vida.”<sup>71</sup>

Por lo tanto, todas las acciones son de igual valor y no hay criterios para juzgar. Crea entonces Kierkegaard un mundo *subjetivo* que se enfrenta a un mundo objetivo perverso, monótono y mezquino: su sociedad burguesa. Prefiere vivir como poeta y ocultar sus penas que, aún bajo gritos desgarradores suenan como música.

“Cuando era muy joven me olvidé de reír en la cueva de Trofón; al ser mayor, cuando abrí los ojos y contemplé la realidad, entonces llegué a reír, y desde esa fecha no he dejado la risa. Vi que tenía importancia en la vida tener un empleo; que la meta de la vida era llegar a consejero de justicia; que el mayor placer del amor era casarse con una joven de dinero; que la felicidad de la amistad era ayudarse mutuamente en las dificultades económicas; que era sabiduría aquello que la mayoría consideraba como tal...lo veía y me reía.”<sup>72</sup>

Para Kierkegaard, la vida está al revés, es espantosa e insoportable, por lo que la conciencia desdichada que se ubica en el primer subestadio estético (erótico inmediato), no se puede realizar en sí misma y resuena entonces la nostalgia. En *Estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*, en la figura del *Don Juan* de Mozart representa la *genialidad sensual* aunque bajo un principio muy *cristiano*, por ello decimos que resuena la nostalgia ya que en la antigüedad lo “sensual” estaba en armonía con lo “espiritual”, no obstante, con el cristianismo la sensualidad se hizo “pecado” y se tuvo que oponer al espíritu, de modo que lo sensual se convierte en *antisocial*.<sup>73</sup> Pero en *Don Juan* el goce de la vida no es la felicidad ni la dicha, según Kierkegaard, sino sólo es fuerza íntegra de la sensualidad nacida en medio de la angustia, porque el *Don Juan* siempre busca la vía más corta, el placer y la sensualidad, y es entonces en la música donde se expresa adecuadamente su *genialidad sensual*:

“¡Qué estéril está mi alma y mi pensamiento!...Lo que necesito es una voz penetrante...tan amplia que vaya del bajo más profundo hasta los tonos más agudos, y tan modulada que de ser un dulce susurro de música sacra se convierta en la energía explosiva de la furia. Esto es lo que yo necesito para no asfixiarme, para lograr expresar lo que llevo dentro de mi pecho y así dar rienda suelta a las víceras de la cólera y a las de la simpatía.”<sup>74</sup>

También al describir el comportamiento erótico inmediato, Kierkegaard plantea el problema de la objetivación artística y aún cuando no es este nuestro objetivo, sí es pertinente señalar la “contemporaneidad” de Kierkegaard al bosquejar la problemática del Arte Moderno del siglo XX porque, en *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna* y en *Siluetas* considera que ha sido Mozart quien mejor ha captado y expresado la idea de música (clásica y armónica), de ahí que con Kierkegaard preguntemos sobre la posibilidad

---

<sup>71</sup> Ibid., p.56.

<sup>72</sup> Ibid., p.48.

<sup>73</sup> Cfr. Heller, Ágnes, op. cit. p. 147

<sup>74</sup> *Estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*. Traduc. Javier Armada, Aguilar, 3ª edic., Buenos Aires, 1977, p.68. Existen trabajos de Ágnes Heller acerca de la Teoría de la música y la concepción de Don Juan en: *Kierkegaard és a modern zene (Kierkegaard y la música moderna) (Erték és történelem, 1968.)* y *Utószó Kierkegaard Don Juan tanulmányához (Epílogo al ensayo de Kierkegaard sobre Don Juan)*, en Ágnes Heller, op. cit. p.146.

del arte de nuestra época, si acaso es posible hacer arte desde nuestra *individualidad desdichada*, a lo que nos respondería que, en su época:

“la existencia está de tal manera socavada por la duda de los individuos que el aislamiento representa hoy una tendencia en creciente desarrollo.”<sup>75</sup>

Es decir, para Kierkegaard todo tipo de “asociación” (familia, sociedad, estado, etc.) se encuentra marcada por la arbitrariedad y sólo es creada con un fin incidental determinado, por lo que no hay más remedio que abandonar al individuo a su suerte y por lo tanto, éste se convierte en su propio creador. De ese modo, en el arte también considera hay dos estados de ánimo que corresponden cada uno al individuo trágico antiguo y al moderno. En el primero, el *dolor* es propio del individuo que asume la responsabilidad por la comunidad y ante ella (el héroe trágico), mientras que en el individuo moderno, la *pasión* es de quien ha roto toda relación entre acto y consecuencia; se hace presente cuando el individuo se pregunta por sí mismo y entonces aparece el concepto de *angustia* como autorreflexión de la pasión, que es secreta, incomunicable e insuperable y entonces, el hombre moderno como individualidad vive en la incógnita.

En *Siluetas* habla de las posibilidades del “arte de lo incógnito” con lo cual decíamos líneas arriba, revela que el arte moderno no puede ser *tridimensional* o que dibuje el *rostro* de los individuos. El arte moderno tiene que representar el acontecer que no se realiza de hecho, el acontecer interior que queda encerrado como incógnito, por lo que la posibilidad de su representación artística será por signos:

“...lo exterior también tiene su importancia para nosotros, pero no como expresión cabal de lo interior, sino como un aviso telegráfico que nos anuncia algo que está oculto en las profundidades.”<sup>76</sup>

De ese mismo modo, Kierkegaard aborda su relación con Regina Olsen, y lo mismo retoma tantas historias de amor del arte clásico; el varón que abandona a la mujer quedando ésta arrojada a una situación que no eligió y que no está determinada por su personalidad. Su vida es una constante reflexión acerca de porqué ocurre todo y por qué precisamente a ella, es decir, se convierte también en una *conciencia desventurada*. De igual manera, en “Diario de un seductor” Johannes buscará consolidar su *obra* en la amada, aunque esa conciencia desdichada siga presente. Esa conciencia desventurada es una noción que en Kierkegaard se convierte en el destino no superable y, ésta conciencia encontrará otras conciencias desventuradas.

### *La vida de un “Seducitor” como ideal estético.*

En “Diario de un seductor” Sören Kierkegaard más que una narración literaria aporta una reflexión acerca de un estadio o posibilidad vital en la que el hombre se ubica como Individuo existente, ajeno a toda vinculación ética, es además la consolidación del

---

<sup>75</sup> *Obras y Papeles*, Tomo IX: *Estudios Estéticos II* ( *Repercusión de la tragedia antigua en la moderna; Siluetas; El más desgraciado; El primer amor; la rotación de los cultivos.*). Traduc. Demetrio Gutiérrez Rivero, Edic. Guadarrama, Madrid, 1969, p. 16

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.69.

subestadio estético *erótico reflexivo*. Kierkegaard señala que no hace más que transcribir una serie de papeles sueltos y un libro<sup>77</sup>; como sabemos, los libros que sí firma con su nombre son los de carácter religioso no así los estéticos y filosóficos, esto como una manera más de aclarar su propia “concepción de la vida”: él es un escritor religioso y por lo tanto, veremos que el estadio estético no es más que una posibilidad vivencial humana en la que Kierkegaard no alcanza aquello que persigue realmente, una concepción de la vida en el ámbito religioso en relación directa con Dios. El “autor” de tal diario, dice, con toda seguridad es un hombre que fue capaz de mirar por encima de sí mismo y de lo terrenal:

“El título armoniza perfectamente con su contenido. El motivo de su existencia era vivir poéticamente; en la vida él sabía buscar –con gran agudeza- lo que hay de interesante, y describir sus sensaciones como si fuesen obra de una imaginación poética..”<sup>78</sup>

Curiosamente, en una carta a su amigo Emil Bösen, Kierkegaard al referirse a su relación con Regina Olsen dice: “Creo que puedo ver todo de *manera* poética; pero cuando se trata de deber, de obligación, de responsabilidad, de culpa, etc., entonces no puedo ni debo entregarme a la poesía...”<sup>79</sup> Así, el Johannes de la novela es un seductor intensivo y reflexivo; aspira a algo más profundo y espiritual apoyándose en su capacidad y destreza intelectual para poseer a la amada aún sin tenerla o aprehenderla.

“Quien la escribió tenía naturaleza de poeta, es decir, un temperamento que por explicarlo así –ni es tan rico ni tan pobre como para poder separar la poesía de la realidad. El espíritu poético era el *plus* que él mismo agregaba a la realidad...en su vivir sabía sacar partido del placer.”<sup>80</sup>

Este *Seductor* organiza su actividad de modo que inquiete, moleste y hasta ridiculice a los “seductores comunes” cuya táctica es meramente pasional y erótica, algo con lo que por supuesto el Seductor no concuerda porque la simple posesión le parece vulgar así como también la táctica de estos seductores para obtener a la amada, a quienes les hace falta el goce de la situación por lo que, Johannes sí está dispuesto a la sola contemplación, porque disfruta de ese estado de contemplación en el cual le parece es posible descubrir más cosas y no busca una seducción al modo tradicional sino que, incluso una simple sonrisa le satisface tanto o más que la posesión física, de modo que su plan o *trampa*<sup>81</sup> es actuar con indiferencia porque no es su objetivo disfrutarla físicamente sino dirigirse hacia una meta superior, hacia un punto en que su amada se “abandone” por completo a él, como si el Seductor pudiera conducir el devenir de las personas, en éste caso, para que su amada Cordelia comprendiera que él era el hombre destinado para ella.

“...la naturaleza le había otorgado un espíritu demasiado selecto para que fuese uno de los muchos seductores habituales. A menudo, aspiraba a algo totalmente rebuscado: por ejemplo, a un saludo y nada más, porque ese saludo era lo mejor que determinada dama poseía. Valiéndose de sus finísimas facultades

---

<sup>77</sup> “...que contiene episodios amorosos, alguna alusión a aventuras personales y borradores muy originales de futuras cartas.” *Diario de un seductor*, p.5.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.6.

<sup>79</sup> *Cartas del noviazgo*, Traduc. Carlos Correias, Fontamara, 1ª edic., México, 2001; carta 2 a Emil Bösen; 16-11-1841. p.73.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.7.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibid.*, p.43.

intelectuales, sabía inducir en tentación a una joven en forma maravillosa ligarla a su persona inclusive sin tomarla, sin querer siquiera poseerla físicamente.”<sup>82</sup>

De este modo, se puede comprender que la labor que emprende el Seductor es como la dialéctica socrática: una labor espiritual. El Seductor está creando una obra, la cual quiere gozar al finalizarla y por ello mismo crea un tipo de código o comunicación con su amada: las cartas que envía Sören Kierkegaard a Regina contienen un lenguaje sólo comprendido por ellos dos o por lo menos eso es lo que pretende para “ejercitarla” hacia un ascenso a un saber que trasciende todo compromiso moral:

“...las cartas son un recurso sin par si se desea causar impresión en una joven. A menudo la letra tiene una influencia mucho más poderosa que la palabra viva: la carta es, en efecto, una comunicación misteriosa. Además, hay la ventaja de ser dueños de la situación; nadie puede molestarnos allí”.<sup>83</sup>

En este sentido, es pertinente la asociación con el “magisterio” socrático; un hacer brotar del alumno lo que posee pero que no sabe que posee, de hecho, en una carta a Regina, le expresa que ha leído a Platón particularmente en lo referente al Eros, los elogios de que es objeto, las características que se le atribuyen, etc., uno de los cuales le interesa en especial y que desea exaltar:

“...es un amor del que quiero hacer elogio no en el banquete sino en el silencio de la noche, cuando todos duermen o en medio del estrépito ensordecedor, cuando nadie me comprende.”<sup>84</sup>

Lo que le interesa al Seductor es que su amada lo comprenda aunque ante los demás tal relación parezca misteriosa, que lo acompañe en el camino de la reflexión, por lo que el lenguaje de las cartas y de la seducción será poético y mítico, como un hechizo que logrará el propósito incesante de la creación de un nuevo ser, de modo que la vida de Regina traerá al presente historias pasadas que pueden ser o no verdaderas pero que otorgan una “densidad ontológica” a la amada<sup>85</sup> de modo que, recurre a sucesos pasados con sus respectivos personajes que compara con su relación; César y Fárnases<sup>86</sup>, Verónica secando el sudor de Cristo<sup>87</sup>, o David y Saúl<sup>88</sup>, por mencionar algunos. De ese modo pretende eternizarla pero en su interioridad, a la cual sólo accederá precisamente por el pensamiento poético que es también infinito, y si recurre a los mitos es porque ello es como buscar el tiempo perdido, “experimentar” en lo presente aquel pasado, hacer que el suceso pasado se vuelva a dar con la misma fuerza con que aconteció, es decir, que el pasado vuelva a pasar:

“Te acuerdas quizá que hace un año más o menos te envié un frasco de esta esencia, añadiendo que yo, intencionadamente, había dejado pasar unos días después que tú hubieras expresado tu predilección por este perfume a fin de ocultar la flor delicada en el velo del recuerdo. Ahora vuelvo a acordarme de ello.

---

<sup>82</sup> Ibid., p.8

<sup>83</sup> Ibid., p.98.

<sup>84</sup> *Cartas del noviazgo*, Carta 7, p.42.

<sup>85</sup> Vemos su opinión al respecto de los mitos en, *CI*, I, 154-155.

<sup>86</sup> En la carta 15 Kierkegaard dice a Regina por esa espera de una nueva carta: “...aún si con un ligero cambio él puede decir como César: vine, ví, *ella venció*, la alegría por ello no será sin embargo menos breve.” Ibid., p.54

<sup>87</sup> Ibid., Carta 16, pp.54-55.

<sup>88</sup> Ibid., Carta 18, p.57.



Recuerdo por tanto que tu entonces me decías eso. Recuerdo que yo recordaba que tu lo decías. Ese recuerdo se me ha hecho más precioso todavía considerándolo no hacia atrás sino hacia delante. Es la bendición del tiempo.”<sup>89</sup>

También el Seductor rehuye de la vida social que, aunque como afirma, es lo que pone a los hombres en contacto con las mujeres, en tal situación no puede ofrecer su auténtica pasión.<sup>90</sup> Opta por la mera contemplación donde no hay responsabilidades, donde no se asumen compromisos y el azar dice, es el compañero íntimo del ser, por lo que ese azar es poetizado porque es la poesía su único sustento.<sup>91</sup> Se ubica en el estadio estético, en donde se satisface por lo inmediato pero recuperando el instante, recordando para traer al ahora el *instante* pues como le comenta a Regina: “Entreguémonos al recuerdo. El recuerdo es mi elemento, y mi recuerdo es eternamente joven...”<sup>92</sup>

Quiere, así mismo, evadir el compromiso matrimonial porque la finalidad de su seducción es crear un nuevo ser pero no en el matrimonio sino a la manera de Sócrates: conduciendo al saber dentro de una región imprecisa *del saber subjetivo que oscila entre la creencia y el saber objetivo*; ese saber que el otro posee pero que no lo sabe. Primero se encargó de distinguirse de entre los “seductores comunes” que sólo buscan la pasión erótica y terrena; lo que pretende este Seductor es desarrollar la pasión espiritual en su amada y por ese motivo es que también se vale de un “pretendiente” (Emil Bösen su amigo, o “Eduardo” en el *Diario de un seductor*), que asumiendo una actitud de enamorado induzca a la tentación de algo que por supuesto Kierkegaard desea que supere, de tal modo que:

“...en su audaz vuelo llegue a perder de vista el matrimonio y la tierra firme de la realidad. Entonces, su alma tanto por orgullo como por temor, alejará de sí lo que es simplemente imperfecta creación humana, para elevarse a lo superhumano.”<sup>93</sup>

Rehuye al matrimonio porque representa un invento del hombre, porque representa el *ex consensu gentium* y prefiere “huir” y preservar el recuerdo del instante, y la estética es para el Seductor como un “cielo lleno de gracia” donde el verdadero amor es silencio y no “manifestación”, por lo que sólo aprendiendo a estar en el infinito la amada confundirá aquello que viene de su imaginación, o lo poético y mítico con lo que es real; la verdad con la poesía, saber vivir en el infinito, no obstante, no expresa abiertamente los verdaderos motivos del rompimiento de su compromiso, y al marcharse a Berlín se apoya en su amigo Emil para no perder contacto con Regina, así mismo, Bösen es parte de la “trampa” en la continua construcción intelectual de *Regina* porque su presencia y cortejo provocará en ella un desprecio por lo mundano y erótico.

“La simple posesión es algo vulgar y a sí mismo los recursos de éstos enamorados son casi siempre mezquinos: no vacilan en emplear el dinero, el poder, la influencia ajena e incluso los narcóticos...es indispensable el espíritu y el espíritu falta a este tipo de enamorados por lo común.”<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> Ibid., p.22.

<sup>90</sup> Dice al respecto: “La estación más hermosa está a punto de llegar, durante la cual, viviendo al aire libre, se puede hacer lo que pagaremos caro con la vida social en el invierno.” *Diario de un seductor*. p.28.

<sup>91</sup> Ibid., p.29.

<sup>92</sup> *Cartas del noviazgo*, Carta 26, p.64. Así mismo, en “Diario de un seductor” Johannes dice: “...tendremos que volver a encontrarnos en la vida, a pesar de todo. Entonces la reconoceré, seguramente, y tal vez ella me reconocerá.” p.19.

<sup>93</sup> Ibid., p.108.

<sup>94</sup> Ibid., p.37.

Aún cuando Sören Kierkegaard señala que ante la sociedad es visto como un hombre egoísta y vanidoso, como un ironista en sentido peyorativo, sí lo es pero al modo de la ironía socrática, que ya hemos revisado en el capítulo 2 de este trabajo; como un desdén por la mundanidad y los convencionalismos sociales,<sup>95</sup> como subjetividad porque lo que persigue es un acercamiento más espiritual que físico para el que su amada debe estar preparada, preparación que asume Kierkegaard, de tal manera que esa posesión a la que aspira va más allá de lo físico y de todo deber moral; es una posesión del objeto que él mismo ha creado. Sin embargo, reconoce:

“Casi me parece que no podré volver a ver nunca más a la muchacha que de mi alma se adueñó como de mi pensar. Pero intento mantenerme en una tranquilidad perfecta, pues también tales estados anímicos oscuros e indefinidos, tienen fuerte atractivo.”<sup>96</sup>

Esa madurez le permitía al Seductor gozar de la contemplación, el instante como algo que pudiera volver a recordar exactamente tal y como sucedió. Este Seductor cree que si recordamos el pasado por un impulso de simplicidad y pureza en el presente obtendremos el “instante”, lo recuperamos como un tiempo de vida y eternidad, como si lo eterno estuviera presente en lo fugitivo.<sup>97</sup>

En el estadio estético lo que satisface es lo inmediato por lo que, no es necesario que la mujer tenga algo que contar pues al Seductor le basta con una sonrisa para guardar ese instante, recordarlo y vivirlo como si fuera presente aunque ya sea del pasado. Kierkegaard es un artista que quiere “crear” a Regina pues dice: “...por mi obra, ha de elevarse hasta el punto máximo de tensión y chocar contra esta o aquella autoridad, alcanzando por este medio una altura casi sobrehumana.”<sup>98</sup> Su técnica de contemplación e indiferencia pone pues a la amada en un estado de incertidumbre, de angustia, y por eso es que Emil Bösen toma parte de esa dialéctica: es el “pretendiente” o seductor común del que hace distinción el Seductor, es sólo la “piedra de toque” para esa preparación de la amada haciendo así que odie la pedantería de la seducción tradicional.

De éste modo, la obra del Seductor culminará cuando su amada “aprenda” lo que es realmente el amor pues, sólo “...Cuando haya conocido todo el peso del amor, se volverá hacia mi para amarme, y cuando el corazón le diga que todo le ha sido revelado por mi, me amará doblemente.”<sup>99</sup> Entonces no será ya necesario un compromiso matrimonial porque dice Kierkegaard, un abrazo bastará para que el uno al otro se mantengan unidos, de modo que lo mortal y lo finito quedarán atrás y sólo se mantendrá lo infinito, lo eterno: el “instante” como “recuerdo”.

En el ámbito de la estética el hombre vive de sensaciones, se vuelca hacia lo inmediato y placentero, ordena su vida en función del placer y el goce dentro de todas sus posibilidades, desde el goce de la vida hasta el goce de sí mismo. El prototipo de esteta que así vive lo presenta Kierkegaard en la figura del clásico Don Juan que el danés admira por la obra de Mozart, pero en “Diario de un seductor” este Don Juan no es un seductor común y vulgar, es un seductor que hace uso de la reflexión y la imaginación para dirigirse hacia un goce más refinado, más espiritual.

---

<sup>95</sup> “Mientras todos los ataques del mundo me dejan impasible o sólo provocan una sonrisa en mis labios o un sarcasmo, tu siempre has insistido para que yo me tomase en consideración a mí mismo”. Es pues, sin lugar a dudas, una actitud muy socrática. *Cartas del noviazgo*, Carta a Emil , 1-01-1842, p.81.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>97</sup> *Ibid.*, Carta 23, p.21.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.68.

La lectura del “Diario de un seductor” pudiera reflejarnos una exacerbada misoginia pero, en realidad la actitud del Seductor es más intelectual, como diría la filósofa española Cèlia Amorós, se trata de una “misoginia romántica”<sup>100</sup> o campo ideológico donde el Seductor como esteta “consume” a la mujer poéticamente pero no la “asume,” contraponiéndose así al seductor común que sí la asume y la consume sexualmente. Sin embargo, aunque por un lado quiere evitar todo compromiso porque significa la aprobación de la sociedad, prefiere conocer a una mujer en un salón de baile de sociedad que en la calle, más adelante asegura que si renunciara a los salones de baile no está seguro de poder prescindir de la suntuosidad, la juventud y belleza porque, precisamente es ahí donde encuentra mayor satisfacción pues dice: “...cruzo sólo entre posibilidades.”<sup>101</sup>

Una característica propia de Kierkegaard es el vivir entre las *posibilidades* porque, es un estado de oscilación entre lo objetivo y lo subjetivo, un oscilar con el que se sabe y se puede vivir. Esta situación de vivir entre “posibilidades” se repite en su obra “Temor y Temblor”: la angustia que no se busca superar sino sobrellevar puesto que es precisamente el camino hacia la fe, hacia el vivir en virtud del absurdo. Por lo tanto, esa misoginia no es despectiva en cuanto a que se considere que la mujer no debe recibir educación alguna porque ello le resta femineidad; en el fondo Kierkegaard sigue asumiendo la actitud de un “Sócrates” ante sus discípulos, de modo que la mujer, dice el filósofo y teólogo danés: “Es rica por todo lo que no sabe que posee, y ella misma es un tesoro.”<sup>102</sup>

En éste estadio estético, Sören Kierkegaard evita todo contacto con la ética; le parece que en la estética se transforma en otro hombre, en un hombre enamorado pero bajo un estado puramente poético y contemplativo en el que ejercita a su amada no para que se adapte a él sino para que descubra todo aquello que ella misma posee. En éste sentido, se deleita con su interioridad al mismo tiempo que con lo que la vida le ofrece: las cosas que son parte de la realidad, una realidad que se encargará de elevar hacia una concepción poética porque más allá de éste mundo que habitamos -dice Kierkegaard-, existe otro pero “... ambos se encuentran más o menos en la misma relación que la escena teatral y la real.”<sup>103</sup> Esto es, como si pudiésemos ver a través de un velo delgado otro mundo pero más ligero, con un carácter estético más fuerte y con valores distintos a los habituales, la realidad pues, es como un “teatro” donde se ven en una escena la estancia de la escena anterior al fondo. Lo que como mundo de “apariencias” da al poeta la ocasión y el elemento para vivir una vida deseosa de “repetición” de un instante ya pasado.

“Yo soy un esteta, un artista del amor, y creo en el amor; comprendí del amor la esencia y el interés; conozco sus secretos y tengo al respecto mis propias ideas...Penetrar con el espíritu en el ser de una joven es un arte, pero saber salir de ese ser es una obra maestra, aunque esto último dependa siempre de lo primero.”<sup>104</sup>

Lo estético tiene pues la función oculta de servir como “mayéutica”, de hacer brotar algo pero engañando a su interlocutor; se pretende hacer creer que el individuo auténtico es el esteta, el seductor, el poeta. Sören Kierkegaard pretende mostrar cómo éste individuo es incapaz de *Repetir*, y de cómo esa repetición sólo puede darse cuando el Individuo se ubique en otro plano, fuera de lo estético y del Sistema. Aunque en un primer momento lo

---

<sup>100</sup> Amorós, Cèlia. *Sören Kierkegaard a la luz de las paradojas del patriarcado*, En; Urdanibia, Javier (coord.) *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, 1ª edic., Barcelona, 1990. pp.119-120.

<sup>101</sup> *Diario de un seductor*, p.30.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.8.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.61.

estético es sólo una especie de “eliminación”, luego se percata de que ello no es solamente un recurso de “higiene espiritual” sino que podía emplearlo como recurso dentro de su actividad como escritor religioso.

Esta existencia estética Sören Kierkegaard la define como el momento en que el hombre es lo que es al instante, en contraste con lo ético donde, el hombre llega a ser lo que es por tal mediación. Esto significa que en el esteta no hay responsabilidades; en su elección no hay diferencia entre el bien y el mal, ello es relativo por lo que tal existencia conduce al fracaso porque al vivir en el instante busca una sensación que se le escapa dejándolo así en el vacío y por lo tanto, ronda en él la desesperación, la duda de su personalidad y tiene que arribar a otro estadio que le brinde esa seguridad; la ética y el mundo de los compromisos:

“El compromiso es, ciertamente, el más ridículo de todos los estados o sucesos ridículos. El matrimonio, por lo menos, tiene un sentido, aunque trae consigo grandes molestias. Pero el compromiso es un invento debido exclusivamente al hombre y no honra de seguro a su inventor.”<sup>105</sup>

El *Seducitor* se opone a todo compromiso, y como Kierkegaard con respecto a Regina, busca la manera de liberarse del compromiso, pero al mismo tiempo establecer un vínculo más estrecho y bello con la amada. Como dice el Seducitor, prepara las cosas de modo que se libre del compromiso, pero cuando su amada sepa qué es *amar* y sepa *amarlo* a él. En oposición, los otros, los que no son Individuos, los seductores comunes se precipitan hacia el compromiso y se aferran sin más perspectiva que el matrimonio, esa invención netamente humana, que para el Individuo, el Seducitor, resulta ridícula pues opina que no es necesario el anillo nupcial para sentir que se pertenece el uno al otro:

“Y cuando te aprisione en mis brazos y tu me aprietes sobre tu corazón no tendremos necesidad del anillo nupcial...Nuestro anillo es el abrazo: ¿no vale esto tal vez más que un símbolo?”<sup>106</sup>

El Seducitor kierkegaardiano lo que hace pues, es crear un “objeto” como retrato mítico: hace surgir a la amada a una nueva vida que sólo ha de ser cumplida si ella misma logra cautivarse y entonces el Seducitor habrá triunfado. Del mismo modo, en éste estadio el *instante* es la búsqueda incesante, como un tiempo de vida y de eternidad, de finitud de lo externo e infinitud de lo interior; *el siempre en el ahora...recordar*. Por ello es que recurre a los mitos, porque ello significa la búsqueda de tiempo perdido, pero también se experimenta en el presente ese pasado.

Kierkegaard como el Seducitor y como Abraham, guarda silencio y se enfrenta como Individuo al mundo, y como poeta finge y oculta su melancolía pero, tal vacío pudiera llegar a ocuparse por hábitos y costumbres, por la ética, algo que por supuesto evita y se enfrenta a esa *alternativa*: o la actitud estética o la ética, *o lo uno o lo otro*. Como antihegeliano, Kierkegaard considera que su elección no puede ser el mundo burgués (la estética y la ética), porque ahí el hombre no puede autorealizarse<sup>107</sup> sino que se aliena, no es

---

<sup>105</sup> Ibid., p.67.

<sup>106</sup> Ibid., p.118.

<sup>107</sup> Como dice Agnes Heller, para Hegel: “ Su ideal es un mundo en el que la eticidad (objetivación ética) conduzca las acciones de los hombres...Al mismo tiempo, Hegel analiza la sociedad burguesa como una sociedad en la que éste ideal se ha realizado, es decir, la analiza *como si* en ella se hubiera realizado dicho ideal. Con lo cual la sociedad burguesa deviene en meta de la historia, una meta que los individuos *deben* aceptar y dentro de la cual deben encontrar el terreno con sentido de su actividad...” p. 137.

un individuo libre, por lo tanto, su alternativa veremos, es la actitud religiosa, pero no cualquier conciencia religiosa.

### *Contra la Etica General: El Individuo y su Interioridad.*

Es ante la “elección” o alternativa que se abre el ámbito de la ética porque ésta implica estabilidad; ahí el hombre entra en relación con lo general y renuncia a ser la excepción, no busca sólo la experiencia y la sensación sino que, ordena su vida en función del cumplimiento de un “deber”. A diferencia del esteta, el hombre ético es el esposo y el trabajador cotidiano para quien la vida gira en torno a la elección. En ese “o lo uno o lo otro” al que se enfrenta el esteta interviene la ética para elegir entre el bien y el mal, y tal elección más que optar por lo bueno o lo justo importa por sí misma, por lo que si la estética era indiferencia, la elección es constitutiva de la ética:

“El que vive estéticamente no elige. Y el que, después de haber comprendido lo ético, elige el mal no vive estéticamente, sino que peca y se encuentra bajo determinaciones éticas, por mucho que su conducta deba ser calificada de no ética.”<sup>108</sup>

El “autor” de los *Documentos B* de *O lo uno o lo otro* busca persuadir al “autor” de los *Documentos A* de que el estadio ético es el correcto. El interés en estos dos ensayos (los *Documentos A* y *B*), a modo de cartas consiste en poner al lector frente al dilema: muestra que hay que decidir pero, la decisión de por sí ya es ética porque es obvio que en la concepción estética no hay decisión, hay indiferencia.

Para *B* el matrimonio es una relación bajo la que una conciencia dividida (es decir, que se encuentra ante la alternativa) puede unificarse. Ello significa una objetivación del estadio ético bajo la vida cotidiana, la vida que creamos para la familia (que es resultado del matrimonio) y para nosotros mismos. Se trata del ámbito de la responsabilidad mutua, porque aquí la belleza no es lo prioritario como en el estadio estético erótico inmediato sino la aceptación de responsabilidades bajo las cuales se mide la moral del individuo. Y retomando la noción de *conciencia desventurada*, en éste estadio ético tal conciencia no deja de serlo, no trasciende tampoco a la sociedad burguesa pues como dice Ágnes Heller, ahora se trata de una “soledad de dos”,<sup>109</sup> de la conjunción de dos conciencias desdichadas. Eso lo sabe Kierkegaard y por ello evita el matrimonio y termina su relación con Regina Olsen.

Como en casi todas sus obras se dirige contra la filosofía de Hegel llamándola filosofía burguesa o simplemente *la filosofía* y en ese sentido, nos parece muy socrática su actitud ya que incluso, junto con los estoicos, epicúreos, cínicos, etc., asumen la filosofía como una actitud práctica, de elección entre alternativas. De ahí que tal acto práctico del hombre se lleva a cabo en el ámbito de la ética, que es al mismo tiempo elección de su *personalidad*:

“La filosofía (de Hegel) nada tiene que hacer con lo que puede llamarse el acto interior; pero el acto interior es la verdadera vida de la libertad. La filosofía considera el acto exterior, y, a su vez, no lo ve aislado, sino incorporado al proceso

---

<sup>108</sup> *Entweder-Oder*. Vol.II, p.190. En; Colomer, Eusebi, op. cit., p.63.

<sup>109</sup> Heller, Ágnes. op. cit., p.160.

histórico y modificado por él. Ese proceso es, en el fondo, el objeto de la filosofía y es considerado por ésta bajo la determinación de la necesidad.”<sup>110</sup>

Además, como ya hemos visto la alternativa que ofrece A realmente no es una alternativa, en tanto que, una elección ética ofrece un bien y un mal, lo que creemos verdadero y bueno frente a lo falso y malo, por lo cual, la elección estética con respecto al individuo es más bien carente de consecuencias no así la ética en la que hay consecuencias tanto para nosotros como para otros. Cabe además agregar que, en la vida estética se vive bajo una “máscara”:

“¿Puedes imaginarte algo más terrible que ver, al final, descomponerse tu naturaleza en una multitud de elementos, volverte múltiple, una Legión...y perder así lo más íntimo y lo más sagrado de un hombre: la potencia constrictora de la personalidad?...Pero el que no puede manifestarse, no puede amar, y el que no puede amar es el más desgraciado.”<sup>111</sup>

La postura estética se esfuerza por gozar de la vida, y es ahí donde el comportamiento es el “cómo” pero aún así se sabe desdichado y por ello sobresale el hombre ético que, busca salir de esa “máscara” y dar su verdadera personalidad a partir del matrimonio pues de ahí se eleva a género humano y da continuidad al mismo por medio de los hijos. Kierkegaard se esfuerza por lograr en el estadio ético un hombre no alienado puesto que, como conciencia desdichada no busca superarse sino que es una forma de vida, sin embargo a Kierkegaard le parece que las relaciones humanas institucionalizadas alienan al hombre, entonces al no superar tal estadio, opta por “resignarse”:

El filósofo dice: hasta ahora han sido así las cosas; yo pregunto qué debo hacer si no quiero ser filósofo, pues si fuera mi intención serlo, bien veo que, como los otros filósofos, tendría que hacer la mediación del pasado...Para el filósofo la historia del mundo ha terminado...no saben decir a un espíritu sencillo qué es lo que debe hacer en la vida...Soy esposo, tengo hijos. Pues bien, si en nombre de ellos preguntaran a la filosofía: ¿qué debe hacer un hombre en la vida?.”<sup>112</sup>

Vemos pues que, desde la perspectiva de Kierkegaard, Hegel se encuentra ante el “fin de la historia”, pero entonces ¿qué hay para las nuevas generaciones? Para Kierkegaard hay futuro, hay más alternativas. Pero, entonces ¿cómo puede pasar esa conciencia desdichada de un estadio a otro? ¿deja de ser desdichada? No, el camino es el mismo que transitará como veremos luego hacia el estadio religioso: la desesperación. Porque el hombre se descubre a sí mismo y se percata de su propia riqueza; se reconoce en la historia, donde está con otros individuos, su familia, otras familias, etc., y por todo ello el hombre es un hombre ético.

El hombre ético debe conocer su propia personalidad y saberse parte o “producto” de un momento específico de la historia. Por ello tiene conciencia de que es individuo con capacidades, disposiciones, aspiraciones, pasiones, pero influido por un ambiente determinado, resultado precisamente de ese ambiente, y es por ello responsable. Se concibe el ético como resultado de sus circunstancias históricas y de sus posibilidades particulares

---

<sup>110</sup> *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Traduc. Armand Marut, Ed. Nova, 2ª edic., Buenos Aires, 1959, pp.29-30.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp.11-12.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp.25-26.

que exterioriza porque, en tanto exterioriza su interioridad reconoce su personalidad auténtica: una conciencia desventurada.

Entonces es que Kierkegaard se dirige contra la ética kantiana y hegeliana, y considera que es su propia concepción una “superación histórica” de las mismas. La ética es lo general y abstracto, pero cuanto más se hace concreta más se introduce en las costumbres. El hombre ético tiene que cumplir su “obligación” como individuo que pertenece a una sociedad burguesa y aunque esa obligación le viene del mundo, no obstante, la asume como suya: ganar dinero, trabajar, etc., y es esto último la alineación desde el punto de vista del esteta, no así en el ámbito ético donde significa la autorrealización de la libertad del hombre, realizable para todos los hombres puesto que se trata de una vocación dentro de la cual expresa a la vez lo individual y lo general. Es decir, este estadio ético es un intento por conciliar a esa conciencia dividida, no obstante, así como en el estadio estético hay una resignación en éste ámbito ético también, y entonces se busca trascender hacia lo religioso pues para Kierkegaard esa conciencia desventurada es una “posibilidad” de existencia que no se supera o elimina. Para Hegel es un momento *necesario* para que pueda darse una reconciliación o unidad de los contrarios, y para Marx es una “posibilidad” para dirigirse hacia el desarrollo de las fuerzas productivas. Para Kierkegaard es un momento ideal para asumir el estadio religioso y entonces, lo que elimina no es esa “alineación” del desdichado al ámbito ético sino más bien su relación de alienado en el mundo. El hombre kierkegaardiano se asume pues como un *individuo desventurado*.

En “Temor y Temblor” Sören Kierkegaard tiene como interlocutor a Hegel y también habla de trascender la ética porque ella implica sumergirse en una totalidad que, de superarla nos conduce a la recuperación del individuo con su propia interioridad. Evidentemente, Kierkegaard reconoce que el hombre nace *ya siempre* en una sociedad, bajo una determinada cultura, costumbres, etc., pero sugiere que hay que trascender todo ello para rescatar y preservar la interioridad del individuo.

“...el mundo exterior está sujeto a la ley de la imperfección...las cosas pertenecen a quienes las poseen, y están sometidas constantemente a la ley de la indiferencia...quien posee las riquezas de este mundo es dueño de ellas, sin que importe la forma en que las consiguió. Pero en el mundo del espíritu no ocurren las cosas del mismo modo. Impera en él un orden eterno y divino...”<sup>113</sup>

Para Hegel “el Todo es lo verdadero”<sup>114</sup> y entonces es que se puede pensar en términos de universalidad y totalidad de modo tal que el individuo se encuentra inmerso en esa Totalidad y sólo en función de ella se puede explicar; Religión, filosofía, ciencia, arte, etc., significan lo mismo al dar cuenta del hombre; son manifestaciones a través de las cuales el hombre se ve a sí mismo dentro de su propio mundo, en una cultura, tradiciones, etc., de éste modo, el individuo encuentra su *telos* en lo general. Así, lo que constituye su interioridad se tiene que hacer manifiesto en lo general, se tiene que volcar hacia el exterior porque precisamente su labor ética consiste en “...expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general.”<sup>115</sup>

En contraste, a Kierkegaard le parece que la sociedad está sujeta a la ley de la imperfección y que, por ejemplo, quienes poseen riquezas son dueños de ellas sin importar la forma en que se obtuvieron, por eso es que considera que en el *mundo del espíritu*, es decir, en el interior del hombre sí hay un orden eterno y divino pues en él no está más que

---

<sup>113</sup> *Temor y temblor*, p.83.

<sup>114</sup> *Fenomenología del espíritu*, p.16. Hemos optado por agregar un apéndice al final de este trabajo para precisar el pensamiento de Hegel y la crítica que le hace Kierkegaard.

<sup>115</sup> *Temor y Temblor*, p.121.

el individuo frente a sí mismo y ahí no puede engañarse, en tanto que viviendo conforme a las normas externas por preservarlas, va a callar u ocultar lo que realmente siente y sobre todo, evita cuestionarse o juzgarse a sí mismo con honestidad. A lo que se dirige Kierkegaard es a lo íntimo, a recuperar esa interioridad que le parece es superior a lo exterior tal y como lo dice en “Mi punto de vista”: la “multitud” es la mentira porque en realidad, sólo cada hombre ayudado por Dios puede alcanzar su meta y por eso se debe evitar todo trato con la multitud para estar consigo mismo y frente a Dios.<sup>116</sup> Señala pues, que su compromiso es llegar a ser cristiano y por eso considera que la humanidad posee vínculos sagrados, de no ser así entonces la vida se torna vacía y desconsolada. Entonces arremete contra la Iglesia danesa porque dice, no es más que una *cristiandad* que sólo busca tranquilizar las conciencias de la burguesía y obtener beneficios materiales a cambio, en tanto que el verdadero cristianismo es *temor y temblor*.

Este estadio es solamente un intermedio por el que se pasa pero sin detenerse, dando un “salto”. Aquí el hombre se elige a sí mismo y por tal elección no puede renunciar a nada de lo que él ha llegado a ser, ni siquiera a los aspectos más turbios y sombríos de su personalidad. En tal reconocimiento llega a un arrepentimiento lo cual es prueba de la insuficiencia del ámbito ético, y por lo tanto, es necesario conducirse a un nuevo estadio: el religioso. Pero entre el ámbito estético y el religioso no hay una continuidad, lo mismo que entre el ético y el religioso, más bien existe un gran abismo y Kierkegaard lo explica con la historia de Abraham.

“Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: Toma a tu hijo, tu unigénito a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré.”<sup>117</sup>

Le parece que Abraham es el más grande de todos los hombres por su actitud piadosa y temerosa hacia Dios, por su fe. Porque quien ama a Dios es el más grande de todos los hombres,<sup>118</sup> porque al vivir como extranjero mantuvo su fe en que sería agraciado por Dios con un hijo del cual posteriormente provendrían los doce linajes de la tierra; cuando ya estaba en la vejez procreó con su esposa Sara a su único hijo Isaac y toleraron las burlas y críticas sin perder la fe. Pero luego le pide Dios que ofrezca a Isaac en holocausto: de ahí surge la paradoja de la fe que discute Kierkegaard que le permite confrontar a la ética y el Sistema hegeliano.

La historia de Abraham significa la “suspensión” de la ley moral: Abraham se coloca frente a lo general no como subordinado, sino como superior porque posee un *telos* propio que va más allá de lo general ante el que “suspende” lo moral. El deber absoluto no es el deber obedecer a una ley moral sino obedecer a Dios, y tal situación es paradójica: la ética general como moralidad de su sociedad posee el precepto de que el padre debe amar más al hijo que a sí mismo, entonces si a Abraham se le juzga como a cualquier otro hombre, su acción constituye un asesinato, sin embargo, actuó obedeciendo a un mandato de Dios. En cambio, si de acuerdo a la moralidad de su sociedad actúa para salvar a su pueblo o porque el Estado así se lo ordenó, puede proceder de tal forma sin ser considerado culpable por lo que, la paradoja radica en que Abraham no actuó por salvar a su pueblo, ni por órdenes del Estado, más bien suspende la ética de su sociedad y la enfrenta actuando de modo estrictamente personal.

---

<sup>116</sup> *Mi punto de vista*, Traduc. José Miguel Velloso, Aguilar, 5ª edic., Buenos Aires, 1980, pp.127-128, Cfr. *Temor y Temblor*, p.140.

<sup>117</sup> Se trata de una interpretación libre de la Biblia danesa, por Kierkegaard. *Temor y Temblor*, p.62.

<sup>118</sup> *Ibid*, p.70.



“Desde un punto de vista ético podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es.”<sup>119</sup>

Suspende teleológicamente la ética porque actúa por amor a Dios y a sí mismo; porque Él le exige una prueba y él quiere darla, pues además de todo, más que prueba es una *tentación* que lo provoca a querer evadir el cumplimiento de tal mandato divino. Entonces permanece en una *Anfaegtelse*<sup>120</sup> o estado de *angustia* que lo puede llevar a sumergirse en lo general cancelando así su individualidad, pero si aprende a vivir en ese *oscilar* entonces como individuo se ubicará por encima de lo general y podrá ascender a la fe en virtud del absurdo. Es decir, Abraham cae en una angustia pero esta en todo momento convencido de su amor a Dios, según nos dice Kierkegaard:

“No llegó demasiado pronto ni demasiado tarde. Subió a su asno y emprendió lentamente su camino. Y durante todo ese tiempo creyó; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo se hallaba dispuesto a sacrificárselo, si así estaba dispuesto. Creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas...”<sup>121</sup>

Por lo tanto, la paradoja de la fe consiste en que el Particular es superior a lo general, en que el individuo es quien determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto. Esto significa que hay un *deber absoluto* hacia Dios, relación en la que está el Individuo, en cambio, cuando se dice que *es un deber amar a Dios* significa ir contra lo primero y entonces viene la paradoja, y lo ético se convierte en algo relativo frente a la relación absoluta con Dios. El Individuo puede buscar la salida a esa paradoja expresándose en lo general, en la ética como instancia mediadora, no obstante, opta por vivir en la paradoja que lo acercará más a su propia interioridad y se encontrará frente a Dios.

En el estadio ético el hombre está sujeto al deber, a la ley moral que pretende universalizarse, que vale para todos y cada uno por lo que el hombre encuentra su *Telos* en lo general. Si pretende éste hombre reivindicar su individualidad frente a lo general cae en una falta moral y sólo podrá reconciliarse sometiéndose a lo general, si de nuevo reincide y busca su individualidad cae en la tentación de la que sabe sólo saldrá librado entregándose a lo general. Este conflicto entre lo general y lo individual ubicará al hombre en el límite de la angustia, pero es eso precisamente lo que busca reivindicar el danés en el verdadero cristianismo, un *temor y temblor* frente a Dios y no una mediación ética.

Contra la Iglesia de su tiempo, habla de trascender lo ético porque muchas veces las normas morales no se cumplen o son contradictorias en tanto que, cuando el individuo las supera y se ubica en su interioridad puede alcanzar la fe y preservar el orden divino que hay en él. Entonces le parece que la relación con Dios es como ya se ha dicho, un deber absoluto que nos puede llevar a realizar actos prohibidos por la ética pero, nunca se va a dejar de amar, es decir, por amor a Dios se puede renunciar a todo, lo cual no significa que dejaremos de amar eso a lo que renunciamos, así, Abraham no dejó de amar a Isaac a pesar

---

<sup>119</sup> Ibid., p.88.

<sup>120</sup> Originalmente significa inquietud, ataque, tentación, etc. Uno de sus estudiosos más reconocido (P.H. Tisseau) señala que es, cuando el hombre se encuentra en el umbral de lo divino, como un *Horror religiosus*, como una duda o inquietud religiosa ante el misterio del absurdo. *Temor y Temblor*, p.90.

<sup>121</sup> Ibid., p.96.

del mandato que Dios le impuso, sin embargo, eso no lo puede entender la sociedad, lo general. Si Abraham sale de esa *Anfaegtelse* y se expresa en lo general, se constituye como un mal padre o un asesino, pero como calla no deja de amar, de tener fe, y eso es lo imposible de explicar.

“Abraham obra en virtud del absurdo, pues absurdo es que él, como Particular, se halle por encima de lo general. Gracias al absurdo recupera a Isaac. Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente: o es un asesino o es un creyente. Le falta a Abraham esa instancia intermedia que salva al héroe trágico. Gracias a ella puedo comprender al héroe trágico, pero a Abraham no lo puedo comprender, aún cuando yo –por motivos ajenos a la razón- lo admire más que a nadie en el mundo.”<sup>122</sup>

De esta manera demuestra Kierkegaard la insuficiencia de la ética; ésta es integración del individuo en lo universal, la manifestación de la interioridad en lo exterior. Pero existe una interioridad que no se reduce a lo exterior: el secreto, la vocación personal, y el individuo se encuentra sólo con su conciencia y con su decisión como Abraham frente a Dios, por lo que en tal relación personal asume una obediencia absoluta y guarda silencio pues hablando no podría hacerse comprender ya que podría decirlo todo excepto la única cosa que importa, lo que sólo él sabe y no puede decir a otro y por eso opta por el silencio. Así, el filósofo y teólogo danés invierte la relación existente en la moral kantiana entre lo moral y lo religioso, esto es, rechaza la moral autónoma o inmanente al modo de Kant,<sup>123</sup> porque la moral para el danés surge de la relación esencial del hombre con Dios. No se trata de abolir la ética sino de “suspenderla” como autosuficiente y cerrada en sí misma, y de abrirla al mismo tiempo a Dios como su verdadero fundamento.

### *El camino hacia la fe. El estadio religioso.*

Sören Kierkegaard tiene definida desde el inicio no sólo de su actividad como escritor sino, ya desde antes de su ingreso a la Facultad de teología su *concepción de la vida* que consiste en entregarse al cristianismo (no a la teología como Institución), por ello es que ante las acusaciones con respecto a su posición estética en un inicio, guarda silencio y entonces considera que tiene mucho en común con Sócrates que, en la “Apología” según narra Platón, al ser juzgado su *demonio* le prohíbe defenderse. Dada su posición dialéctica a Kierkegaard le es imposible defenderse, y las obras estéticas son pues un engaño o disfraz al servicio de lo que el llama la *cristiandad* o Iglesia danesa de su época; cree que debe sufrir y resistir muchas cosas pero “sin renunciar a sí mismo” pues tal vez en un futuro se le tratará con menos dureza.<sup>124</sup>

“...creo que tengo algo en común con Sócrates. [...]Igualmente hay algo en mi y en la posición dialéctica que ocupó, que hace imposible para mi, e imposible en sí

---

<sup>122</sup> Ibid., p.125.

<sup>123</sup> Recordemos cómo en Kant el hombre moral relaciona el deber con Dios, pero de suerte que lo religioso se subordina a lo ético. En *El conflicto de las facultades*, a la pregunta sobre qué decisión debe tomar Abraham cuando Dios le pide que sacrifique a su único hijo, Kant responde: “Abraham hubiera debido contestar a esa voz supuestamente divina, aunque resonara procedente del cielo: es completamente seguro que no debo matar a mi buen hijo; pero de que tú que me apareces seas Dios ni estoy seguro ni puedo llegar a estarlo.” Este punto de vista constituye la prueba de la incapacidad de la ética para comprender lo religioso. Cfr. Colomer, Eusebi. p.65.

<sup>124</sup> *Mi punto de vista*, p.29.

mismo, llevar a cabo una defensa de mi trabajo como escritor. Tengo que sufrir muchas cosas, y espero tener que aguantar muchas más sin padecer la pérdida de sí mismo.”<sup>125</sup>

Considera hay una época para guardar silencio y otra para hablar, sólo que lo primero es interpretado como arrogancia, vanidad o excentricidad, etc., pero en todo momento está convencido de su *concepción de la vida* como deber religioso, por eso le interesa en su labor como escritor indagar el problema de *cómo llegar a ser cristiano* ante la engañosa situación de su época; la iglesia danesa que vive en la terrible ilusión de creer ser cristiana cuando en realidad vive ajena a las categorías propias del cristianismo.

Contra lo ético-religioso más que contra Hegel propiamente, Kierkegaard busca recuperar al Individuo de entre la “multitud” porque es así como puede ubicarse frente a Dios y consigo mismo. Ubicar a la multitud como el tribunal de apelación de lo que es bueno o malo es negar a Dios porque, se prescinde de Él y de la relación del hombre con Dios; se llega a creer que el hombre apoyado en la razón pertenece a una raza que en conjunto puede obtener bienes materiales o terrenales para su “felicidad”.<sup>126</sup>

Ahora bien, dada su labor como escritor religioso se pone al servicio de la verdad, una verdad distinta a la de la ciencia, una verdad que rompe con los cánones estipulados por el paradigma de la Ilustración, es Dios el impulso interior que lo lleva a trastocar los límites de la razón humana en medio del “Temor y temblor”, en la silenciosa soledad y el prolongado espacio de tiempo. La verdad no se encuentra ya en lo ético-religioso, ni en la autoridad de la “multitud”, no se decide por “votación” sino que es Verdad en tanto se reflexiona desde lo espiritual, lo religioso, y eso sólo puede lograrlo el Individuo. La verdad consiste en esa concepción de la vida expresada por el individuo, y para distinguir un auténtico “testimonio de la verdad” se debe examinar el modo personal de existencia con respecto a lo que se dice y ver si tal existencia es una fiel expresión de lo que se dice. Lo individual como opuesto a la multitud, la política y demás ámbitos es una categoría decisiva para una vida cristiana porque precisamente la confusión de la “cristiandad” radica en que se pretenden derogar los derechos de Dios y, se cree que los hombres son quienes han inventado todo incluso el cristianismo.

El “salto” del estadio estético al religioso no transcurre en un lapso prolongado de años sino que, el tiempo es breve y de hecho surge una “duplicidad”: lo estético no solamente “depura” sino también “construye” ese paso hacia lo religioso y se puede ver en el hecho de que “Dos discursos edificantes” (considerada del periodo religioso) es contemporánea con “La Alternativa” (obra estética), de modo que lo religioso ya está presente al inicio de su labor como escritor, es el punto hacia el que se dirige y lo estético le depura la vía de “acceso”, y a su vez lo estético perdura hasta el último momento para contribuir a esa “construcción”.<sup>127</sup> En “La alternativa” reconoce Kierkegaard que estaba bajo una fuerte influencia religiosa y por ello se enfrentaba a la disyuntiva de elegir lo sensual y mundano (la estética), o lo religioso como lo absoluto. Era pues ello toda una “catarsis” que por supuesto no se consumó en la ética; no era de su pleno interés optar por la vida cómoda en sociedad, en matrimonio y bajo preceptos éticos cuando en realidad ya tenía puesta su mira en lo religioso y de hecho, “La alternativa” fue elaborada dentro de un monasterio, entre el *temor y temblor* que conduce a la reflexión frente a Dios. En contraste, en los *Dos discursos edificantes* ya tiene pleno convencimiento de su propia *concepción de vida* y por

---

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Cfr. “Sobre la dedicatoria a *Ese individuo*, en *Discursos edificantes en diversos espíritus*”. Copenhague, Primavera de 1847. En, *Ibid.*, pp.126-128.

<sup>127</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 34-35.

ello pondera al *Individuo*, ese individuo que contiene toda una filosofía de la vida y del mundo, su propia concepción de la vida.

Busca indagar con su producción literaria el cómo llegar a ser cristiano y critica a la Iglesia de su país llamándola “Cristiandad” contra lo que él considera debería ser el auténtico cristianismo. La Dinamarca de su época, dice, vive en categorías ajenas al cristianismo, vive en una “espantosa” ilusión:

“¡gente que nunca entra en una iglesia, que nunca piensa en Dios, nunca menciona Su nombre, excepto en los juramentos! ¡gente a la que nunca se le ha ocurrido que puede tener alguna obligación hacia Dios...toda esa gente, incluso aquellos que aseguran que no hay Dios, es cristiana, se llama cristiana, queda como cristiana por la eternidad.”<sup>128</sup>

Sin embargo, reconoce que lo que está intentando, su pretensión de “introducir” el cristianismo en la cristiandad es una empresa difícil pues es difícil disipar esa ilusión llamada “cristianismo” erróneamente. La forma que le parece más viable para derribar dicha ilusión es por medios indirectos y en eso consiste su dialéctica, comenzar por hacer creer a los demás que es cristiano, y que un cristiano así sólo puede vivir en categorías estéticas o a lo mucho en categorías estético-éticas. Su dialéctica es preparar a los Individuos y luego retirarse en silencio para que éstos se reconozcan ante sí mismos, cada uno, frente a Dios y entonces se darán cuenta de la ilusión en que vivían.

Empieza por entrar en contacto con los hombres por medio de las obras estéticas, pero ser maestro o el conductor de los hombres hacia el cristianismo implica ser más bien aprendiz, y como maestro ponerse en el lugar del aprendiz para entender lo que él entiende y la forma en que lo entiende.<sup>129</sup> Es una *buena suerte* dice Kierkegaard, poder conducir a otro hacia donde uno desea, a ayudarlo a que llegue a ser cristiano. Por supuesto que es un acto temerario del cual no se sigue que se podrá obligar a la gente a “darse cuenta”; tiene que cautivar con obras estéticas para después introducir a lo religioso con tal agilidad que al momento de abandonar lo estético se encuentre decisivamente ante lo religioso. Por lo anterior, la obra estética no debe considerarse totalmente aparte de lo religioso sino sólo como una “disminución”, como un engaño (de ahí la significación de utilizar seudónimos), pero en el sentido de que para conducir a la verdad a una persona no se debe comenzar directamente sino concediendo como verdad lo que los otros consideran así, para al final conducir a una reducción al absurdo. Esto es, que no se debe iniciar la dialéctica directamente por lo religioso sino suponer que lo estético es el estado bajo el cual se vive el cristianismo y así, caer en el error pues se llega a ser cristiano llegando a ser lo que uno es en la interioridad de la reflexión, en el llegar a ser interior por medio de la reflexión.

Y es que sucede, como ya lo remarcaba en su crítica a Andersen a cerca de que toda vocación implica un modo *adecuado* de existencia personal,<sup>130</sup> de tal forma que, en su caso particular el primer período de escritor estuvo caracterizado por lo estético pero era ya de inicio un autor religioso sólo que esa primera etapa la pasó como incógnito, empleando hasta su último conocimiento de lo mundano, de las debilidades humanas no para aprovecharse de ellas, sino para ayudarse a sí mismo y debilitar la opinión que el causaba hacia los demás, pero al mismo tiempo lleva una vida social activa, en la calle, teatros, etc., procurando existir bajo un absoluto aislamiento:

---

<sup>128</sup> Ibid., pp.45-46.

<sup>129</sup> Ibid., p.52.

<sup>130</sup> Cfr. PAV, 32 y, *Mi punto de vista*, p.67.

“Porque yo conocía la hermana naturaleza, especialmente en Copenhague. Dejarme ver cada noche durante cinco minutos por algunos centenares de personas bastaba para mantener la opinión: no tiene nada que hacer, es un holgazán”.<sup>131</sup>

En eso consistía el engaño, porque de entregarse de lleno a la vida estética o contemplativa se sumergiría en la mundanidad y la adulación de los demás, sería una víctima de las apariencias. Era el propio Kierkegaard una *ironía mundana* que aparentemente vivía ajeno a toda seriedad pero, también era demasiado astuto porque realmente sabía lo que hacía y el sitio que buscaba, aún cuando reconoce que la opinión pública pensaba mal de él y su prestigio estaba siendo dañado. Melancólico desde su infancia, sufría y por ello rompe con el mundo porque dada su educación estrictamente religiosa se percata de que para acceder al conocimiento de la verdad habría que sufrir. El mundo, dice, no es tan bueno como para que todo hombre religioso crea que se halla entre la mayoría, que en verdad se encuentra en el mundo. Para realmente estar dentro del mundo, el hombre religioso requiere de transitar como “incógnito”, como un esteta y exponerse a las risas y burlas de la gente. Un escritor religioso es polémico en ese sentido y sufre, o mejor dicho, está plenamente convencido de que es necesario sufrir:

“Todo escritor religioso, u orador, o maestro, que se aparte del peligro y no se halle presente donde éste se encuentra y en donde el mal tiene su fortaleza, es un falsario, y eso se manifestará abiertamente. Porque todo aquel que llega al umbral de la muerte y las puertas de ésta se abren para él, tiene que desembarazarse de toda la pompa, grandeza, riqueza, reputación mundana, y debe dejar a un lado como cosas enteramente inadecuadas y superfluas todas las condecoraciones de las ordenes de caballería y otros honores...”<sup>132</sup>

Por supuesto que éste “Sócrates” danés critica la situación cultural y no sólo religiosa de su época; ataca ese “éxito” y reconocimiento público de que es objeto su compatriota, el escritor y cuentista Hans Christian Andersen, o también la filosofía hegeliana arraigada en su país. En este sentido, esa “masa”<sup>133</sup> constituye el Mal, y para salir de esa “Totalidad” el único camino es convertirse en Individuo.

Llegamos de nuevo a un momento en que recordamos en cierto modo lo que constituyó el tema de su tesis doctoral: la ironía, sobre todo comparando a su época con la de la Grecia Clásica, particularmente en la persona de Sócrates. Critica a la sociedad de Copenhague porque en su ilusoria ironía se mostraban más ignorantes e incultos y, llegaban a ser lo que eran sólo en “masa”, por lo que, la real ironía con Sócrates es absolutamente no social; tiende hacia una persona como su límite pues el hombre irónico lo hace todo en función y atención a sí mismo y en éste caso, la sociedad de Copenhague estaba constituida por un inmenso público. Entonces, era necesario para Kierkegaard alterar su propio modo de existencia personal y dar cuenta de que poseía una forma de existencia que correspondía con su actividad de escritor: su modo personal de vivir durante su obra estética está apoyada por el uso de seudónimos que a su vez constituían un tipo de “válvula de escape” o un alivio a los resentimientos que guardaba desde su infancia porque ya desde entonces se había percatado de toda la injusticia imperante en el mundo:

---

<sup>131</sup> Ibid., p.72.

<sup>132</sup> Ibid., p.81.

<sup>133</sup> “...toda la población de una ciudad, gremios, corporaciones, hombres de negocios, personas de calidad, se convierten...en familia...” Ibid., p.76.

“Por la mañana apenas me levanto doy gracias a Dios; luego comienzo a trabajar. A cierta hora de la noche dejo el trabajo, doy gracias a Dios y me retiro a descansar. Esta es mi vida. Aunque a veces no se ve exenta de ataques de melancolía, mi vida transcurre cotidianamente en medio de un beatífico encantamiento. ¡Ay de mí!, así vivo en Copenhague: el único individuo que no es formal, que no gana dinero, que no realiza nada, un pobre diablo medio loco.”<sup>134</sup>

Por eso, cuando algún día fuese comprendido en su real dimensión, dice él mismo, la ironía de la que se dice es portador habría que buscarla en otro lado y no en donde los demás creían verla; la ironía radica en el hecho de que dentro del autor estético y entre esa apariencia mundana se ocultaba el autor religioso.<sup>135</sup> Así, es un error llegar a considerar que el hacerse “viejo” implica que el hombre se ve obligado a recurrir a la religión, que de lo mundano o contemplativo se pasa con lo avanzado de la edad, hacia lo religioso. Ciertamente lo estético enaltece la juventud y el *instante*, y en la edad madura predomina lo religioso pero ser un escritor religioso significa que se es al mismo tiempo escritor estético sin olvidar la intensión de toda la empresa inicial: indagar cómo llegar a ser cristiano de modo que, las obras estéticas resulten ser un “medio de comunicación”, una prueba de que por esa vía no es posible explicar su producción religiosa pues de lo contrario, se cae en la cuenta de que el autor se ha vuelto viejo. De no existir tal dialéctica, como autor en un sentido más humano o mejor dicho, menos religioso, con toda seguridad reclamaría su producción como de su propiedad; habría pues honores, reputación, aplausos, etc., porque se está transmitiendo “lo que la época pide”<sup>136</sup>, pero no es el caso de Kierkegaard. Por ello en su dialéctica está empleando a manera de la *Logica*, una *reducción al absurdo*: la sociedad de su época se dice cristiana, y vive entre los placeres, la mundanidad, la hipocresía, en ocasiones asisten a misa, etc., Kierkegaard bajo la apariencia del esteta *concede* a su sociedad que está en lo correcto, que sí son cristianos. De ese modo, por el prototipo de esteta hace que la gente se de cuenta, cada uno, de modo individual, del error en el que viven pues no es posible mantener una relación directa con Dios, frente a Dios viviendo en la mera contemplación estética, las apariencias, la vida en sociedad, etc.

En cambio, Kierkegaard ya desde niño dada su rígida educación tenía claro su amor a Dios; aprendió a distinguir que el verdadero cristianismo en muy raras ocasiones se afianzaba plenamente y que lo que se ofrecía como cristianismo no era más que una caricatura de ello, una ilusión, y aunque vivía bajo una terrible melancolía que bien supo ocultar, ello contribuyó a que con el tiempo se enriqueciera y llenara de experiencias: tener de cerca los placeres, sentimientos, pasiones, etc., así como en su juventud, sus asiduas visitas al teatro y los salones de bailes de sociedad se constituyen como su momento “estético” pero que, con la muerte de su padre aquel “imperio” de imposiciones religiosas adquirieron vigencia (es decir, aún en su etapa de esteta no dejó de ser cristiano), pero ahora con mayor capacidad reflexiva y por ello es que no recrimina a su padre de tan estricta educación recibida:

“...yo tenía una espina en la carne, dotes intelectuales (especialmente imaginación y dialéctica) y cultura en superabundancia; un enorme desarrollo como observador; una educación cristiana que era, sin duda, muy poco corriente; una relación dialéctica con el cristianismo que era peculiarmente mía y, además, desde

---

<sup>134</sup> *Diario*, Vol. II, p.16

<sup>135</sup> Cfr. *Mi punto de vista*, p.84.

<sup>136</sup> Cfr. *Ibid.*, p.86.

mi infancia estaba acostumbrado a la obediencia, a la obediencia absoluta, y me encontraba armado de una fe casi audaz en que era capaz de hacerlo todo.”<sup>137</sup>

Su aparente “salto” de la infancia y juventud dada su rígida educación, se ven realizadas en su etapa de poeta como una “segunda juventud”. Era el poeta (o esteta) con predisposición a lo religioso, el mismo Kierkegaard lo dice del modo siguiente: “...en mí todo es dialéctico...Fue un *factum* dúplice...El *factum* hizo de mí un poeta...Pero justamente porque yo estaba tan desarrollado religiosamente, el *factum* hizo presa más fuerte en mí, y, en un sentido, anuló aquello en que yo me había convertido, es decir, el poeta...”<sup>138</sup> Porque, para su dialéctica es preciso desechar tal etapa de poeta pues al mismo tiempo que escribía sus obras estéticas, vivía bajo estrictas reglas religiosas y así pretendía algún día marcharse hacia una parroquia campesina. No obstante, lo estético es ya parte de su dialéctica y la continuará empleando para llegar a ese propósito de ser cristiano de modo que, en “Mi punto de vista” quien concluye, o más bien, Kierkegaard permite concluir al poeta del siguiente modo acerca del escritor religioso:

“...como escritor tenía una visión dialéctica del todo, comprendía cristianamente, que el todo significaba su propia educación en el cristianismo.”<sup>139</sup>

Su concepto de *todo* por supuesto, nada tiene que ver con el *todo* hegeliano porque en Kierkegaard está determinado por su actitud ante la vida. Es decir, Kierkegaard ya desde su infancia se preparaba para servir al cristianismo hasta que, llegado el momento, con mayor capacidad reflexiva se encargaría de traducir lo que ello significaba, lo que significa llegar a ser cristiano por eso es que reconoce, contra toda duda acerca de su tránsito de la estética a la religión que:

“Toda mi producción ha tenido, en cierto sentido, un curso constante e ininterrumpido, como si yo no hubiera tenido otra cosa que hacer que copiar diariamente una parte determinada de un libro impreso.”<sup>140</sup>

### *La angustia y la desesperación como el auténtico “existir” del Individuo.*

El paso de un estadio a otro, particularmente del estadio ético al religioso es por el camino de la *angustia* y la *desesperación*, de hecho, la angustia es el estado sobre el cual gira su existencia. Para entender a Kierkegaard hay que entender su concepción de la vida apoyada en la angustia. Así, en “Temor y Temblor” ya indica que el tránsito de un estadio a otro no es teórico sino *vital*, bajo una *conmoción existencial* en el hombre. Es en ese estadio religioso en el que el hombre se encuentra frente a Dios, es cuando el hombre tiene que ver con su propia identidad pero también se ubica en una realidad que no es la suya.

Esa angustia no es sinónimo de miedo a perder algo, sino a la totalidad del hombre, es decir, su existencia misma que se expone a la nada, y por lo tanto, la angustia no es una experiencia “física” sino *meta-física* de ahí precisamente su relación con la nada. Como anota Kierkegaard, la angustia es una categoría del hombre, pero del hombre como espíritu

---

<sup>137</sup> Ibid., p.101

<sup>138</sup> Ibid., pp.102-103.

<sup>139</sup> Ibid., p.120.

<sup>140</sup> Ibid., p.92.

inmediato en su relación directa con la realidad, una realidad que todavía no es real sino que es apenas “soñada” en la que “proyecta” su propia realidad que es nada. Esa nada es la que produce la angustia por lo que, cuando de verdad hay *libertad* entonces es que logra sobrepasarse esa angustia. Y ésta última no es por algo que se encuentre fuera del hombre, sino que es el hombre mismo la fuente de su propia angustia, y ésta va ligada a lo que el individuo no es pero puede llegar a ser. Por ello es que surge ante el “futuro” como posibilidad de lo eterno y no ante el pasado; lo posible y lo futuro van interrelacionados:

“Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia.”<sup>141</sup>

Por ello, cuando creemos que nos angustia el pasado, lo que en realidad sucede es que enfocamos el futuro porque si nos angustiamos por una desgracia pasada no es por lo que es en tanto pasado, sino porque se puede repetir, hacerse futura dice Kierkegaard:

“Si tengo angustia por una mala acción pasada, entonces es que hay algo en mi vida que de una manera más o menos subrepticia le impide ser pasada. Pues si realmente fuese pasada, entonces yo no podría angustiarme, sino sólo arrepentirme.”<sup>142</sup>

Por lo tanto, la angustia tiene que ver con la libertad en tanto *posibilidad de libertad*.<sup>143</sup> Específicamente es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad, y por eso es que el danés la compara con el vértigo que surge cuándo la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad pero sosteniéndose de la finitud es decir, la angustia radica en el hecho de que el hombre como libertad infinita se encuentra ante un *deber ser* que es incapaz de realizar. Así, en lugar de comenzar a cada instante aquello que la ética le impide, el hombre se encuentra ante la imposibilidad de empezar pues en la angustia la libertad se manifiesta como “libertad atada”, de modo que esa posibilidad de la libertad no consiste en la capacidad de elegir lo que es o no bueno, sino que consiste en el *poder*. Kierkegaard entonces se aproxima a la dialéctica paulina de la libertad y la gracia:

“No me explico mi proceder: porque querer el bien está en mi mano, mas el ponerlo por obra, no. Porque no es el bien que quiero lo que yo hago. Hago precisamente el mal que no quiero...¡infeliz de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Jesucristo Señor nuestro.”<sup>144</sup>

Entonces, sólo se actúa desde la propia impotencia y saltar por delante de la angustia, y aunque esto nunca lo hayamos experimentado antes, esta impotencia y salto los sostiene Dios que es quien libera. Entonces también entra en esa “constitución del hombre” angustiado la *desesperación* como un querer devorarse a sí mismo sin la capacidad de hacerlo, porque pareciera que se desespera por algo, pero en realidad es solo el síntoma de una *enfermedad* aun no declarada.

---

<sup>141</sup> *Der Begriff Angst*, G.W. T. XI- XII, p.40. En, Colomer, op. cit. p.70.

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> Ibid., p.160.

<sup>144</sup> Rom.7, 15-25. En, Colomer, Eusebi, p.72.



“Mientras el hombre desesperaba de algo, lo que propiamente hacía no era otra cosa que desesperar de sí mismo; y lo que ahora quiere es deshacerse de sí mismo.”<sup>145</sup>

Es pues la desesperación una “enfermedad mortal”, de modo que si la angustia tenía que ver en cierto modo con la “posibilidad” de culpa, la desesperación se enlaza al pecado en su acepción teológica, como ofensa de Dios. Es decir, el hombre que peca ha pretendido romper la relación con Dios, se inscribe en una relación consigo mismo, se rebela contra el modo más alto y propio de la existencia: el estar delante de Dios, y lo ha convertido todo en un estar contra Dios. La consecuencia de ello es pretender un deshacerse de sí mismo, queriendo ser sí mismo o, no queriendo ser sí mismo, por eso la desesperación es una “enfermedad mortal”, es un vivir la muerte del yo intentando desesperadamente hacerlo autosuficiente o destruyéndolo. Hegel trata este problema de la muerte pero para él, se debe buscar que ese muerto trascienda, que perdure como una *individualidad universal*, en tanto que Kierkegaard desesperadamente dice: o se erige como alguien que no es él (un héroe), o desaparece siendo lo que realmente es cuando los demás no lo saben. Quiere ser un yo que no es él, porque querer ser el yo que uno es en verdad es todo lo contrario de la desesperación, es la fe:

“El desesperado es un enfermo de muerte...La muerte no es aquí el último trance de esta enfermedad, sino que es innecesariamente lo último. Librarse de esta enfermedad mediante la muerte es imposible, ya que aquí la enfermedad, su tormento y la misma muerte consisten cabalmente en no poder morir.”<sup>146</sup>

De ese modo, angustia y desesperación propician que el hombre se aleje. El hombre se conmueve en su ser, se destruye su ilusión de lo finito porque lo pone en sus propios límites y se ubica a un paso de la fe, a un “salto”. Entonces volvemos al caso de Abraham, que es como el *Caballero de la fe*, el *Individuo*, Kierkegaard; que marcha solo, alejado de todos pero en compañía de la muerte. Entonces, la salida, la única vía se encuentra en la fe, en la relación personal y privada con Dios. Porque en la fe el creyente trata con Dios cara a cara y se pone totalmente en sus manos. Por ello hemos visto en “Temor y temblor” cómo Abraham está dispuesto a todo por su fe: a tomar en sus manos y sacrificar a su propio hijo porque Dios se lo manda. No piensa ni actúa como hombre religioso, no duda, cree en virtud del absurdo, y ese absurdo consiste en que Dios mismo le ha ordenado sacrificar a su hijo y en el instante siguiente cambia su exigencia por el sacrificio de un cordero. Es el doble movimiento de la fe: finitud e infinitud, la resignación infinita por la cual el hombre sacrificará todo por Dios, y el *imposible posible* por el que Dios le devuelve todo.

Esa resignación infinita es el peldaño anterior a la fe porque nadie alcanza esta si antes no da ese paso previo, si no lleva a cabo ese movimiento de lo infinito por el cual toma conciencia de su ser eterno, y por el movimiento de lo finito que le permitirá alcanzar en virtud de la fe eso mismo a lo que había renunciado. Para ello, dice, es necesario un gran valor humano para renunciar a lo temporal con el fin de obtener eternidad. Es necesario pues, el coraje humilde de la paradoja, para asir de nuevo toda temporalidad en virtud del absurdo y ese coraje es la fe, como Abraham que recobra a Isaac luego de haberlo entregado. La misma situación de angustia y desesperación es la que vive Kierkegaard el Individuo, cuando en su Diario escribe:

---

<sup>145</sup> *Tratado de la desesperación*, Traduc. Juan Enrique Holstein, Edicomunicación, Barcelona, 1994, p.15.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p.17

“Si hubiera tenido fe, me hubiera quedado al lado de Regina...porque la fe espera también para este mundo, pero –notémoslo- en fuerza del absurdo y no de la razón humana: de otro modo, sería sabiduría de la vida y no fe.”<sup>147</sup>

Esa fe es obrar confiado en Dios poniendo el éxito o el fracaso en sus manos; si él no lo quiere que sea él quien lo impida. Es la fe la que supera a la angustia y la desesperación, pues entonces el hombre como individuo “descansa” en la subjetividad del creyente, en tener a cada instante la fe en Dios. Esa fe, en Kierkegaard se torna en un carácter existencial en el sentido de que el hombre se hace “contemporáneo” de Dios, no como un testigo “ocular” sino porque se ha recibido la gracia; porque se llega a ser cristiano aun no siendo contemporáneo directo de Dios pues lo decisivo es el significado de su vida para el hombre, ya que en tanto llega a ser cristiano se dice que alcanza su realización. La fe es una relación *viva* con lo que se cree, no una relación establecida por el hombre sino que esa relación establece un ferviente interés en que el hombre se realice en la fe, porque es el paso a la *posibilidad*, a la realidad en la interioridad del hombre que existe delante de Dios.

Evidentemente, Kierkegaard está convencido de que sus contemporáneos (como aún hoy en el siglo XXI) no le comprenderán pero que, ello no quita que exista la posibilidad de que algún día se le comprenda; *cuando los hombres se liberen de muchos cuidados y solicitudes perturbadoras*.<sup>148</sup> Sólo que inicia anteponiendo la reflexión en lo religioso para engañar a la persona, para no introducir de lleno el cristianismo, sino bajo una actitud “mayéutica” que se observa en las obras estéticas; invita a la reflexión pues el *τελοδ* es la religión y por lo tanto, el *κα τεζοχην* de toda su producción literaria es “Cómo llegar a ser cristiano”. Por ello es que considera que, más que la falta de funcionarios nuevos, se requiere de una transformación interior que se consolide en el *temor a Dios*

Al abordar el tema de la fe, el filósofo y teólogo danés nos remite a la fe en un estricto sentido religioso, a la mística de la sinrazón, a esa fe que no requiere de fundamento. Entramos ya al camino de la *angustia* que conduce hasta la fe pues para Kant, por ejemplo, la religión es un asunto que pertenece a la razón por lo que la razón práctica (o conciencia moral) va a enjuiciar los preceptos religiosos. Con Kierkegaard no sucede así, esa fe no puede adaptarse sólo como “límite de la razón”; la fe va unida a un tipo de riesgo y dificultad y quienes no pueden vivir en ese *temor y temblor* del existir individual buscan de nuevo el camino más cómodo, el convencionalismo de lo general, la ética general. Para Kierkegaard la *angustia* conduce al hombre más allá del ámbito moral, del “imperativo” kantiano o cualquier otro código, además, los caminos inciertos de la fe no se sujetan a ese tipo de instancias conformadoras ya que -y en eso radica lo maravilloso de la vida- todo hombre sabe cómo es él mismo. Con el problema de la fe nos dirigimos hacia el problema de la existencia y con ello, hacia el Individuo y su Subjetividad.

En *Temor y Temblor* precisamente lleva ante Hegel una defensa del Individuo y su interioridad, cuando el hombre descubre su grandeza, su valor como individuo que *crea* y en eso consiste el *Telos* particular (el Individuo); un particular que ha estado en lo general pero que se aísla a su particularidad y se ubica por encima de lo general. De modo que, un Individuo que busca superar lo general se sabe ante todo dentro de lo general y sabe que actuar por un bien general lo llenaría de entusiasmo sobre todo por emprender una acción de tal magnitud, pero está consciente de que la tarea que en realidad tiene asignada es una prueba de su fe y no algo que *debe* realizar en función de lo general. Para estar por encima de lo general, dice Kierkegaard, habrá que recuperar ese “mundo del espíritu” o interioridad humana, cosa que algunas doctrinas consideran es un asunto que no requiere de

---

<sup>147</sup> *Diario*, Vol. I, pp.176-177.

<sup>148</sup> *Mi punto de vista*, p.30.

mucho esfuerzo y sólo basta con conocer aquello que posee grandeza,<sup>149</sup> por lo que, Kierkegaard considera a Abraham el más grandioso, el ser que posee grandeza porque ofreció a Dios *lo más preciado*, su hijo. Pero lo que realmente lo hace grandioso es su fe y esa angustia:

“...lo más grande que se pueda poseer; por eso la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe.”<sup>150</sup>

Por lo anterior es que le interesa trascender lo ético, porque es lo general y también lo divino, en donde esto último significa asumir un deber para con Dios pero con la ética como mediación, lo cual nos sumerge de nuevo en la Totalidad y lo que pretende Kierkegaard es consolidar una manera distinta de amar a Dios. Para el filósofo danés, cuando el individuo busca introducirse en su interioridad asume la paradoja de la fe, es decir, asume una interioridad nueva y no tan sencilla de explicar a los demás: sabe del dolor de no poder hacerse comprender por los demás, y sobre todo, no puede conducir a los demás por su camino pues ello debe ser una experiencia individual.

El individuo pertenece a lo general, nace en lo general, eso lo sabe pero también sabe que existe un camino alternativo, un camino difícil de ser transitado en donde surge esa *Anfaegtelse* y por donde se avanza lentamente pues es como una prueba, que se puede superar o de la que se puede retroceder y reintegrarse a lo general. Superar esta etapa es ir en pos de la fe y lo importante en ese difícil camino es que se hace frente a peligros y miserias de la vida soportando su contemplación por muy fuerte o grotesco que ello nos parezca. Es decir, ese movimiento de la fe supone ir constantemente en virtud del absurdo, teniendo cuidado de no perder la finitud y antes bien, recuperarla.

Aquí Kierkegaard aborda un punto que, desde nuestra modernidad filosófica también es importante dilucidar: la *finitud* del hombre. Para el filósofo y teólogo danés el *caballero de la fe* es un individuo que se ubica en lo general, que es un ser humano común y corriente que va a la iglesia, que camina por un bosque, que es un empleado, etc., es decir, es un ser *finito*. De hecho, parece despreocupado pero en realidad no lleva a cabo acción alguna si no es en virtud del absurdo de modo que:

“Vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites; sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud de quien no conoció nada más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo cismundano.”<sup>151</sup>

El hombre para Kierkegaard es entonces una síntesis de finitud e infinitud: se sabe finito en su búsqueda de lo infinito, sin poder dar razón del porqué. Esa infinitud no puede ser objeto de conocimiento y a su vez, la finitud carece de razón en el infinito porque como lo dice Kierkegaard, “...solamente los locos y los adolescentes creen que todo es posible para el hombre...”<sup>152</sup> El hombre entonces asume una *resignación infinita* que requiere de fortaleza, energía y libertad del espíritu, y con ello, desde el punto de vista terrenal sabe de la imposibilidad de algunas cosas pero que resultan posibles en lo infinito. Es pues el *salto* a la fe, y ahora ese deseo que se torna imposible se repliega hacia la interioridad no para

---

<sup>149</sup> *Temor y Temblor*, p.84.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.107.

olvidarse sino para que prevalezca como una *harmonía praestabilita* que dará pie a que surja ese devenir. La fe de la que nos habla Kierkegaard no es ni puede ser concebida como simple desaparición del oscilar entre finito e infinito ya que, más bien consiste en la facticidad de ese *yo* y por lo tanto, tampoco se puede afirmar que Dios es el garante lógico que da razón de su finitud y que lo hace racional y comprensible. El Dios de Kierkegaard no es fundamento racional y la fe es la aceptación del absurdo, de lo que está en función de la ausencia de todo fundamento.

Entonces es que el *caballero de la fe* se resigna a renunciar a todo, y no será por fuerza que lo recuperará, es por la fe en virtud del absurdo que conseguirá lo finito. Y Kierkegaard rememora la historia de una pareja de enamorados (¿su relación con Regina?), que por supuesto nos recuerda a Sócrates ante sus discípulos: el joven sabe de lo imposible de ese amor y pasa de lo ideal a lo real, se resigna más no renuncia, es decir, al interiorizar eso que le parece irrealizable en lo terrenal se asegura de que ello le de sentido a su vida, en ello se va entretejiendo de modo tal que es en ello precisamente que radica su modo de vida. Cuando el amor ha sido captado de ese modo y se sumerge en él, encuentra valor para intentarlo todo ante la vida por muy difícil que parezca. Es una resignación como último paso que precede a la fe y sólo en ella se descubre el valor del hombre, su mayor valor, la fe.

“Cuando la vida no concede a una persona aquello que le habría hecho feliz, puede servir de consuelo pensar que se hubiera podido tener. Pero la profunda tristeza que el tiempo no sabrá curar ni mitigar es saber que todo es inútil por mucho que la vida haga.”<sup>153</sup>

Kierkegaard pone como ejemplo la danza de un bailarín: cuando realiza un paso y se encuentra en el aire, lo importante no radica en su elevación o posición momentánea sino, cuando toca el suelo porque no se queda fijo sino que, vacila por unos segundos. La relación finito-infinito es así, parte de lo primero para dirigirse a lo segundo sin olvidarse nunca de lo primero.<sup>154</sup> La vida de Kierkegaard o de todo hombre que aspira a vivir como cristiano se concentra en un único deseo, por ello la fe es también como una pasión, de lo contrario se sumergirán en la multiplicidad y sin posibilidad alguna de ingresar a lo eterno; puede llegar a pensar en que lo intentará después...pero ese después no conduce a un movimiento del infinito. Y entonces nos remontamos al “amor intelectual” que se destaca en *El Banquete* porque dice Kierkegaard a propósito del joven enamorado, su amor adquiere un carácter religioso y es ya un amor al *ser eterno*:

“...que ciertamente contrarió su cumplimiento, pero le reconcilió de nuevo con la conciencia eterna de su validez en forma de una eternidad que ninguna realidad podrá arrebatar.”<sup>155</sup>

Es decir, por la propia fortaleza el hombre se resigna a renunciar, pero no es por esa fuerza que conseguirá aquello que no pertenece a lo finito. Es por la fe en virtud del absurdo que podrá recuperarlo. Es también la situación de Abraham, que no renuncia a Isaac por la fe sino por fortaleza, y por su fe es que lo recupera.

---

<sup>153</sup> Ibid., p.183.

<sup>154</sup> Ibid., p.103.

<sup>155</sup> Ibid., p.107.

## *El Individuo y el conocimiento de la Verdad.*

Aunque el *punto de vista* de Søren Kierkegaard está por encima de lo que refleja en sus obras estéticas, éstas son sin duda un tipo de progreso hacia esa verdad que persigue: el cristianismo. Ahora bien, hemos visto cómo Kierkegaard destaca al individuo y con ello, critica a la sociedad de la Dinamarca seguidora de la filosofía y cultura alemana. Reconoce el filósofo y teólogo danés en Descartes su labor de investigación de la verdad porque, en el ámbito cultural danés se está viviendo una “liquidación en el mundo de las ideas”, es decir, que todo intelectual pretende rebasar la *duda cartesiana* considerando innecesario explicar cómo es que resuelven dicho dudar, si es que acaso se logra. En éste sentido, le parece que Descartes es un pensador apacible y solitario y no un “vocinglero vigilante nocturno”<sup>156</sup> porque la investigación individual constituye un método importante para el racionalista francés, y es el resultado de sus intentos por dejar atrás la confusión que tiene en cuanto a todos los conocimientos adquiridos a través de años de estudio. Así, contra todo sistema y particularmente el hegeliano (aunque habría que precisar la postura de Hegel ya que, a nuestro juicio, Hegel no se refiere a una Verdad en sentido epistemológico), Kierkegaard da prioridad a la investigación y reflexión individual y en ese sentido destaca la labor de Descartes aún cuando difieren en cuanto a lo que se debe considerar como verdad como veremos a continuación.

Descartes en el “Discurso del método”<sup>157</sup> expone su propósito de investigar para alcanzar el conocimiento verdadero de las cosas, aunque también no sólo con un interés epistémico sino incluso con un fuerte compromiso ético. En las “Reglas para la dirección del espíritu”<sup>158</sup> habla de unificar a todas las ciencias con el objeto de encontrar un conocimiento general porque, especializarse en un solo campo de la ciencia lleva a ignorar otros tantos conocimientos y cree que unificándolas se puede resolver cualquier situación de la vida, es por ello que opta por cultivar el estudio de la razón porque dice, es ella “...la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso...”<sup>159</sup>

Al plantear el problema ético de la conducción de la vida por medio de la razón bien dirigida, Descartes lleva a cabo una descripción bastante irónica de actividades que entonces gozaban de prestigio en su época tales como la lectura de libros antiguos, la poesía, las matemáticas, la jurisprudencia y la medicina, suponiendo lo que sucedería de emprender alguna de ellas. Es decir, como luego lo hará Kierkegaard en *De los papeles de alguien que todavía vive*, pone en discusión aquello que se dice con respecto a lo que se hace (recordemos cómo Kierkegaard protesta contra el discurso del teólogo J. Martensen al suceder al obispo de Mynster, p.12), esto porque algunas de las mencionadas actividades aún cuando buscan fines como la belleza, el conocimiento exacto para facilitar el trabajo, etc., realmente sobrepasan sus fines o simplemente no contribuyen a los fines ético-epistémicos de los que nos habla el filósofo racionalista.

También señala ésta distinción porque considera que por encima de todo es mejor tratar de buscar el conocimiento de la verdad para la conducción de la vida empleando correctamente la razón, y no sólo dejándose llevar por lo que los demás opinan y dicen que saben porque, evidentemente, aunque todos los hombre poseen la facultad de razonar no todos la emplean de modo correcto. Por lo tanto, nos presenta su proyecto de búsqueda con fines prácticos, es decir, una búsqueda de *conocimientos verdaderos* para resolver problemas reales y siempre asumiendo una actitud de responsabilidad, empleando nosotros

---

<sup>156</sup> Ibid., p.55.

<sup>157</sup> Traduc. Manuel García Morente, Colecc. Austral Espasa-Calpe, México, 1997.

<sup>158</sup> Traduc. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza editorial, Madrid, 1984.

<sup>159</sup> *Discurso del método*, la parte, p.29

mismos nuestra capacidad de razón. Por supuesto que, Kierkegaard no pondera la razón sino al Individuo y su libertad de acción independientemente de que se use o no correctamente la razón, lo que importa es el Individuo que asume su vida dirigido ya sea por su razón o sus pasiones.

Lo anterior es en el sentido de que, aún cuando el racionalista considera que ha recibido una preparación intelectual con la cual creía obtendría todos los conocimientos verdaderos, considera que es necesario llevar a cabo una revisión de todas esas sus creencias adquiridas porque de pronto se siente víctima de una gran confusión. Piensa que si acaso no sería posible que todo aquello que tiene por verdadero en realidad es falso, y que sólo se tiene por verdadero por la fuerza de la costumbre, o pudiera ser que se está errando al considerar algo como verdadero sólo porque otros ya lo habían considerado así, y sin embargo, también ya antes se pudieron haber equivocado. Sobre todo cae en esa “duda” porque como cada hombre dirige sus pensamientos hacia puntos distintos, entonces la verdad le parece ser algo relativo, motivo por el cual considera plausible reordenar sus creencias tratando de ajustarlas a la razón.<sup>160</sup>

A partir de que Descartes resalta la preparación intelectual que ha recibido, reconoce que de pronto, al concluir sus estudios le han invadido muchas dudas pues piensa que al instruirse no ha conseguido más que descubrir su ignorancia. Por ello considera que habrá que desprenderse de sus creencias verdaderas porque, pudiera ser que es la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade de su verdad, y para ordenar esos pensamientos o creencias conforme a la razón hay que emplear un método que nos lleve a distinguir lo verdadero de lo falso. Unirá así las ventajas que ofrece la filosofía, la lógica y la matemática para conducir sus pensamientos a partir de los más simples hasta acceder al conocimiento de objetos más complejos.

Esa “duda” es planteada con el fin de aprender a manejar la razón y dirigir correctamente su vida, como si fuese un mecanismo para acceder al conocimiento. Pero sobre todo, a partir de Descartes es que el hombre se constituye como el centro del universo por su capacidad de razón; se considera que la verdadera ciencia consiste en el control de la naturaleza por el conocimiento de sus leyes, que el mundo es como un reloj gigante puesto en movimiento por el creador y la misión del hombre consiste en perfeccionar esa naturaleza, descubriendo sus secretos por medio de instrumentos cuantitativos y experimentales para ponerla al servicio de la humanidad.<sup>161</sup>

Lo que Descartes pretende es obtener una verdad análoga a la verdad absoluta y universalmente accesible de las ciencias y que se erige como una doctrina sobre la totalidad como objetividad incluido ahí el hombre puesto que esa totalidad es o pretende servir como materia de un saber homogéneo pero, bien es cierto que con todo y que se desea ajustar esa investigación de la verdad al modelo científico, finalmente ese camino racional parece que nos conduce a modos de realidad y no necesariamente a todo lo real. También los resultados de la ciencia pueden llegar a ser insatisfactorios aún cuando se ofrezca un método o procedimiento regulado para así obtener el conocimiento verdadero de hechos o cosas.

Para Descartes la verdad como una diferenciación múltiple no existe y cae en la construcción pura, en la obra exclusiva de la razón y de una realidad que a veces se torna inobjetivable. Pero, para Sören Kierkegaard el individuo es irreducible a la objetividad en cuanto existencia, y lo mismo ocurre con todas las demás existencias cada una respecto de sí misma y de las demás, por lo tanto, el esclarecimiento de la existencia individual no puede ser sino incomunicable pues emana de lo único y se dirige a lo único. Esto lo hemos visto ya con el planteamiento de los tres estadios en la vida del hombre según Kierkegaard.

---

<sup>160</sup> Ibid., 3ª parte, p.46.

<sup>161</sup> Ibid., pp.94-95.

Frente al racionalismo cartesiano, el existencialismo de Kierkegaard no puede ofrecernos o enseñarnos leyes “de la existencia”, ello es imposible porque la existencia es individual, libre y única. Es además la existencia individual incomunicable y libre, o más bien ajena a leyes objetivas por lo que Kierkegaard a través de los estadios estético, ético y religioso nos habla de las posibilidades de existencia que sólo pueden ser individuales, particulares y únicas. Además, su temperamento poético lo conduce a plantear diversos puntos de vista bajo seudónimos que son, por supuesto, intentos por definir y resolver el problema de la verdad. Independientemente de que esos diversos puntos de vista son extremos, cada “exponente” es uno, es decir, lejos de ser seudónimos representan personas individuales que aportan una solución diferente al problema de concebir un modo de vida que es verdadero en tanto es personal e individual aunque la posición definitiva de Kierkegaard es el estadio religioso. No obstante, con ellos nos hace ver que la búsqueda de la verdad es un asunto personal que se deja a cada hombre, de modo que, con sus seudónimos intenta recrear la dialéctica socrática por medio del romanticismo propio de la cultura danesa, induciendo a la gente a que encuentre lo que él mismo buscaba: el resultado de enfrentar diversos puntos de vista acerca de la vida, como elección de una alternativa. De ese modo, la verdad para el danés no es algo terminado que pueda encontrarse en los libros, es como una búsqueda de la sabiduría, algo que se va construyendo con el paso del tiempo y de manera personal y que, con las obras de corte estético lo que hace es mostrarnos que la verdad es algo propio y que además rebasa al estadio estético y ético.

Bajo el seudónimo de Johannes Climacus aborda una postura de no-creyente ante el problema de la Verdad tratando de no caer en la posición socrática y más aún, cuestionando ésta última y superándola. Si recordamos, en algunos diálogos platónicos (Protágoras, Gorgias, Menón y Eutidemo) se habla de la posibilidad de aprender la *virtud* puesto que es ésta considerada como el Conocimiento. En este sentido, para Sócrates todo es cuestión de llevar a cabo un ejercicio de *reminiscencia* porque las ideas ya existían antes pero al caer prisioneras en el cuerpo del hombre éste las olvidó. Según esto, el hombre posee la verdad por sí mismo y por reminiscencia recuperará aquello que ya conocía. Como Johannes Climacus dice:

“...Porque la intención final de todo preguntar es que el propio interrogado posee la verdad y ha de alcanzarla por sí solo.”<sup>162</sup>

El hombre que está en busca de la verdad, dice Kierkegaard, no parte de una nada sino desde un *ubique et nusquam* (en todas partes y en ninguna), porque ni la tiene y sólo debe recordarla, ni la conoce ni sabe cuál es sino que sólo sabe que se encuentra él mismo en la “no-verdad” que recibe del maestro, un maestro que no lleva a recordar sino que le da la condición para acercarse a la no-verdad porque de lo contrario, al darle la verdad le tiene que proporcionar la condición para comprenderla, y ello, concluye Johannes Climacus sólo puede hacerlo Dios:

“...el maestro es Dios, que le da la condición y da la verdad. ¿Cómo podremos denominar a tal maestro?...Dado que el discípulo está en la no-verdad y que está ahí por sí mismo...”<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Traduc. Rafael Larrañeta, edit., Trotta, 3ª edic., Madrid, 2001, IV 207, p.30.

<sup>163</sup> *Ibid.*, IV, 209. p.32.

Para el conocimiento de la verdad Johannes Climacus parte no de la reminiscencia platónico-socrática sino del *instante*, cuando el hombre individual desconociendo todo incluso el mundo dentro del cual está es consciente de ello, está convencido de que desconoce todo; es en ese *instante* que vuelve a nacer pasando de su anterior estado de no-ser que se ubicaba en la no-verdad, pero ahora que Dios le ha dado la verdad y la condición entonces es que vuelve a nacer, *renace*. Y es que sucede que la relación de Dios como maestro con respecto al individuo es diversa a la relación socrática: Dios no requiere de discípulo para comprenderse a sí mismo, se mueve por sí y bajo su propia decisión pues se trata de una relación desigual en la que Dios como maestro *baja* al nivel terrenal para hacerse comprender. De nuevo, Kierkegaard recupera aquí la historia de su amor imposible con Regina Olsen que, al igual que la relación de Dios con el discípulo es desigual e imposible debido no sólo a esa diferencia sino también a que la misma lleva una incomprensión que no les permite unirse. Esto, por supuesto, lo hemos visto en el “Diario de un seductor” cuando a Johannes le preocupa que su amada Cordelia no lo entienda, por lo cual dicha incomprensión es lo que más le duele:

“¡Que se templen las arpas, que comiencen los cantos del poeta, que todo sea fiesta, mientras el amor festeja su triunfo, porque el amor es superior cuando une a iguales, pero se hace triunfador cuando iguala en el amor lo que antes era distinto.”<sup>164</sup>

Es decir, se trata de algo que ni siquiera se puede hallar en relación terrena alguna, de una infelicidad, dice J. Climacus, que sólo puede pertenecer a un ser superior ya que, sólo él puede comprender simultáneamente esa incomprensión. Pero también considera al poeta como el que puede llevar a cabo esa unión de lo diverso, y es que sucede que en esa relación no se trata de que el discípulo quiera asemejarse a Dios sino más bien, que éste se asemeje al discípulo sin vanagloriarse de su grandeza, asumiendo una actitud “servil”, sufriente, tolerante, etc., porque de no ser así está en el engaño:

“¡Agria bebida, más agrio que el vinagre es refrescarse en la incomprensión del amado! ¡Que consuelo sufrir como culpable por necesidad, pero qué será sufrir como inocente!”<sup>165</sup>

La relación entre Dios y el hombre, para Kierkegaard rebasa el modelo socrático: un solo hombre en tanto es creyente, no debe nada a nadie sino sólo a Dios, pero si cree sólo porque los demás dicen que creen, entonces ingenuamente cree en una opinión de la fe muy divulgada por la gente, es decir, se tiene una noción de la fe muy mundanizada que raya en lo banal; no es una fe del hombre frente a Dios sino una fe que se le dice al hombre *debe tener*. Por eso, quien recibe la condición de Dios renuncia a su razón porque es la única autoridad compatible con la fe, y en ese sentido, no hay discípulos de “segunda mano”, es decir, que se podría pensar que el que no es contemporáneo de Dios sólo cree *por medio* de la información del contemporáneo, pero bien puede éste proporcionar información de tipo “histórico” sin abordar el tema de la fe, y en cambio sí puede haber un historiador posterior que, siendo creyente sea tan igual que el contemporáneo creyente.<sup>166</sup>

Entonces aquí podemos ver cómo Kierkegaard bajo el seudónimo de Johannes Climacus pregunta por el origen de la Verdad pero, desechando la respuesta de la reminiscencia griega y dudando de la razón absoluta. Vemos cómo el no-creyente habla de la libertad en

---

<sup>164</sup> Ibid., IV, 220. p.42.

<sup>165</sup> Ibid., IV, 227. p.48.

<sup>166</sup> Ibid., IV, 296. pp.107-108.



modo radical y de una pasión absoluta que en el ámbito creyente se llama fe pero desde la postura del no-creyente es como una invitación a ubicarse en la diáspora del puro pensar. Desde esa postura Kierkegaard discute en torno a la razón y sus límites que, en su postura de “filósofo” no se atreve a decir de inmediato que se trata de la fe:

“...paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo.”<sup>167</sup>

Así, esa *pasión* de la razón puede llevar a un “choque” que ponga al descubierto aquello que no puede pensarse pero que, está dentro de todo hombre aún cuando éste ni siquiera se encuentre pensando y/o no lo descubra.

Por lo que podemos ver, Kierkegaard con respecto de Descartes no es un relativista porque ni siquiera convierte al hombre en medida de la verdad sino por el contrario, la verdad es adecuación del pensar al ser. Porque Kierkegaard no busca una vida sólo limitada al conocimiento, y que ello le permita fundar su pensamiento sobre algo sólido sino que tal conocimiento nazca de su propia vida y que se arraigue a lo divino para cuando “el mundo entero se derrumbe”. En ese sentido, el filósofo y teólogo danés recobra importancia también como una crítica a la Modernidad y al desencanto por una sociedad inmersa en valores totalmente alejados del hombre y su interioridad.

Por ese apego al racionalismo y empirismo que fue sentando las bases de la Ilustración se considera que el hombre debe regirse por su razón, olvidando o haciendo a un lado sus pasiones, su fe, su subjetividad, y en ese sentido, por el afán de libertad ilimitada, el progreso y dominación que se sustenta como paradigma de la Ilustración, el hombre se sumerge en la ciencia y la técnica porque es aparentemente lo que le facilita el paso por la vida y la construcción de la historia por el mismo hombre. Es esa mecanización y frivolidades materiales de la existencia humana las que conducen al tedio y la angustia porque, no todo hombre afinca su existencia en el modelo de la ciencia para acceder al conocimiento y aprehensión de la realidad. En éste sentido, el existencialismo de Kierkegaard nos lleva a chocar con lo impensable e inobjetivable porque, si no en toda la filosofía, en algunos sectores lo real es explorado científicamente, se convierte en objeto de la ciencia y lo que sucede es que caemos en la cuenta de que esa realidad no es tan simple, que no se constituye como un sistema cerrado y homogéneo. La misma existencia humana no es susceptible de ser constituida como una parte de toda una unidad fundamental.

Así como Descartes se propone *descubrir* las leyes de la naturaleza para regir al mundo por medio de la razón y los filósofos de la ciencia se proponen explicar al mundo por medio del análisis del lenguaje para resolver los problemas de la filosofía, a su modo Kierkegaard se propone recuperar el verdadero cristianismo y lo hace por medio de lo que hoy recobra vigencia como crítica a la Modernidad, a la mecanización y uniformidad de las relaciones humanas. Entonces nos conduce a una recuperación del Individuo y su interioridad, lo que es inobjetivable, lo subjetivo de su existencia.

No obstante, la solución que nos ofrece al resaltar el valor de lo personal y la interioridad humana desemboca en una religiosidad puesto que, cree que la reestructuración de un Estado, de la política y en general de las sociedades se logrará sólo hasta que los hombres reconozcan sus responsabilidades a partir de la aceptación de su interioridad porque, tomar decisiones públicas o generales (lo mismo que particulares) requieren no sólo de la consideración técnica o de utilidades y beneficios; también se requiere la consideración de valores personales, incluidos entre ellos lo religioso.

---

<sup>167</sup> Ibid., IV, 230. p.51.

“...lo que en el fondo me falta es ver claro en mí mismo, saber qué he de hacer y no qué he de conocer, salvo en la medida en que el conocimiento debe preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que Dios en el fondo quiere de mí, de hallar una verdad que sea tal para mí, de encontrar la idea por la que pueda vivir y morir.”<sup>168</sup>

Así, se comprende que lo que Kierkegaard ha pretendido es unir el *pathos* (pasión) a la Verdad y a la existencia. Y si él declara que toda la Verdad es apasionada, es porque para él no hay más verdad que la vivida porque como tal, pone en juego todo lo que el hombre es y hace:

“La pasión es la cumbre de la subjetividad y, por consiguiente, la expresión más perfecta de la existencia.”<sup>169</sup>

La verdad no puede hallarse más que en la pasión porque implica diálogo consigo mismo, porque por ese acto el hombre crea su propia verdad y se crea a sí mismo en la acción aún cuando se esté bajo un estado de tensión. Y esa pasión por supuesto, es la fe, no sólo porque es verdad de Dios y no de los hombres sino porque es la que exige un alto nivel de subjetividad. Pero no es que la objetividad haya de ser olvidada o menospreciada, pero no basta, e incluso, ni siquiera nos determina. Lo que determina a los hombres, según Kierkegaard, es la armonía de la verdad con las exigencias de cada hombre, con esa verdad moral que es en el hombre el Individuo que es y quiere ser. Desde este punto de vista, el tipo de verdad es la fe, porque aquello que lo mueve no es lo evidente, ni lo verosímil sino su decisión de elegir lo que hay en él de eterno o infinito.

“Los hombres hacen mucho ruido alrededor de sus verdades; pero, si queréis saber si creen en las verdades que anuncian y proclaman, mirad cómo viven, observad si viven la verdad hasta sus últimas consecuencias, sin reservarse ninguna escapatoria ni subterfugio, como un beso de Judas, para el último momento”.<sup>170</sup>

Como hemos podido ver a través de buena parte de las obras de Kierkegaard, lo propio de la existencia es *elegir*. Y si para el racionalismo la elección es cosa sencilla porque se trata sólo de mover conceptos, si se pretende hacer intervenir la voluntad (con lo que de ella se supone de irracional), el asunto no es tan sencillo. La elección entonces es una señal propia de la existencia, porque ninguna elección se hace sin angustia: de un problema abstracto se hace pues una dialéctica vivencial: vivir antes que pensar.

Por lo tanto, la verdad desde la reflexión objetiva no existe para Kierkegaard porque cuando se lleva a cabo tal reflexión, el sujeto pensante se olvida de sí mismo y se “sumerge” en la objetividad que pasa por alto la relación del sujeto con la verdad, es decir, aquella relación en la que el individuo como existencia subjetiva reflexiona doblemente: primero sobre la verdad y luego, sobre la relación en que se encuentra con respecto a ella pues este tipo de irracionalismo más bien es una forma de conocimiento puesto en tela de juicio ya que, en poco o nada tiene que ver con el modelo racionalista-cientificista que en contraste, para el existencialismo es el reflejo de la sociedad decadente y su eminente “progreso”. Y no es tanto que haya una desconfianza en la razón sino que, ésta se olvidó de que el hombre es una “pluralidad” que no puede ser aprehendida en su totalidad, lo mismo que la realidad. Por ello se piensa que el existencialismo es un tipo de “irracionalismo” por

---

<sup>168</sup> *Diario*, p.22.

<sup>169</sup> *Post-scriptum*, p.132.

<sup>170</sup> *Concepto de la angustia*, pp.200-201.

transgredir valores arraigados y mantenidos como modelo para acceder a la verdad, no obstante, se presenta como una crítica a un modelo que no ha respondido a todas las expectativas del hombre para acceder a un conocimiento universal y verdadero.

Hemos visto pues, cómo en la dialéctica de los tres estadios primero, la vida estética es simbolizada por el *Don Juan* y que se consolida con el *Seductor* en donde, se revela cómo se pretende vivir en lo inmediato como si ello fuese el estado perfecto en el cual la vida alcanza su mayor realización. Curiosamente en ese estadio hay una afirmación del individuo como alguien que no reconoce al otro porque los otros no son sujetos sino objetos, como Cordelia con respecto a Johannes. Entonces, la vida erótica inmediata y la reflexiva niegan toda relación con los otros, no los reconocen como otro mientras que en lo ético la relación es representada bajo la figura del matrimonio que asegura su continuidad por los hijos. Aquí hay *Historia*, continuidad y transformación, pero luego ofrece el estadio religioso como un tipo de ética superior, como una ética final: la fe.

Pero no es ello normativo porque puede surgir la pregunta de, ¿qué sucede si no todos los hombres son religiosos? Evidentemente no es regla general: Kierkegaard nos inquieta, nos reta a buscar ese estadio en el que alcancemos nuestras inquietudes, y eso importa tanto a creyentes como no creyentes. Por ello, hemos considerado al inicio de este trabajo una de las obras tempranas de Kierkegaard donde nos invita a buscar o determinar cada hombre una concepción de la vida. Discutir la plausibilidad del pensamiento de Kierkegaard en nuestra sociedad moderna es lo que nos compete en lo siguiente.

## CAPÍTULO 4. EXISTENCIA, INDIVIDUO Y SUBJETIVIDAD COMO CRÍTICA A LA MODERNIDAD.

Releer las obras de Kierkegaard desde un punto de vista filosófico y crítico a la par de nuestra modernidad nos ha permitido, si no establecer una solución a nuestras crisis actuales (en todos los sentidos), sí dar cuenta de cómo un pensamiento que retumbó en la Dinamarca del siglo XIX en nuestros días nos parece muy contemporáneo, de hecho nos parece que, al igual que Kant, y antes que Heidegger, ya da indicios del peligro que corrían las sociedades modernas regidas por el paradigma de la Ilustración. Lejos de ser un poeta, novelista o teólogo, es ante todo una mente lúcida y muy crítica aún cuando a muchos nos llegue a exasperar su religiosidad. Por ello, no debemos dejarnos llevar por una vaga impresión acerca de esa “división” de su pensamiento en etapas; en realidad constituyen un todo que sólo en su conjunto se explica, un todo que tiene como eje su crítica al cristianismo pero que nos abre con ello muchas vertientes de investigación filosófica, y ello lo hemos visto, por ejemplo, con el problema del origen de arte moderno que aquí no reflexionamos a plenitud pero sí indicamos. Lo mismo sucede con su crítica a escritores contemporáneos suyos que, considero nos remueve a quienes nos dedicamos a la filosofía para no olvidar lo que significa realmente hacer filosofía.

Entonces, al indagar en la historia es que podemos ver que dentro del ejercicio filosófico se ha pretendido entender y muchas veces “explicar” qué es el Hombre, y es por el apego al cientificismo y la racionalidad que se considera que es su entorno una reserva proveedora de los satisfactores para alcanzar su realización en la vida, y aún cuando es evidente que el hombre requiere de satisfacer necesidades materiales primordiales, en su afán por la libertad ilimitada, de progreso, y dominación, ha modificado el medio que le rodea guiado por esa pasión de triunfo común entre los hombres, el ubicarse como centro del Universo.

Pero ello no es el Hombre, ni siquiera es lo único que busca realizar en la vida. En tiempos difíciles es necesario buscar alternativas, y curiosamente esas posibles soluciones las vemos en el pasado, sólo basta con encontrar hoy las nuevas propuestas en Filosofía política que no son otra cosa que una relectura de Kant, o de Hegel, o más aún, de teólogos y juristas tales como Francisco de Vitoria o Francisco Suárez., etc., y en ese sentido, es plausible realizar también una revisión de los valores antiguos griegos que son quizá los que nos pueden ayudar a recuperar esa reflexión por el hombre desde una totalidad y ya no sólo ubicándonos en los aspectos económicos y materiales, aunque, por supuesto, considerando los pertinentes ajustes dada nuestra condición de seres dominados por la tecnología.

Esta es la tarea que nos corresponde hoy, es el gran reto de nuestras sociedades modernas preguntarnos ¿qué somos?, ¿quienes somos?, ¿hacia dónde nos dirigimos? Contra el *desencanto* de nuestra realidad, de ese intento fallido de la Ilustración por sistematizar y mecanizar al hombre, buscar una salida nos lleva a mirar al pasado o bien, para formular utopías que nos conduzcan por la vida, o también ante ese desencanto nos queda asumir una “actitud”, y ante la absurda opulencia y despliegue tecnológico en contraste con condiciones de vida infrahumana nos queda recuperar al individuo y su interioridad para reformular así formas de convivencia humana, algo a lo que nos invita el existencialismo aún cuando no es ese su propósito, es decir, del existencialismo podemos recuperar esa angustia ante las crisis y entonces reflexionar no sólo el por qué hemos caído sino también formular una posible alternativa.

No obstante, es inevitable que nuestras sociedades aún en medio de tecnicismos que aparentemente facilitan el paso del hombre por la vida, nos conducen también al tedio y angustia porque, no todos los seres humanos afincamos nuestra existencia en la mecanicidad y las frivolidades materiales cuando lo que tenemos ante nuestros ojos es una

realidad con sociedades con severas crisis en todos los sentidos y ante las cuales es necesario recuperar al individuo que no sólo *piensa*, sino que también *existe, siente y cree*.

### *Destino y existencia: el retorno a la pregunta por el Hombre.*

Al revisar parte de la obra de Sören Kierkegaard hemos podido dilucidar la crisis del hombre y sus convicciones personales, que se refleja tanto en el ámbito cultural, religioso y no sólo lo político y social. Con su dialéctica de los tres estadios pero también con sus escritos anteriores a 1843 nos ofrece una crítica a su sociedad que nos parece muy contemporánea, además de resaltar la necesidad de recuperar la subjetividad humana ante el avasallante dominio de la razón como desarrollo técnico que, en un principio ‘liberó’ al hombre de un sometimiento roto simbólicamente por la revolución de 1789 pero que se vio limitada ante la impredecibilidad del hombre. Con ello se reconoce una crisis personal que también sucede en torno al hombre.

Esa aparente solución acaecida en 1789 pierde su dinamismo y experimenta pues sus insuficiencias. Así, se hace patente a filósofos, poetas, escritores, etc., que el hombre no se reduce a pura racionalidad, y de hecho se cuestionan si a caso ha hecho en verdad uso de su propia razón. El hombre, para el existencialismo kierkegaardiano es un ser que siente, tiene voluntad y la alternativa de elegir. Primero el romanticismo reacciona contra ese optimismo racionalista, luego lo hará Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, etc., de modo que, el existencialismo nos conduce por el mundo bajo de una mirada pesimista según sus detractores, pero más que pesimista descubriendo el *desencanto* del mundo que lo apostó todo por el paradigma de la Ilustración. Y aunque se tiende a clasificar al existencialismo como una ‘filosofía de la crisis’<sup>171</sup> porque se sumerge en el tedio y el pesimismo como si ya no hubiera más que hacer, por lo menos, nos parece que el existencialismo de Kierkegaard va más allá de un simple reflejo de pesimismo: nos ofrece también una crítica a la cultura puesto que su preocupación se dirige a que cada hombre consolide para sí mismo una ‘concepción de la vida’, y que en torno a ella se conduzca en sus acciones, y en ese sentido critica el hecho de que el desarrollo literario de su época no incentive o invite a los hombres a que asuman su propia existencia con sus elecciones y alternativas, que elijan una ‘actitud’ ante la vida aún en medio de severas crisis sociales, políticas o personales.

Hemos visto como en ‘De los papeles de alguien que todavía vive’ Kierkegaard considera que el desarrollo literario no consiste sólo en “producir” libros porque ya se ha adquirido fama y hay que hacer y dar ‘lo que la gente pide’; tampoco es propio de un buen literato llevar al texto su personal forma de vida pretendiendo generalizar para que los lectores la asuman para conducir de ese modo su propia vida. Por ello, contra lo que se cree, las crisis y desencanto de la historia para Kierkegaard lejos de sumir al hombre, lo motivan a fortalecer su personalidad e interioridad, y aunque en el caso de Kierkegaard esa actitud ante la vida se resuelve en el ámbito religioso, desde nuestra modernidad y observando al existencialismo no como una doctrina sino como una ‘actitud’, nos es contemporánea la crisis cultural, religiosa y social. Por lo tanto, tal contemporaneidad nos conduce a reflexionar sobre la filosofía como disciplina más que como doctrina, es decir, a recuperar aquel modo de vida que significaba para los griegos, particularmente Sócrates y posteriormente las escuelas de estoicos, epicúreos, cínicos, etc.

Kierkegaard nos ofrece pues, una lección de vida (pero no por ello normativa o generalizable) que revela la crisis de su época y que no sólo no la evade sino que incita a que cada hombre procure asumir una actitud. Entonces nos remonta al filósofo Sócrates, así

---

<sup>171</sup> Bobbio, Norberto. *El Existencialismo*, Traduc. Octavio G. Barreda, FCE, 9ª. Reimp., México, 1994.

como a las escuelas helenísticas que asumían determinada actitud para alcanzar la felicidad; tanto el Kierkegaard de una Dinamarca burguesa y ‘cristiana’, como el hombre de período helenista, al igual que el hombre de hoy y de cualquier época, resurge como una excepción ante lo cotidiano y banal, lo cual significa que se da un vuelco a los valores dominantes bajo los que se persiguen intereses diversos a los del hombre que se apasiona y cree. Particularmente, la tradición griega legada por Sócrates con respecto al quehacer filosófico se erige como la raíz del existencialismo de Kierkegaard ya que, también buscaban la realización del individuo y su interioridad para después, en función de reconocerse a sí mismos asumir una actitud ante la vida.<sup>172</sup> Por supuesto que los epicúreos buscaban devolver su condición de existentes pero tratando de eliminar inquietudes, angustias, temores, etc., en cambio, Kierkegaard buscará de algún modo desarrollar en el hombre su individualidad aún en medio de temores y sufrimientos; saber vivir bajo esas actitudes lleva al hombre a lograr su individualidad y la realización de su interioridad.

Retomar la obra de Kierkegaard nos lleva a pensar en el mundo, en donde como “modernos” descubrimos la falta de una conciencia espiritual ya que Kierkegaard expone a la luz pública esa búsqueda de seguridad por parte de los hombres, lo mismo que una alegría aparente y un saber que, por medio de la ciencia lo que hace es ignorar la existencia siendo que, para Kierkegaard ésta se encuentra, como ya lo hemos visto, en la desesperación.

En el tema anterior (*El individuo y el conocimiento de la verdad*), Kierkegaard hace a un lado lo objetivo de modo que, la existencia no es un objeto sino subjetividad que, es a la que realmente corresponde cualquier valor que esté por encima de los objetos; es decir, el hombre existente con su sentimiento tan intenso puede lograr un conocimiento pleno, no sólo de las cosas sino de su misma existencia. De ahí que, también ya hemos visto cómo con su dialéctica de los tres estadios expresados en diversas obras y que, aquí intentamos revisar aquellas que pudieran proporcionarnos lo más sustantivo de su pensamiento al respecto; con estas posibilidades de existencia humana nos advierte que vivimos en el engaño porque creemos encontrar la verdad donde no está, y en ese sentido es que también Kierkegaard mismo nos precisa quién es él para nosotros; alguien que nos inquieta, que nos exaspera porque, hace una denuncia, pone en evidencia la masificación a la que llegamos los hombres. Tal “denuncia” hemos visto la hace en “Mi punto de vista” (ver pp.48 y 53-55 de este trabajo), aunque luego la retoma en “La enfermedad mortal” bajo el seudónimo de *Anticlimacus*. Tal denuncia es sobre ese “olvido” de la existencia bajo su carácter ético, y está claro que es además una crítica a Hegel para quien la filosofía es la “encarnación del espíritu” en una época, en contraste, para Kierkegaard que vive en una sociedad conservadora y además él mismo es fatalista, la filosofía de Hegel es la del individuo que se disuelve en la “masa”.

Según esto, entonces para Kierkegaard *la filosofía* (de Hegel) conduce al hombre a la alienación, al aislamiento de una relación directa con las cosas y con los demás (la religión, por ejemplo), y a la imposibilidad de comunicarse como individuo. Por lo tanto, la filosofía realmente con Kierkegaard es una *actitud* ante la vida, hacia la verdad de su propia existencia y no de un sistema. Se trata pues, de una decisión individual y en ese sentido la voz de Kierkegaard retumba en nuestra Modernidad porque, esa masa a la que se refiere es

---

<sup>172</sup> El hombre griego se encontraba ante un desconcierto moral en ese período que va de la muerte de Alejandro en 323 a.C. hasta el establecimiento del Imperio Romano por Augusto en 30 a.C.; las *polis* griegas desaparecen y en su lugar se estableció una estructura mayor que luego también cae, lo cual propicia un estado de incertidumbre y que es precisamente lo que llevó a los filósofos a pensar o replantear una nueva concepción de la vida. Ante ese desconcierto moral optan por buscar en sí mismo una ‘libertad interior’. Ver; Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Traduc. Eliane Cazenave Tapie Isoard, FCE, 1ª. edic., México, 1998.

aquella en la que el existente como individuo se “pierde”, no toma en serio la vida, de hecho, vive en el engaño, en la mentira y, aún cuando busca ser libre no lo es porque teme asumir su vida y angustiarse ante sus propias elecciones.

El hombre mundano al que se refiere Kierkegaard como parte de la “masa”, es eso, un número entre la multitud, vive como los demás, toma parte en cualquier cosa, se entrega a lo novedoso, y no quiere arriesgar su vida cómoda. Su pensamiento es estrecho, no tiene conciencia de su espiritualidad y sensibilidad. ¿Acaso no es ésta una llamada de atención a nosotros los “modernos” (o posmodernos) que nos ocupamos de cuestiones banales, para detener un poco nuestro paso agitado por el mundo y reflexionar nuevas posibilidades humanas de existencia ante el “caos” en que vivimos, mirar frente a nuestra existencia y a nosotros mismos?

Lo importante en la obra de Kierkegaard y que a nosotros ha interesado para la elaboración de este trabajo es la recuperación que realiza del individuo y de su propia personalidad lejos de que, para filósofos como Norberto Bobbio tal existencialismo es “sólo” una filosofía de la crisis, para Kierkegaard no se trata solo de “hacerse a un lado” para no corromperse, ni siquiera se propone dar fin a tal decadencia o perspectiva pesimista que ofrece su sociedad. Más bien, esa individualidad pondera la crisis de una época, y más que resolverla por una revolución o una acción política utiliza medios indirectos; haciendo que cada hombre se haga responsable de su vida, que asuma una actitud que le permita resistir tal crisis.

Cierto es que para Bobbio como para otros muchos críticos del existencialismo este es un ‘mal social’ que requiere de la convivencia de los individuos, es decir, como en muchas otras épocas de la historia salta a la vista ese dilema de vincular individuo y sociedad, pero no es ese el propósito que se plantea Kierkegaard. Más bien busca reivindicar lo que considera el verdadero cristianismo y para ello, pone en evidencia el engaño en que vive su sociedad; esto es lo que precisamente refleja que hay una crisis en diversos ámbitos en los que se desenvuelve el hombre. Entonces, su labor es de “edificación” al modo en que lo hacía Sócrates: tratando de que cada hombre actuara y decidiera por sí mismo, en ese sentido, el existencialismo kierkegaardiano en ningún momento busca una solución para subsanar la escisión individuo-sociedad, así como tampoco pretende una dilucidación moral sino simplemente apartar al hombre de costumbres corrompidas y trivializadas, para que entonces se erija como individuo con interioridad, pasiones, deseos, fe, etc., lo cual no quiere decir que el fin es buscar una solución directa a las crisis de su época sino más bien, se trata de que se adquiera una personalidad inquebrantable ante las mismas.

Por lo tanto, el existencialismo no puede ni debe ser visto solamente como una “opinión personal” de un hombre que ha tenido una existencia llena de sinsabores, soledad y silencio, o de algún filósofo danés, alemán o francés, sino como una manera de filosofar y como tal, como la vocación que se lleva dentro de nosotros los filósofos, ya sea con una conciencia satisfecha o como un desafío, con repugnancia o con orgullo pues esta disciplina es por así decirlo, el comentario o teoría de una decadencia contemporánea, de una crisis que no nos es ajena. El existencialismo entonces nos muestra el horror por lo banal, lo cotidiano y convencional y que tiene deseos de liberación y purificación, de incesante innovación por lo extraordinario, lo extravagante, esto es, una fuerte y decidida búsqueda de lo singular que no es una mera posición metafísica sino realmente una categoría vital.

Aunque la idea de ‘progreso’ en el existencialismo es reemplazada por la idea de desencanto, nos parece una visión muy dramática y erróneamente se cree que ese hombre ‘excepción’ que es el existencialista no puede ofrecer una solución y que, ni siquiera se puede erigir como ‘modelo de vida’; lo que provoca es una exasperación, inquieta e incluso irrita a los demás a que hagan algo por su propia vida ante situaciones difíciles. En el caso

de Kierkegaard, tal parece que ‘se hace a un lado’, quizás sí, pero con una dignidad lúcida aunque desesperada ante el desconcierto del mundo pero con la intención de alcanzar un estado de imperturbabilidad en tanto el mundo se bate en crisis. Y desde esa perspectiva es que la filosofía se muestra como una actitud estrictamente personal porque está en juego el destino del hombre y éste no puede decidir por los demás, ni elegir o responsabilizarse por lo que a otros corresponda. Filosofar entonces es, desde el existencialismo algo interno y secreto de la existencia individual, no obstante, el hombre nunca está solo y precisamente ahí es donde radica nuestra crítica junto con el pensamiento de Kierkegaard; esa actitud de quienes nos involucramos en el ámbito filosófico porque, ciertamente hoy la filosofía no es ya el ‘Jardín’ de Epicuro en donde se vive ajeno a realidades crueles, y tampoco se trata de una actividad aristocrática o de unos ‘pocos espíritus ociosos’, en donde se encuentra refugio ante la desilusión o desencanto de la realidad, pero no por ello dejamos de reconocer que en el fondo los problemas de la filosofía que hoy se discuten son en el fondo los que conciernen al destino del hombre, sus responsabilidades y decisiones.

Entonces es la filosofía un hacer frente al propio destino planteándose problemas a partir de la relación del hombre consigo mismo, con los otros y con su mundo. No es sólo limitarse a crear conceptos o sistemas sino que el problema es más serio; no sólo se trata de establecer una doctrina como fin sino como medio para ayudar al hombre a elegir, empeñarse... apasionarse. Filosofar es vivir y la filosofía es más que optar o elegir entre una u otra disciplina particular, o como un trabajo de un grupo de personas que investigan, reflexionan y se involucran con problemáticas determinadas tal y como sucedió con el Círculo de Viena, el Círculo de Berlín, la Escuela de Frankfurt, etc. No es sólo eso, sino que el problema es justificar y fundamentar ‘todo’ lo que significa un trabajo de investigación y reflexión de toda doctrina porque, en el fondo se trata de ver a la filosofía como una *actividad humana*, como un momento de la existencia humana.

De esa manera es que, podemos ver que el problema que interesa al existencialismo es ese acto que cada hombre como individuo lleva a cabo como existente, esa decisión que no sólo es por voluntad sino que implica una indeterminación real, es decir, toda una problemática que se revela con la elección de una alternativa. Es pues, un ‘acto existencial’ que implica riesgo y responsabilidad porque de lo contrario, no se vive sino que “se deja vivir”, se hace lo que otros dicen que debemos asumir como nuestra vida. Por ello, cuando se realiza ese ‘acto existencial’<sup>173</sup> de elegir aparentemente se da por concluida esa ‘danza’ de posibilidades que no dejan de surgir a cada momento; ese riesgo y responsabilidad nunca terminan, no se pueden eliminar pues no hay nada definitivo ni definido en la existencia humana. Esta no puede ser una ‘estructura’ determinada y conceptualizada; el hombre no es solamente lo que le ha ‘determinado’ su entorno social, cultural y económico, es también aquello que las “estructuras” no quieren que sea y que le reprimen.

Pero regresando de nuevo a la preocupación de muchos críticos del existencialismo, lo que inquieta es esa ‘desvinculación’ del hombre con respecto al mundo, es decir, a Kierkegaard y en general a los existencialistas se les cuestiona el hecho de no ‘resolver’ la relación hombre-sociedad, ese problema que en su momento buscarán resolver cada uno a su modo; Rousseau, Kant, Hegel, etc., pero en el caso de Kierkegaard no es eso lo que buscaba resolver, ni siquiera lo tiene contemplado porque su preocupación es el individuo existente en una relación directa frente a Dios, y ni siquiera tiene en mente aquellos problemas que sus críticos le atribuyen como inconclusos. De hecho, lo que nos movió a la elaboración de este trabajo ha sido precisamente el tema de la Existencia, el Individuo y su subjetividad puesto que es de considerarse que en el fondo de toda reflexión filosófica la preocupación es el Hombre, ¿qué es el Hombre?

---

<sup>173</sup> Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, Traduc. José Gaos, FCE, 4ª. Reimp., México, 1980. p. 16



Hoy en día se habla de multiculturalismo ante lo problemático que es establecer normas de justicia dentro de sociedades y culturas plurales, pero de fondo, el hombre es eso, una diversidad inaprensible en un solo concepto. Por lo tanto, no puede ser sólo un *sujeto social* porque, ante todo el hombre es un individuo que existe y en su existencia lleva implícitas toda una serie de creencias, valores, cultura, no impuestas sino elegidas, esto es, algo que bien puede no tomar pues la elección es suya.

Es curioso que este problema de querer unir hombre-sociedad sobre todo interesó a existencialistas de la posguerra, entre ellos Jean Paul Sartre, es decir, así como Hegel lo intentó en una nación dividida o Kant ante la Ilustración, es pues ante crisis que se buscan alternativas y en el caso del existencialismo, aún cuando refleja una actitud de pesimismo también puede dirigirse a la posibilidad de fundamentar a esas individualidades coexistentes, por lo que, esa búsqueda del individuo es también fundamental para la comprensión coexistencial.

“...este ser que es el mío, más bien, cuanto hay de más mío, porque me define en lo que verdaderamente soy y debo ser, en cuanto que me define trascendiéndome, ya no es sólo mío. Resulta mi zona de encuentro y de comunicación como hombre con el otro hombre con el que ‘coexisto’<sup>174</sup>.”

En esto estamos de acuerdo con Hegel ya que, el hombre se realiza dentro de un mundo como totalidad, que es al mismo tiempo percepción y utilización de las cosas que hay en el mundo. La decisión del hombre es ‘acción en el mundo’, fabricación, utilización, técnica, trabajo, etc., por lo que, como señalan los detractores del existencialismo, no es posible retirarse del mundo, el hombre es-en-el mundo, está en-el mundo, y por lo tanto, *es* en la comunidad que encuentra su unidad y personalidad.

Pero nuestro trabajo pretende a partir de la comprensión de la existencia y el individuo plantear estas cuestiones tales como la escisión individuo-sociedad que, reiteradamente hemos mencionado Kierkegaard no había contemplado en ese sentido, incluso el pensamiento de Hegel es recuperable en su postura del individuo como autoconciencia, como conciencia que se sabe consciente de sí mismo, que sabe que está ante otras conciencias que son incluso, distintas a él. Pero sin duda, con Kierkegaard nos parece retomamos pertinentemente una crítica que no nos es ajena en nuestra época, es decir, la importancia de salir de entre la multitud por unos momentos y reflexionar acerca de nuestra situación y más concretamente sobre nuestra existencia: ¿Qué somos? ¿Quiénes somos?, pues es en el fondo este el verdadero sentido de la filosofía, más allá de doctrinas o métodos confusos para una investigación filosófica austera y fatigosa, es prioritario comprender íntima y efectivamente la existencia humana.

Como en otras épocas, el destino del hombre está vinculado a la búsqueda de unidad de su individualidad a la comunidad en que se desenvuelve. Su destino va ligado al de la comunidad, pero el problema filosófico y existencial es precisamente cómo esclarecer dicha conexión, percibir el vínculo que liga al hombre con los demás, por supuesto, desde la interioridad misma y así, dar cuenta del lugar que ocupa en el mundo. Por ello, contra sus detractores, el existencialismo incluye en esa pretensión por concretar la existencia individual todas las exigencias de la vida, nada le es extraño: arte, religión, etc., son parte de las inquietudes del hombre aunque unas más arraigadas que otras, no obstante, resalta el problema de la libertad no como mero tema especulativo o teórico sino que tiene su fundamento precisamente en la existencia humana pues no se trata sólo de voluntad

---

<sup>174</sup> Ibid., p. 24.

humana ni de exigencias morales, no, la cuestión de la libertad es algo práctico: saber y darse cuenta de si realmente se es libre.

“Lo que soy y debo ser frente a mí, lo que soy y debo ser frente a los otros, mis intereses concretos, mi haber menester de felicidad...”<sup>175</sup>

Evidentemente que yo sea o no libre es algo que no sólo va a determinar mis actitudes, no sólo es asunto mío: mis actitudes y la constitución de mi ser se encuentran ligados a los demás hombres y al mundo por lo que, surge aquí ese problema que a lo largo de la historia de la filosofía se ha pretendido resolver; en qué medida las relaciones del individuo lo ligan a los demás en el mundo. Esto es, no se trata sólo de creer que se es libre, que se tienen derechos, etc., sino que hay que afrontarlo directamente: Ser libre y saber serlo porque, la libertad no es sólo un atributo o capacidad humana, ni puede comprenderse bajo un análisis objetivo. El problema se plantea en tanto el hombre asume las posibilidades de su existencia y decide de entre ellas, porque ser o no ser libre es también una alternativa.

No significa que Kierkegaard no haya sentido solidaridad hacia los hombres de su época, más bien poseyó un sentido muy agudo de su responsabilidad como escritor religioso<sup>176</sup>, y eso es lo que irrita a los hombres porque los hombres tendemos a inclinarnos por los compromisos y comodidad, a que otros nos resuelvan nuestros problemas, y en ese sentido, esa irritación nos violenta al no permitirnos tranquilidad y eso es algo realmente constructivo. Además Kierkegaard busca hacer madurar a los hombres de su generación, incluso, todo lo que previó toma consistencia en un momento dado, un problema que hoy conocemos como Tecnocracia (o la forma actual de aquella burguesía), por lo que el mensaje de Kierkegaard recobra aun hoy en día importancia ante sociedades amenazadas y ausentes de verdaderas fuerzas de reestructuración. El existencialismo es una corriente que denuncia y más allá de ofrecer una mirada pesimista de la historia, su intención no es la sociedad en sentido solidario sino que, en el caso particular de Kierkegaard es que su voz sea escuchada y el resto corresponde a los hombres, a cada Individuo. Por lo que, como sugiere Karl Jaspers, si Kierkegaard viviera diría:

“Os engañáis en la política creyendo en la democracia y olvidando el hecho de que estáis continuamente ocupados en no dejar que se desarrolle. La misma idea de libertad política os sirve para disimular la hipocresía que hay en nosotros, los hombres, pues utilizáis la libertad para suprimirla.

Os engañáis en vuestras convenciones y vuestros bellos discursos, pretendiendo que las cosas marchen mejor, siendo así que el mundo se encamina hacia la próxima catástrofe.

Os engañáis también cuando, indignados, atacáis algo por motivos humanitarios denunciando y provocando escándalos, viviendo en una actividad negativa. Pues no hacéis esto a causa de la seriedad de vuestra existencia fundada en una fe, sino por disfrutar de una superioridad moral que permite juzgar desde arriba y también por el gusto de lo sensacional de los éxitos literarios y artísticos, de una vida estéticamente rica y llena.”<sup>177</sup>

Un poco a la manera en que lo hace Kant en “¿Qué es la Ilustración?”, Kierkegaard exhorta ya desde sus escritos tempranos a que el hombre asuma la libertad de hacer uso de su propia inteligencia sin servirse de los demás; no se plantea con ello recuperar una

---

<sup>175</sup> Ibid., p. 40.

<sup>176</sup> Cfr. J. Colette. *Coloquio sobre Kierkegaard*, En; *Kierkegaard vivo*, op. cit. p.181.

<sup>177</sup> Jaspers, Karl. *Kierkegaard hoy*, Ibid., pp. 69-70.

sociedad moral sino más bien, una dignidad humana bajo la imprescindible crítica a la sociedad cristiana de su tiempo. Es decir, si se quiere ver así, Kierkegaard ni siquiera hace una propuesta sino simple y sencillamente dice ya sea directa e indirectamente la verdad: que somos nosotros los hombres quienes debemos buscar nuestro camino, cada uno llegar a ser nosotros mismos y, Kierkegaard aquí nos sirve como punto de orientación además de no dejarnos tranquilos porque nos insiste cuando pretendemos ocultarnos o resguardarnos bajo convencionalismos. También nos provoca una conmoción que nos conduce a la búsqueda de la sinceridad porque es “la voz moderna que conduce a la suprema lucidez y nos hace sentir la máxima exigencia.”<sup>178</sup>

### *El Existencialismo y el pesimismo de la historia. Conclusiones.*

Sören Kierkegaard como otros pensados de su época criticó a sus instituciones puesto que no estaba ajeno a los acontecimientos históricos, políticos, económicos y culturales. Pero su crítica a la sociedad burguesa no va en el mismo sentido en que la hace Marx sino que, al filósofo y teólogo danés lo que le impresionaba era que situaciones políticas tales como las revoluciones estaban fracturando la vida moderna en el orden cultural lo mismo que, con ello se ignoran las convicciones personales y el esfuerzo individual. De ahí precisamente la afinidad entre Kierkegaard y el romanticismo aún cuando ya hemos visto que en su tesis doctoral se encarga de confrontar la ironía socrática con la ironía romántica. Su similitud con el romanticismo se encuentra en que ambos representan una protesta contra la mecanización y uniformidad de las relaciones humanas.

Sin embargo, hemos visto que Kierkegaard no sugiere que un cambio o transformación política pueda resolver el problema del reconocimiento de los individuos. Le parece que ese afán por lograr la igualdad no toma en cuenta la libertad e integridad personal de los hombres sino al contrario, la violenta, la aliena y se le subordina a exigencias abstractas, es decir, esa búsqueda de igualdad y libertad que viene de la revolución francesa le parece que altera la interioridad humana ya que ese tipo de construcciones son inhabitables por los mismos constructores; al edificar un castillo resulta paradójico habitar en el pajar.<sup>179</sup>

En ese sentido va la crítica contra Hegel y su concepción de totalidad, porque a Kierkegaard le preocupa esa masificación o aprisionamiento de los hombres bajo una pretendida unidad puesto que, el hombre pierde sus valores interiores y entonces lo que cuenta es el peso de la opinión pública y no la calidad de la opinión o juicio personal. Kierkegaard se erige por encima de toda ética y considera que el actuar humano es una elección personal e individual, sin una mediación. Lo realmente importante es que el hombre se erija como existencia individual que puede así alcanzar la verdad, y no es que no le interesen las cuestiones políticas, no es indiferente a ello pero más bien considera que las decisiones más importantes suceden en el ámbito personal por ello, lo que Kierkegaard provoca con sus obras es inquietar y sobresaltar al hombre que vive en la comodidad y los convencionalismos para que asuma una responsabilidad, que primero determine para sí una *Lebensanschauung*. Por lo que, no ofrece una solución directa a las cuestiones de orden político y social porque no es su prioridad, su interés es más por lo personal, el individuo y su existencia como singular y entonces ofrece una vía alterna, una forma indirecta (e irónica) de atacar: prefiere resaltar el valor de lo personal y la interioridad del hombre que en su caso desemboca en una religiosidad puesto que, cree que la reestructuración de un Estado, su política y sociedad se logrará sólo cuando los hombres reconozcan sus

---

<sup>178</sup> Ibid., p. 72.

<sup>179</sup> Colomer, Eusebi. op. cit., p.43.

responsabilidades a partir de la aceptación de su interioridad ya que, tomar decisiones requiere no sólo de consideraciones técnicas o de beneficios y utilidades; también se requiere y en eso resaltamos la importancia de recuperar a Kierkegaard, la consideración de valores personales aún entre ellos lo religioso.

La propuesta de Kierkegaard se centra en la verdad y poder de Dios pues considera que no se puede someter a ningún tipo de presión pública, que ante lo mundano y la persecución de valores puramente temporales hace falta más la visión y la esperanza sobre todo en una sociedad cristiana secular como la suya. Así, Kierkegaard al examinar radicalmente a su sociedad y su cultura recobra importancia para nuestra vida moderna en que podemos también reconocer las banalidades que están agobiando nuestro entorno cultural, que reflejan la pobreza intelectual de nuestras sociedades actuales.

Ciertamente a Kierkegaard no le interesa que los conflictos políticos se solucionen por medio de una revolución; piensa que más bien se trata de una búsqueda de la interioridad del hombre que puede pasar por tres estadios que se trastocan entre sí y que, el estadio dominante debe ser el religioso (por supuesto, para Kierkegaard) porque es ahí donde se encuentra el individuo frente así mismo. Esta cuestión por supuesto, tiene otra perspectiva en Hegel, y aún cuando es criticado no sólo por Kierkegaard, veremos como Hegel ofrece una concepción distinta del Individuo.<sup>180</sup> Kierkegaard llega hasta ahí, hasta esa ‘conciencia desventurada’, pero Hegel tiene otra solución así como, en la posguerra Jean Paul Sartre bajo una clara influencia del existencialismo buscará esa individualidad para luego tratar de integrarla a la sociedad bajo un humanismo.

Sin embargo, al existencialismo se le ha criticado porque entre otras muchas cosas, rehuye a una ‘realidad’ y no es así, resulta todo lo contrario. El existencialismo pone en evidencia un crudo “realismo” contra lo que tradicionalmente se ofrece (contra esa imagen del hombre como si fuese algo definido). Lo que el existencialismo hace es demostrar cómo es que el hombre no es capaz de encarar o aceptar sus debilidades y hace de sí un cuadro muy bello y retocado. Contra las críticas, el existencialismo lo que hace es mostrar al hombre tal cual es, ni bueno ni malo, bueno o malo según asuma o niegue su actuar. Lo que hace el existencialismo es provocar, incluso irónicamente a que los hombres salgan de su letargo y busquen esclarecer su propia visión del mundo. Aislarse sí, pero para salir de convencionalismos vacíos y éticas irrealizables.

“No hay jamás ocasión para afligirse... los hechos son los hechos, nada más, lo que importa es la manera como el hombre supera su situación. [...] Los existencialistas están muy lejos de negar el amor, la amistad, la fraternidad; a su modo de ver, es solamente en esas relaciones humanas donde cada individuo puede encontrar el fundamento y el cumplimiento de su ser; pero no consideran esos sentimientos como de antemano: hay que conquistarlos.”<sup>181</sup>

Esto es, el hombre es el único y soberano amo de su destino si quiere serlo. Por supuesto que este existencialismo francés es más optimista que el kierkegaardiano que es más dirigido hacia una religiosidad de corte luterano y eso es también lo que inquieta a sus detractores, a quienes viven basados en una “sabiduría popular”, porque lo que el existencialismo reclama al hombre es una tensión constante, a dejar esa “posición cómoda” y segura y asumir responsabilidades, correr riesgos porque la vida es un ‘compromiso’ (con el mundo, con Dios, con algo o alguien). Recordemos ese compromiso de Kierkegaard que no es normativo para todos los hombres, pero nos exhorta a comprometernos, es decir, el

---

<sup>180</sup> Ver, Apéndice.

<sup>181</sup> de Beauvoir, Simone, *El existencialismo y la sabiduría popular*. Traduc. Juan José Sebreli, Edic. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1969. pp. 33-34.

existencialismo evita que el hombre se lleve decepciones, no consuela con la mentira, al contrario, tiene confianza en el hombre y por ello busca convencerlo de que sea auténticamente un hombre. Solamente en tanto el hombre tome conciencia de su dominio de hombre y asuma plenamente su condición, entonces moral y política podrán encontrar una reconciliación, lo mismo que moral y ciencia si lo vemos desde nuestra modernidad, es decir, fines y medios se reconcilian pero como una totalidad no homogénea en el caso de Hegel, pero es a lo que no llega Kierkegaard y sin embargo es algo a lo que nos dirige su “angustia”.

Ahora bien, también se le critica al existencialismo que recurre a la narrativa o la literatura porque tal parece que busca ‘explotar’ un plano literario, pero no es así. Hemos visto como con Kierkegaard la literatura es el medio por el cual busca conciliar objetividad y subjetividad. Para expresar lo “inexpresable” deja que el poeta evoque o manifieste un aspecto de la experiencia metafísica que no puede manifestarse de otro modo, su carácter subjetivo, singular, dramático y también su ambigüedad puesto que la realidad no es definida como algo captable sólo por la razón, ni tampoco se trata de una descripción intelectual que nos la exprese. Con la literatura y poesía se intenta presentar esa experiencia metafísica desde la relación viviente entre acción y sentimiento, por ello la novela en Kierkegaard es un modo único de comunicación posible de la experiencia metafísica bajo su forma singular y temporal.

Asimismo, ese interés por los problemas del hombre como individuo por supuesto que corresponde a períodos de cierta inquietud social, y lo vemos no sólo en la sociedad danesa de Kierkegaard, también en las sociedades griegas con la desaparición de las polis: cuando los antiguos modos de vida social son inciertos y las nuevas formas aún no adquieren estabilidad, surge esa incertidumbre del hombre por su destino y entonces, se bate en una desesperación por definir su personalidad además de su destino. Se podría decir que son períodos de “Sturm und drang” que van a fomentar el desarrollo de un interés por el individuo. Ello sucede con el capitalismo y Marx atacará tal creciente desarrollo económico en detrimento de una clase social. Y también sucederá con las dos guerras mundiales, particularmente en Francia en donde primero para combatir ese tedio y pesimismo se opta por el vitalismo de corte bergsoniano, es decir, la exaltación del instinto por encima de la inteligencia; de la experiencia vital por encima del compromiso social, incluso en el arte se escapa hacia el dadaísmo y el surrealismo. En ese sentido, señala Sartre que el existencialismo no es una doctrina de la *desesperación* sino al contrario, una doctrina basada en el optimismo y la acción, pues lo que propone Sartre es lo mismo que muchos otros filósofos anteriores, que el hombre como ser social está en estrecha relación con el mundo y con los demás. Pero, particularmente con la posguerra se afianza no sólo el existencialismo sino una preocupación más seria por el hombre y su destino. De nuevo es volver a las raíces del existencialismo de corte religioso: compromiso con la vida.

Independientemente del “tipo” de existencialismo, todos van unidos tanto por el problema básico que es el destino del hombre, como también el hecho de que conciben a éste como individuo aislado, trágico, entre una disputa contra el mundo, etc., es decir, cuestiones que si son difíciles de aprehender lo son más para ser expresadas con precisión: esa concepción *asocial* del individuo, aislado y sólo, que debe determinar su comportamiento sin ayuda de nadie y que debe luchar solamente contando consigo mismo, con su miedo y desesperación. No es esta una concepción nueva o que surgió sólo con los existencialistas (o más aún, con las escuelas helenísticas); se ha dado siempre que las condiciones de un sistema tradicional de valores se derrumba y entonces un nuevo sistema empieza a formarse pero con una difícil consolidación. Por ello, es *natural* esa tendencia a la depresión y la desesperación del individuo que lucha contra fuerzas omnipotentes e irracionales que ya no le satisfacen.

Pensar desde nuestras sociedades actuales de pronto incita a plantear alguna posible alternativa, pero también lleva a una cierta desesperación porque al revisar el transcurrir de la historia nos parece preferible permanecer en una *ascesis* porque más que alternativas o soluciones parece más viable cuestionarnos sobre lo que somos, lo que hacemos y por qué lo hacemos. Podemos hoy ver el desarrollo de una tecnología muy sofisticada pero con fines bélicos y eso es patético, en tanto que el desarrollo moral se va rezagando. En ese sentido somos más afines al Kant de “¿Qué es la Ilustración?” y del mismo Kierkegaard que de Hegel y su optimismo por el progreso. Con Kierkegaard y el existencialismo estamos más acorde a nuestra época; sociedades en verdaderas crisis que mantienen al hombre en la incertidumbre de un futuro o de un posible progreso. Con ello no queremos decir que, ante la historia no queda más que “guardar silencio” sino al contrario preguntarnos por qué hemos llegado a situaciones límite, y entonces determinar nuestros alcances y limitaciones para que entonces asumamos una actitud ante la vida y nos fijemos un modo de vida sin esperar a que la historia pase sino que replanteemos bien nuestra “concepción de la vida”.

Por supuesto que la visión de Kierkegaard va en dirección de la religión; ve como el cristianismo y más en concreto, dentro de la misma comunidad cristiana que le ha hecho, y aún a pesar de descubrirse en ese momento histórico, de ver lo que le rodea, de captar su entorno; los demás le parecen lejanos, el cristianismo de su momento le parece lejano al verdadero cristianismo y entonces, supone o intenta simular que sale de su religión para retroceder antes de ella y ver cómo se constituye históricamente. No obstante, ese aparente ‘progreso’, es más bien una búsqueda de un instante pasado; finalmente el hombre se asume como una conciencia desventurada y así sabe vivir, es decir, no hay ese sentido de optimismo por un progreso como sucede con Hegel, más bien hay un retorno o pretensión de retorno al antiguo cristianismo, lo cual significa no superar esa angustia y desesperación sino al contrario, enfrentarla y asumirla.

Pero aparte de ese afán individualista e incluso, su invitación a la libre investigación refleja la total ausencia de perspectivas y porvenir de su sociedad burguesa (que el equivalente hoy en día serían las sociedades capitalistas y tecnócratas), como una decadencia que corresponde también a nuestras sociedades actuales que, no sienten más que miedo ante la falta de un punto fijo de apoyo.

Por ello considero que, más que dar un sentido de pesimismo al desarrollo de la historia y no plantearse un ‘progreso’ en el sentido hegeliano, Kierkegaard y en general el existencialismo en sus diversas acepciones plantea el problema del ‘sentido de la vida’: una preocupación que ha perdurado desde siempre y que no sólo se da cuando el hombre envejece sino incluso en todo hombre que vive en los contratiempos. Mientras el hombre sufra, muera, pierda a un ser querido, mire de frente a la guerra, etc., está latente esa pregunta por el sentido de la vida. Mientras el hombre se encuentre ante situaciones cargadas de conflictos en las cuales deba tomar decisiones, continuará preguntándose por cómo se debe vivir, cómo se debe decidir adecuadamente y más aún, que sentido tiene ello, que sentido tiene la vida.

## APENDICE\*

### *"Hegel y Kierkegaard. Una visión antinómica del Individuo."*

Aunque Kierkegaard se constituye como un severo crítico de Hegel, nos hemos conducido sólo por su visión pues criticar a un filósofo cualquiera que sea implica conocer su pensamiento y en éste caso, hemos estado implicados mayoritariamente en la obra del teólogo y filósofo danés, no obstante, al final de este trabajo nos hemos acercado un poco más al pensamiento tan complicado pero a la vez fascinante del filósofo alemán Hegel.

Para los fines de nuestra crítica a la Modernidad bajo la línea del existencialismo kierkegaardiano resulta también enriquecedor el pensamiento hegeliano ya que, aferrarse a una sola doctrina filosófica conduciría a un tipo de fundamentalismo y entonces la crítica se vuelve un discurso de dominación. Nuestras sociedades actuales exigen propuestas y soluciones, y cada ámbito pretende aportar algo y en ese sentido, con la filosofía es pertinente recuperar el *optimismo* de Hegel para una crítica a la Modernidad que, propiamente va más acorde al desencanto de tipo kierkegaardiano. Obviamente es necesario "construir" y progresar y no solamente sumergirse en el tedio, la depresión y las lamentaciones.

En éste Apéndice pretendemos abordar y justificar el pensamiento hegeliano desde la perspectiva del Individuo y, más que confrontarlo con Kierkegaard queremos efectuar una distinción entre uno y otro para dar cuenta de que, como en la *Tragedia* de "Antígona" o la historia de "Abraham", se trata del enfrentamiento de dos voluntades, una visión antinómica del Individuo en la que Hegel piensa en términos de un *Conflicto político* en tanto que Kierkegaard lo hace desde el *Conflicto existencial*.

Kierkegaard critica despiadadamente a Hegel sin quizás haber comprendido en su magnitud el *Sistema* hegeliano y su noción de *Totalidad*, y como en la "Tragedia" nos parece que ambos ofrecen una postura diversa entre sí, válida en sí cada una pero, irreconciliables puesto que Hegel busca salir de ese conflicto bajo una forma superior de convivencia, una *Sittlichkeit*, mientras que Kierkegaard considera al *Individuo* como el estado ideal del hombre que aún en medio de la tragedia sabe vivir.

Sin embargo, resulta fascinante descubrir cómo Hegel piensa en términos de "procesos progresivos" y es que, a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX se piensa en términos de desarrollo histórico y particularmente Hegel es quien muestra un optimismo ante esa idea de "Progreso"; lo mismo sucederá con Augusto Comte, Karl Marx, y aunque Kierkegaard no es optimista al respecto también piensa en función del desarrollo histórico tal y como lo hemos visto en sus estadios en la vida del Hombre. Hegel en esos "procesos" nos ofrece una visión del Individuo desde el ámbito epistemológico hasta el ámbito social por lo que, podemos ver cómo ese Individuo es un momento *necesario* para alcanzar un siguiente nivel superior en el que se conserva al Individuo pero también se integra el momento *colectivo*. Propósito que perdura hasta nuestros días.

En la *Fenomenología del espíritu* que constituye la obra sobre la cual se construye todo su pensamiento, Hegel pretende ofrecer el fundamento teórico y científico de la idea de Progreso intentando vincular Razón e Historia puesto que la tradición anterior (Kant, Descartes, etc.), consideraba a la razón como una capacidad universal y necesaria de todos

---

\* La idea de complementar esta tesina con un Apéndice surgió a partir del Seminario de Filosofía II (trimestre 2003-I), impartido por el Dr. Enrique Serrano Gómez quien aclaró mi visión prejuiciada acerca de Hegel y acrecentó mi interés por indagar a fondo en esa disputa Kierkegaard-Hegel.

los hombres en tanto que la historia era particular y contingente. Luego, el paradigma de la Ilustración fue el someter la realidad a las normas de la razón; el hombre decide organizar el mundo de acuerdo a las exigencias de su libre racionalidad, no obstante, para Hegel la razón sólo puede gobernar la realidad dentro de un proceso que inicia desde un nivel bajo hasta alcanzar su forma más alta de desarrollo, cuando el hombre se erige como individuo libre dentro de una comunidad. De modo que, Hegel busca fundamentar el desarrollo progresivo de la razón a través de la historia, es decir, el desarrollo histórico de la humanidad en tres niveles: de la conciencia en general a la autoconciencia y finalmente, a la razón como *Espíritu*.<sup>182</sup>

A nivel de la Conciencia se percata de que la certeza inmediata entre la relación sujeto-objeto es imposible porque, no comprende lo universal y considera que lo verdadero es lo inmediato. En realidad, las cosas u objetos no se pueden percibir solamente tal y como son sino que también hay una mediación: las herramientas de trabajo, y por ello, tal relación se amplía y se da en el ámbito de la intersubjetividad, es decir, entre sujeto-sujeto mediada por el lenguaje y entre más lenguaje se tenga, mayor capacidad hay de definir qué es lo que se quiere y con ello transformarse a sí mismo y al mundo. Por lo que, de acuerdo a la totalidad hegeliana, las partes no se entienden sino en el todo en el que se encuentran, en su relación con lo que los rodea.

El momento del Individuo en esa “Teoría del Conocimiento” aparece cuando el sujeto que percibe el mundo se percibe a sí mismo; habla del mundo pero también se da cuenta de que él mismo habla del mundo, es decir, es autoconsciente. Y aunque se reconoce frente a otras autoconciencias, dicha relación en un principio es de dominante-dominado y Hegel lo explica con la dialéctica del Señor y el siervo<sup>183</sup>. En dicho proceso un individuo busca erigirse por encima de los otros individuos y proclamarse como universal pretendiendo que los otros dejen sus creencias particulares y se sometan a las del Señor. Tal relación de dominio y sometimiento se disuelve cuando el esclavo se torna autoconsciente de su situación de reprimido; se une a los demás individuos y al crear trabajo, también produce una cultura desde la cual se da el reconocimiento de las diferencias o pluralidad de las autoconciencias.

Se accede a la Razón como Espíritu cuando la autoconciencia se reconoce en los niveles anteriores por lo que, el Espíritu se rige como una construcción social<sup>184</sup> en donde el individuo se reconoce como un Yo que es un *nosotros*, una realidad social como cultura compartida. De ese modo, cuando Hegel nos habla en el capítulo VI de su *Fenomenología* acerca de la “bella vida ética” se refiere al mundo griego, y por lo tanto ese espíritu es una realidad social, un Todo heterogéneo en donde para explicar al sujeto se tiene que hacer desde una pluralidad y en donde cada uno de los componentes tiene su propia identidad. Así era el mundo griego antiguo.

Por lo tanto, para hablar del sujeto como individuo, considera Hegel, se le tiene que ubicar dentro de una sociedad, cultura, familia, etc., como una suma de diferencias por lo que, no hay ahí un *arjé* en el sentido en que lo entendían los antiguos griegos sino que, Hegel considera que luego de la desaparición de esa “bella vida ética” habría que pensar en una Totalidad pero como pluralidad y entonces, ya no se hablaría de un arjé sino de muchos arjé que se entienden en relación entre sí.

---

<sup>182</sup> G. W. F, Hegel, *Propedéutica filosófica*, Traduc. Eduardo Velásquez, Equinoccio-Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1979, pp. 67-68.

<sup>183</sup> *Fenomenología del Espíritu*, p. 117.

<sup>184</sup> “...la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el *obrar*...” *Ibíd.*, p. 260.



Este Espíritu como vida ética de un pueblo<sup>185</sup> o realidad social, tiene un progreso según Hegel y que parte precisamente desde su forma inmediata en la bella vida ética, pero que tiene que superar hasta alcanzar el saber de sí mismo. Esto significa que, en el mundo griego se encuentran armoniosamente unidos ética y sujeto pues se trata de un *Ethos* (ἔθος)<sup>186</sup> Existen diferencias, sí, pero no como oposiciones puesto que hay un sentido de pertenencia mutuo en aquello que Hegel llama *Mundo ético* que tiene como realidad al pueblo y la familia; hombre y mujer; ley humana y ley divina; lo público y lo privado; lo social y lo individual, es decir, diferencias que no se oponen sino que se constituyen como una *sustancia*, como lo *Uno diferenciado*:

“La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* – y que es *en sí* o *sustancia* en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real*, *ciudadano* del pueblo.”<sup>187</sup>

También, la vida griega iba acompañada y mitificada por sus dioses. Éstos también constituyen su pasado histórico y los acompañaban en sus luchas. Esto significa que los lugares sagrados eran más que templos; constituían la vida misma del ser griego. Aparecen y desaparecen héroes, ciudades, y se mezclan con los hombres y se distinguen de ellos, de los héroes, todos se oponen y se identifican. Mundo, Hombre y Dioses se encuentran en convivencia.<sup>188</sup> Esta “bella vida ética” para Hegel es la representación del Espíritu bajo su forma inmediata, como naturaleza. Porque se trata de un pueblo como comunidad de individuos que tienen conciencia de sí mismos dentro de esa totalidad concreta que es el pueblo.<sup>189</sup> Pero como sucede al nivel de la conciencia, también en el Espíritu se efectúa tal proceso, y como realidad social pasa por tres momentos que corresponden, según Hegel a los tres momentos de la historia que reflejan ese “progreso” del Espíritu:

“...así como la conciencia del ser abstracto, del ser sensible, pasa a la percepción, así también la certeza inmediata del ser ético real; y como para la percepción sensible el ser simple deviene una cosa de múltiples propiedades, para la percepción ética el caso del actuar deviene una realidad de múltiples relaciones éticas.”<sup>190</sup>

Pensando en esos términos de Progreso, considera a Grecia la “juventud” del Espíritu europeo. Se trata, según Hegel, de la “frescura concreta del espíritu...la vida concreta y aún sensible del espíritu está aquí, la vida que, nacida de lo espiritual, tiene sin embargo, realidad sensible...”<sup>191</sup>, de modo que el Espíritu es consciente de sí mismo, de su querer y su saber porque, el Estado, la familia, el Derecho y la religión son fines de su individualidad que es a la vez, individualidad en tanto se afina a tales determinaciones sociales:

---

<sup>185</sup> *Fenomenología del Espíritu*, p.261.

<sup>186</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Traduc., José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp.299-300.

<sup>187</sup> *Fenomenología del espíritu*, p.263.

<sup>188</sup> Issa González J, Kwiatkowska T y Piñón Gaytán F, *Mundo Antiguo y Naturaleza*, Plaza y Valdez – CONACYT, México, 2001, p.109.

<sup>189</sup> *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p.303.

<sup>190</sup> *Fenomenología del espíritu*, p.262.

<sup>191</sup> *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p.400.

“El singular, buscando el *placer del goce de su singularidad*, lo encuentra en la familia, y la necesidad en la que desaparece el placer es su propia autoconciencia como ciudadano de su pueblo...”<sup>192</sup>

Por lo tanto, el Ethos griego representa para Hegel la realización armoniosa entre la vida personal, espiritual y el mundo. Ahí no existe el individuo particular, existe como “ciudadano” de un pueblo que se rige por un orden ético inmediato en donde no hay conciencia de lo particular y por consiguiente, tampoco del mal. Es hasta que emerge bajo la figura de Sócrates que se precipita dicho ethos, y aunque Hegel en la *Fenomenología del espíritu* se ubica desde la *tragedia* de “Antígona”, en la *Filosofía del Derecho* se refiere a Sócrates, y que de hecho Kierkegaard recupera para resaltar la relación del *Filósofo* con el Estado.<sup>193</sup>

### **Hegel y la *Tragedia* de “Antígona” como irrupción del *Individuo*.**

El “mundo ético” pues, está constituido por diferencias que se complementan: por un lado lo Público (Polis) o ley humana asociada al androseo (lo masculino), y por el otro lo privado (oikos) o ley divina asociada al gineseo (lo femenino). Se trata de dos totalidades: la ciudad y la familia, pero será con la *acción* que el *Individuo* irrumpirá como singularidad, momento necesario según Hegel, para progresar y no quedarse estancados en una sociedad comunitaria que se repite, y donde no hay individuos. Por lo tanto, contra lo que cree Kierkegaard, Hegel sí está pensando en el *Individuo* por ello plantea la *tragedia* de “Antígona” como un momento necesario para que continúe progresando la historia.

Particularmente se refiere a la *tragedia* de “Antígona” de Sófocles porque ahí se puede distinguir la escisión entre Individuo y comunidad, cuando el *Individuo* irrumpe en esa “bella vida ética” dentro de la cual no había distinción entre lo público y lo privado sino que todo se regía bajo un *ethos*, y en este sentido, Hegel se propone recuperar bajo un proceso progresivo no ésta realidad ética griega, pero sí vincular o reintegrar esa escisión individuo-comunidad. Para Kierkegaard esa irrupción del Individuo no es una transición natural que hay que vivir y superar según cree Hegel con respecto a esa “conciencia desventurada”<sup>194</sup> sino que, se trata de una *tragedia* con la que hay que saber vivir.

Para los griegos, como luego para los romanos el mundo era un lugar donde la presencia de los dioses marcaba el *destino* de los hombres; había en ese origen mítico una mezcla de fuerzas manifiestas de fenómenos sensibles (constructivos o destructivos), junto con leyendas, narraciones y reflexiones sobre todo; lo que con o sin justificación se les atribuía al nacimiento, ciclo vital o muerte de los hombres, la sociedad humana, cuerpos celestes y en general el mundo físico en su conjunto.<sup>195</sup>

Ese destino es sobre el que se articula la historia de *Antígona*; los personajes parecen llevados de la mano de la divinidad encarnada en el destino que, no se puede evadir ni dejar de cumplir porque se trata de la *porción de vida* que corresponde a cada hombre y que ni los mismos dioses pueden transgredir. Al respecto, Jean Hyppolite nos dice que, se trata de “...un progreso dentro de la concepción de una totalidad concreta e individual.”<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> *Fenomenología del espíritu*, p.271.

<sup>193</sup> Ver, *Sobre el concepto de Ironía*, En *Escritos I*. Op. Cit. II, 210, 211 y 227. Citado en esta tesina en pp. 28-31.

<sup>194</sup> *Fenomenología del Espíritu*, p.128.

<sup>195</sup> Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, Barrel, Madrid, 1971, p.41.

<sup>196</sup> Hyppolite Jean, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Traduc. Alberto Drazul, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1970, p.51.

De la historia de Antígona sabemos que fue hija de Yocasta y Edipo, su hermana era Ismene y sus hermanos Etéocles y Polinice. Cuando su padre Edipo supo por el oráculo de los crímenes que había cometido (sin saberlo, asesinó a su padre y se casó con su madre), se quita la vista y habiendo sido desterrado por el consejo de Tebas se dedica a vagabundear en compañía de su hija Antígona por la ciudad de Colono donde finalmente muere. De nuevo en Tebas, Antígona se enfrenta a una difícil prueba: en la guerra de los “siete Jefes” (que Esquilo narra en *Los siete contra Tebas*), sus hermanos Etéocles y Polinice luchan en bandos contrarios: el primero con los tebanos y el segundo como exiliado participa en el ejército extranjero que busca tomar Tebas. Se matan mutuamente y ello lleva al cumplimiento del oráculo de Edipo. El rey Creonte (hermano de Yocasta), decreta los honores para Etéocles no así para Polinice:

“A Etéocles, que murió luchando por la ciudad...que se le entierre en un sepulcro y se le hagan todos los sacrificios expiatorios que deben acompañar a los mares de los valientes que bajan a los infiernos. Pero al hermano de éste, a Polinice me refiero, que volviendo de su destierro quería abrazar por todos lados a la patria y a los dioses tutelares,...para ése, he mandado pregonar por toda la ciudad que nadie le honre con sepultura ni le llore; sino que lo dejen insepulto y su cuerpo expuesto ignominiosamente a las aves y a los perros para que lo devoren.”<sup>197</sup>

Antígona se opone no sólo al oráculo, confronta la ley divina con la ley humana, y además a un *tirano*. Por supuesto, es la irrupción del *individuo* y de la mujer en el ámbito público. Para Antígona sepultar a un muerto es un deber sagrado que ni los mismos dioses transgredían, es decir, se trata de leyes no escritas. Esas leyes no escritas son las costumbres y tradiciones de la familia que establecen que ningún cuerpo puede quedar sin inhumar:

“Como no era Júpiter quien me las había promulgado; ni tampoco Justicia, la compañera de los dioses infernales, ha impuesto esas leyes a los hombres; ni creí yo que tus decretos tuvieran fuerza para borrar e invalidar las leyes divinas...Pues no son de hoy ni de ayer sino que siempre han estado en vigor y nadie sabe cuando aparecieron.”<sup>198</sup>

La tragedia radica en que se enfrentan dos leyes que son cada una eso, *ley*. No es una lucha entre bien y mal sino entre dos voluntades, de hecho, Antígona ni siquiera considera estar transgrediendo la ley. A la luz de estas oposiciones es que Hegel da cuenta de la decadencia y disolución de la sustancia ética, el fin de la bella totalidad que el espíritu busca restaurar en la historia sólo que primero debe desaparecer porque se trata de un *espíritu inmediato*. Dicha inmediatez la vemos primero en la individualidad del reino ético no en forma abstracta sino como “naturaleza” y “carácter”, es decir, no es una individualidad erigida como suprema ni como libre arbitrio. No hay un “o lo uno o lo otro” sino un *pathos*, por lo que en el enfrentamiento entre Creonte y Antígona, la individualidad lleva en sí el sentido de la acción porque pertenece a su naturaleza. Creonte condena a Polinice, Antígona acepta plenamente lo que ella ha decidido hacer; el uno forma parte de la ley humana, la otra a la ley divina:

---

<sup>197</sup> Sófocles, *Antígona*, Editores Unidos Mexicanos, S.A., México, 2000, p.24.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p.38.

“...de una parte, la eticidad consiste esencialmente en ésta *decisión* inmediata y de que por tanto para la conciencia sólo una de las leyes es la esencia y de que, de otra parte las potencias éticas son reales en el *sí mismo* de la conciencia, adquieren la significación de *excluirse* y de ser *contrapuestas* la una a la otra...”<sup>199</sup>

La decisión de ambas partes es inmediata, no hay vacilación ni debilidad, y sin embargo se da una oposición; en el caso de Antígona se opone, dice Hyppolite, no el deber frente a la pasión sino un “deber frente a la realidad sin derecho”<sup>200</sup>. Antígona encuentra sólo oposición y violencia humana a lo que Creonte ordena, pero a su vez éste en Antígona ve desobediencia y “obstinación femenina”.<sup>201</sup> Se trata de dos voluntades, dos autoconciencias que se identifican cada una con la ley, y no obstante, se excluyen entre sí. Esta es la tragedia ya que, en la bella vida ética había *ciudadanos* pero ahora surge el *individuo singular*; el destino juega un papel determinante porque, separa ley humana y divina y con ello a dos autoconciencias, y ello es bueno según Hegel, porque el destino representa construcción y transformación, ya que el reto es lograr el reconocimiento mutuo de ambas autoconciencias y erigirse como una eticidad o *Sittlichkeit* en la cual individuo y sociedad se identifiquen plenamente.

Cierto que en la familia el hombre se encuentra como individuo singular pero, será el destino quien lo arroje a la ley de la ciudad. En la familia como ley divina se dan tres tipos de relaciones; la de esposo-esposa que es inmediata, como un reconocerse mutuo natural no ético y en el cual sólo alcanzan su realidad por medio de los hijos; la otra relación es de padres-hijos donde precisamente los primeros tienen conciencia de su realidad a partir de sus hijos como devenir. En éstas relaciones hay desigualdades no así en el tercer tipo, entre hermana-hermano donde hay igualdad, y como individualidades guardan equilibrio.<sup>202</sup>

No obstante, la mujer representa a la ley divina por medio de la familia, y es sólo en el esposo e hijos que alcanza su reconocimiento, mientras que el hombre representa a la ley humana y es en la ciudad que encuentra su universalidad. La finalidad de la familia es la individualidad con respecto a la ciudad pero, es el hombre quien sale al ámbito público y representa a la familia en dicho sector, entonces ese individuo es particular y universal bajo una unidad no escindida. Esto es natural, es parte de la bella vida ética, por lo que el papel de la familia consiste entre otras cosas, arrancar la muerte de la naturaleza, “cargar con la muerte”<sup>203</sup>, pues la finalidad es ese individuo universal que el hombre logra en vida no así en muerte que es cuando la familia debe luchar para ello:

“La muerte es el tránsito del individuo a lo universal [...] En éste mundo espiritual la muerte sería, por tanto, un hecho puramente natural. El ser muerto se convierte en pura cosa, presa de la individualidad elemental, la tierra, o de otros seres vivos.”<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> *Fenomenología del espíritu*, p.274.

<sup>200</sup> Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Traduc. Francisco Fernández B., Península, Barcelona, 1974, p.325.

<sup>201</sup> “Tú sola, entre los cadmeos, ves las cosas de ese modo” y más adelante le dice: “Pues bajando al infierno, si necesidad tienes de amar, ama a los muertos; que viviendo yo, no mandará una mujer.” *Antígona*, p.40 y 43 respectivamente.

<sup>202</sup> *Fenomenología del Espíritu*, pp. 268-269.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p.266.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

Por ello es que a Antígona le parece no estar transgrediendo la ley y se enfrenta al rey Creonte por pretender privarla de los suyos. Sucumbe ante la ley de la ciudad, pero no por ello la ley que ella defiende deja de ser también la raíz del espíritu inmediato, como dice Hyppolite: “el supremo derecho de la comunidad se convierte en su suprema culpa”.<sup>205</sup> Entonces Polinice y sus derechos resultan agraviados, y aunque encuentra los instrumentos para vengarse y destruir a esa comunidad que ha quebrado la piedad familiar en la figura de Antígona, para Hegel se trata de una dialéctica *necesaria*.

“¿Qué trasgresión he cometido contra ninguna ley divina? ¿Qué necesidad tengo, en mi desdicha, de elevar mi mirada hacia los dioses? ¿Para qué llamarlos en mi ayuda, si por haber obrado piadosamente me acusan de impiedad?”<sup>206</sup>

Al igual que Sócrates, está apegada a su pena como si deseara no ser privada de la causa de sus aflicciones. Sufre en silencio y tal silencio va unido a cierta inocencia imposible de corromperse con una condena pública. La ley divina o de la familia establece proteger al muerto y por ese medio logra la familia la individualidad universal. Paradójicamente, así como la ley divina es sometida por la ley humana, ésta a su vez es vencida por un *Imperio* sin espíritu, un *Señor del Mundo* que no reconoce a los individuos que constituyen a la sociedad civil. Por lo tanto, el *ciudadano* de la bella vida ética era libre en tanto no se oponía su vida privada a lo público, mientras se entremezclara con la ciudad la ley humana no era despotismo, era una totalidad viva lo mismo que la religión.<sup>207</sup>

Con la escisión del mundo ético aparece un imperio ante el cual el individuo sometido opta por replegarse hacia sí mismo. Hay un interés muy limitado del Individuo por su propia conservación y además, por la dominación del Estado. Ya no se realizan actividades para la Totalidad y sí para lo individual como *propiedad privada* puesto que, si el Estado le parece ajeno (porque ya no reconoce a los individuos), cada individuo de esa sociedad civil buscará realizar sus propios intereses frente a esa dominación. Incluso, siguiendo con la tragedia de Antígona, Hemón su prometido critica a Creonte su actitud pues entre la ciudad se comenta que la *acción* de Antígona fue una gloriosa hazaña más que faltar a la ley de la ciudad:

“Padre, los dioses han dado a los hombres la razón como el mayor bien de todos los que existen y yo no podría ni sabría decir que nos hayas hablado con rectitud [...] tu aspecto infunde tanto terror al ciudadano, que no se atreve a decirte aquello que tú no gustes oír.”<sup>208</sup>

Entonces el individuo singular pretende universalizar su actuar y extenderlo a los demás individuos que poseen también su propia singularidad. Al dominarlos y someterlos, a éstos integrantes de la sociedad civil no les queda más que el retiro hacia su interioridad como los estoicos. El uno se convierte en Señor del mundo y los muchos ya no son reconocidos, ya no hay complementariedad sino dominio. En ésta situación el hombre como individuo huye del mundo para encontrar algo absoluto fuera de él, sin embargo, este desgarramiento también tiene su *necesidad*; se trata de una escisión necesaria para posibilitar una reunificación pero el problema es cómo lograr vincular en una relación armoniosa al individuo con su sociedad.

---

<sup>205</sup> *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, p.329.

<sup>206</sup> *Antígona*, p.67. Cfr. *Fenomenología del espíritu*, p.280.

<sup>207</sup> *Fenomenología del espíritu*, p.280.

<sup>208</sup> *Antígona*, p.54.

“Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, toda existencia y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a *todos...*”<sup>209</sup>

Pero también con ello aparece el formalismo del Derecho abstracto puesto que anteriormente se hablaba de la individualidad ética pero ahora es la persona jurídica; la conversión del ciudadano a la persona privada. Se han retirado ya las familias del Estado, y por lo tanto, ya no hay complemento sino dominio aunque se trata de una falsa universalidad porque, hay un particular que se erige como universal, pero ello es una contradicción porque se excluye a las otras particularidades; evidentemente esto va a conducir a una revolución. De nuevo se trata de la dialéctica del *amo y esclavo*; el primero no deja aparecer la individualidad en la comunidad, y sin embargo, ésta da las condiciones para que surja dicho individuo de quien no basta su singularidad sino también su ser moral para autolegislar, como ciudadano que pueda establecer un real estado de derecho, no de leyes sino de legalidad.

Pero en esa situación de dominio el individuo se encuentra extrañado de sí mismo. Y como en la dialéctica del amo y el esclavo, es por la *acción* que se libera, en éste caso, por el trabajo creador de la cultura. Como sociedad civil se une y se percató de su posición de dominación por parte del Señor del mundo, aunque primero para subsistir ante ese Estado represivo se interioriza pues ya no le es indispensable y como autónomo, el individuo pide libertad al tener ya autocontrol de la misma, se autolegisla bajo leyes comunes a todos y así se forma como individuo *productivo* buscando los principios que le permitan convivir a pesar de la diversidad. Es el paso a la *Ilustración*, y se repite el desarrollo progresivo de la historia, el *optimismo* hegeliano.

### **Sören Kierkegaard y la Búsqueda del *Individuo*.**

En cuanto a Sören Kierkegaard y su búsqueda del Individuo, hemos dilucidado que a través de su camino hacia el *ser cristiano* Kierkegaard atraviesa por diversas posibilidades existenciales que le permitirán reafirmar una *Lebensanschauung*; dichas posibilidades son el modo de vida basado en la estética, en la ética y finalmente en lo religioso. Esto no quiere decir que el ser humano empieza por lo estético y asciende hacia lo ético hasta alcanzar lo religioso; no es que se dejara atrás un modo de vida sino que cada estadio podía trasladarse con otro exigiendo predominio uno con respecto del otro. Son modos de vida contradictorios entre sí y que, de la elección del *Individuo* dependerá asumir uno u otro según le convenga para la construcción más precisa del modo de vida que se ha fijado.

Vivir en lo ético no es para Kierkegaard el estilo de vida óptimo, de hecho, vivir éticamente conduce a una vida conformista: adaptarse al Estado, la comunidad, la Iglesia, etc. Ese intento por tratar de adecuar a la propia voluntad a normas éticas desemboca en la desesperación y en una negación de la individualidad porque, lo que impulsa a una persona a comportarse así es por lo regular, su intento por adaptarse a la comunidad, la familia, la multitud, etc.

Para Kierkegaard lo ético, los valores sociales y la aceptación de los mismos aún cuando éstos sean considerados un deber hacia Dios, no es sino un camino equivocado por el cual uno se da cuenta del fracaso de ese intento por acercarse a Dios basado en el cumplimiento de normas. Por ello, considera que el estadio ético es peligroso por constituirse una

---

<sup>209</sup> Ibid., p.285.

categoría que define a la multitud, a la comunidad; con relativa facilidad lo ético puede llegar a convertirse en la categoría que impida que el hombre alcance su individualidad, por lo que no vacila en condenar a toda persona que puede acercarse a Dios sólo porque es miembro de una asociación o grupo determinado. El verdadero cristianismo para Kierkegaard requiere de interioridad y por lo tanto, ello corresponde a cada individuo singular.

En alguna parte de este trabajo hemos revisado cómo una de las insuficiencias del estadio ético radica en la institución del matrimonio<sup>210</sup>, lo cual no es que considere incompatible con el cristianismo sino más bien, es compatible en tanto cada cónyuge es auténtico individuo. Las exigencias de la sociedad y el conformismo, así como las expectativas sociales derivadas de la construcción de un hogar o una familia se convierten en sustitutos del Individuo y su vínculo con Dios; se le atribuye una responsabilidad a la “masa” que, reclama la posibilidad de una vida corriente, acrítica y carente de pasión.

No es que rechace el matrimonio sino la idea de encontrar la propia identidad a través del matrimonio o de cualquier otra institución que esté impuesta por la convención social. Ese amor conyugal contrasta con el “amor” que se da en el estadio estético donde no hay compromiso; el matrimonio se basa en el deber y, a sí mismo, se fortalece con los años y con el compromiso manifestado en público por medio de la ceremonia. Es decir, primero enfrenta Kierkegaard lo estético con lo ético dando prioridad a éste último porque, es donde el amor perdura por cadenas y lazos que aceptados libremente dan identidad a la pareja.<sup>211</sup>

Pero también hemos visto cómo ese estadio ético es un momento en el que no se detiene el hombre según Kierkegaard, y se da un “salto” hacia lo religioso. Se trata de un salto trágico como la disyuntiva de elegir o la ética o la fe, y particularmente en “Temor y temblor” un texto expresamente antihegeliano, plantea la imposibilidad de vivir de un modo ético y entonces, antes de acceder a la “tragedia” de Abraham plantea la situación del héroe trágico en las figuras de Agamenón, Jefe y Bruto quienes sacrifican a la persona amada para así cumplir con un deber ético, porque quien vive de acuerdo con lo ético vive de acuerdo con reglas comprensibles además de tener una actitud de gran fortaleza moral para poder amoldarse a lo que esas reglas le exigen, así, en la historia de Agamenón éste renuncia a su deber ético por la hija a favor de un deber ético superior, es decir, su deber hacia el Estado<sup>212</sup>.

Pero con la historia de Abraham Kierkegaard presenta como lo hace Hegel con “Antígona”, esa escisión entre el individuo y la comunidad, la ruptura del Individuo con la ética. Narra Kierkegaard no sólo la posibilidad de elegir o lo ético o lo religioso sino también, el camino a seguir para lograr la verdadera individualidad, para que el hombre se logre como Individuo.

En el *Génesis*, Dios ordena a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac pese a haberle prometido con anterioridad que tendría innumerables descendientes por medio de él. El relato del *Génesis* dice:

“Después que pasaron éstas cosas, probó Dios a Abraham, y le dijo: Abraham, Abraham. Y respondió él: Aquí me tenéis. Díjole: toma a Isaac, tu hijo único, a quien amas, y ve al país de Moriah, y allí me lo ofrecerás en holocausto sobre uno de los montes que yo te mostraré.”<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> p.37.

<sup>211</sup> “Lo que yo sea por mi mujer, ella lo es por mí, y ninguno de nosotros es algo por sí mismo, sino que ambos somos lo que somos en la unión”. *Estadios en el camino de la vida*, Traduc. Juana Castro, Santiago Rueda editor, Buenos Aires, 1952, p.100.

<sup>212</sup> *Temor y temblor*, pp.125-128.

<sup>213</sup> *Génesis*, 22:1-2

Hay quienes sugieren que éste relato es ficticio y que quizá se incluyó como una prohibición al sacrificio de niños y no como una prueba de la fe de Abraham. Lo que hace Kierkegaard es explorar sus implicaciones independientemente de que fuera o no verdad, y en éste sentido, el Abraham que se presenta para los cristianos y en particular para el Kierkegaard seguidor del Nuevo Testamento, es una figura idealizada de la fe, se trata del *caballero de la fe*. Lo considera como el paradigma del *Individuo* que pone la obediencia de Dios en primer plano y todo lo demás incluyendo sus obligaciones éticas, en segundo plano.

La obligación ética más alta que un padre puede tener es la obligación hacia el hijo. Cuando Dios le pidió que sacrificara a Isaac, le exigió lo irrazonable, lo irracional: después de todo, fue el propio Dios quien prometió a Abraham que a través de Isaac tendría innumerables descendientes. Así pues, ¿cómo pudo ordenar la muerte de Isaac? La respuesta de Abraham fue confiar en Dios y cumplir su orden, por más que no pudiera comprenderla.

Abraham planeó sacrificar a Isaac y al mismo tiempo siguió creyendo en la promesa de Dios. Evidentemente, se piensa que si Isaac es asesinado no puede ser el origen de la descendencia del mundo, no obstante la fe de Abraham fue más allá de lo que él mismo podía justificar con la razón: confió en continuar siendo “padre de muchas naciones” y que ello se cumplirá por su único hijo que tuvo con Sara su esposa.<sup>214</sup>

La obediencia de Abraham hacia Dios no era un ejemplo aislado puesto que su conducta a lo largo de su vida se había basado en el amor y la confianza en Dios. Había dejado la Ur de los caldeos siguiendo las instrucciones de Dios; había abandonado a Lot cumpliendo una orden de Dios; su mujer concibió después de la menopausia por intervención de Dios. Sin embargo, la conclusión de Kierkegaard es que, Abraham actuó en contra de las normas éticas y en ese sentido, su preocupación no es tanto reflexionar sobre la consistencia del antiguo relato como analizarlo desde la perspectiva de su relevancia actual.

O bien Abraham era un auténtico *caballero de la fe*, o bien se engañaba. Lo que nos dice Kierkegaard es que, puede admitirse la posibilidad de que el *Individuo* reciba una llamada de Dios que lo obligue a un acto que va más allá de los límites de la ética. Esta se considera a sí misma como lo más elevado y, si alguien actúa contra las exigencias de la ética pecará, y la ética le insistirá en que se arrepienta y se ajuste de nuevo a sus requisitos.

Se trata de la disyunción entre lo ético y lo religioso, la elección de lo normativo que conduce a una comunidad, o lo religioso que representa al Individuo y su interioridad. En el mundo ético (o Totalidad hegeliana) todo el mundo condena y desapueba inmediatamente a quienes infringen las exigencias de la ética. Lo que hace Kierkegaard es plantear la posibilidad de que el Individuo sea llamado a realizar una acción determinada sin tomar en cuenta las exigencias éticas y que aún así, no cometa pecado.

En otras palabras, si Dios nos pide que actuemos de un modo determinado, pero la razón, el convencionalismo, las exigencias de la comunidad o la percepción individual de lo que es apropiado proclaman que la petición divina es “incorrecta” o “equivocada”; ceder ante la razón, el convencionalismo, las exigencias o la percepción individual es algo que constituye en sí una tentación. Por ejemplo, san Francisco expulsó públicamente a su padre, pero lo rechazó por lo que consideró un llamado superior de Dios. Situación similar ocurre con Antígona contra la ley humana que expresa Creonte, y opone el mandato de los dioses, la ley divina; y como sucedió con Kierkegaard, *suspende* la ética no porque sea mala sino porque le parece insuficiente. Cumpliendo la ley de Dios, Abraham sube al monte, su amor

---

<sup>214</sup> “...sólo por Isaac será nombrada tu descendencia.” *Génesis 21:12*



por Isaac se conserva intacto y lo que se propone hacer es responder solamente a su obediencia a Dios.

Kierkegaard considera que puede lograrse una suspensión teleológica de lo ético, es decir, que el Individuo puede tener una finalidad superior, una relación con Dios que le obligue a relegar la ética a un segundo plano, a ponerla “entre paréntesis”. Por lo tanto, ese deber hacia Dios puede situar al hombre más allá de las fronteras de la ética en respuesta a una orden dada por el mismo Dios.

Del mismo modo, establece una cuidadosa separación entre las exigencias de la Iglesia reconocidas y aceptadas por la sociedad y, las exigencias de Dios. De hecho, vemos cómo en la carta al teólogo Martensen sostiene que los sacerdotes y líderes de la Iglesia olvidan esas exigencias de Dios y las sustituyen por exigencias más cómodas, exigencias que sólo implican conformidad con las normas de conducta socialmente aceptadas.

Ese llamado de Dios, dice Kierkegaard, obliga al Individuo a guardar silencio y dicho llamado sólo puede situarse más allá de las normas éticas y cristianas generalmente aceptadas. Contrario a San Agustín que considera al cristianismo como una cuestión comunitaria, Kierkegaard enfatiza el camino de la fe individual y la prioridad del Individuo que tiene relación directa con Dios, por encima de la sociedad o de la Iglesia como *meditación*. Y no es que Kierkegaard rechace lo comunitario o social pero, considera que la auténtica comunidad sólo puede lograrse entre los hombres que antes que todo son *Individuos*.

Aunque hemos visto que en el estadio estético Kierkegaard no logra repetir el ‘instante’ pero, por lo menos ahí es Individuo y por eso puede enfrentar esa *Anfaegtelse* que conduce al ‘salto’ hacia lo religioso. De hecho, el Individuo es más cercano a Dios aún en el estadio estético que en el ético, porque se encuentra aislado y sólo; la desesperación y la angustia son el camino hacia la fe, mientras que en el estadio ético el paso es con una ‘mediación’: la Iglesia. Sólo el Individuo aislado de la multitud puede encontrar su verdadera identidad, y por la desesperación es que puede dirigirse a través del escarpado camino de la fe.

Por lo tanto, el hombre según Kierkegaard sólo puede relacionarse directamente con Dios cuando está inmerso en la desesperación y, cuando se da cuenta de que sus propósitos temporales o materiales terminan en la decepción (como sus reuniones en sociedad que culminaban en depresiones y vacío). En ese sentido, como Kierkegaard en el estadio estético, los hombres aprenden a vivir con una *máscara*; en el caso del estadio ético con el ‘velo’ de la opinión pública, y creen que es ello lo que les proporcionará seguridad. Pero el estadio religioso implica una renuncia a lo mundano y temporal porque la relación del hombre con Dios es directa lo cual no requiere de opiniones públicas, comunidades religiosas, etc.; todo ello pasa a segundo término. El esfuerzo es individual y hemos visto como Kierkegaard lo expresa con la historia de Abraham, el “Caballero de la fe” que abandona toda aspiración temporal y es consciente de su individualidad frente a Dios. En Abraham la fe aparece cuando se encuentra angustiado y temeroso, y es incapaz de confiar en sí mismo y en su propio ser. Por ello, la desesperación es un requisito para acceder a la fe; el individuo que es fuerte y autosuficiente no alcanza la fe porque es su orgullo y arrogancia lo que conforman las barreras con esa vinculación directa con Dios.

Con Kierkegaard hemos visto cómo para acceder al estadio religioso se requiere de desprenderse de intereses materiales, lo cual no quiere decir que todo aquel individuo que vive en la fe sea un “ermitaño” por el hecho de buscar su individualidad sino que, presupone que debe vivir de tal manera que sus intereses terrenos o mundanos no parezcan importantes. Se puede gozar de un alto nivel de bienestar económico y éxito social (de hecho, Kierkegaard gozaba de una vida cómoda por la herencia de su padre, un *pequeño burgués*), pero ello no es importante ni significativo y perderlos sería irrelevante. Eso lo ejemplifica en “Temor y temblor” con la historia de Job que, lo perdió todo y llegó a

aceptar tal situación de desagravio, no obstante, recupera sus bienes aunque ya para entonces no le parecen de vital importancia.

En este sentido, Kierkegaard considera pues que, es el *sufrimiento* una señal de la vinculación con Dios; un aislamiento que lleva a ubicar en primer plano a Dios por supuesto que, va a provocar una confrontación con el mundo y una enorme incompreensión por parte del resto de los hombres. Pero ese es el camino hacia la desesperación, la angustia y, finalmente, la fe, por lo que, se trata de una ardua tarea puesto que, mantener una relación directa con Dios día tras día implica esfuerzo y sólo pocos individuos pueden lograrlo.

Al igual que en una relación amorosa, se trata de un vínculo unívoco, algo que sólo puede lograr el Individuo y donde nadie puede llegar a vincularse sólo porque se han adaptado a las exigencias de una comunidad pues, como hemos visto, para Kierkegaard el orden establecido representa o implica aceptar la ética y las convenciones de la sociedad y más aún de la Iglesia, que sostiene que lo que se necesita para ser “cristiano” es sólo aquello que la Iglesia entiende por tal: ser bautizado, confirmado, asistir ocasionalmente a misa y hacer un donativo para que pueda mantenerse el nivel de vida de los sacerdotes. De ese modo, según la Iglesia, el Individuo es ‘cristiano’ y alcanza el cielo luego de la muerte.

Para Kierkegaard no es así, sino que cada individuo tiene que dar cuenta de sus actos; el individuo que evita el sufrimiento no puede alcanzar la fe puesto que su compromiso representa una oposición de la multitud. La fe requiere de aislamiento, implica recorrer un camino solitario confiado en Dios por siempre. Es la propia existencia individual un *conflicto existencial* el que aborda el filósofo y teólogo danés como crítica a la Modernidad: buscar la existencia individual dirigida hacia una religiosidad de corte luterano.

### **Entre el *Conflicto político* y el *Conflicto existencial*.**

Así, tanto en *Antígona* retomada por Hegel, como en el relato bíblico de Abraham al que recurre Kierkegaard se habla de pena y dolor, de *Tragedia* puesto que se trata de la irrupción del Individuo frente a una comunidad, como cálculo individual no utilitario, no por prestigio social (heroísmo), sino que tal exaltación del Individuo rompe la continuidad y la transforma: es un dolor, una tragedia, pero en el caso de Hegel hemos visto se trata de un momento *necesario* para transformar y construir, pero en el caso de Kierkegaard es un saber lidiar con esa ruptura, viviendo una individualidad desgarrada y desventurada, es tratar de sacar al individuo de la comunidad, por lo que, se trata de una *disyunción*: o la ética o la fe, es decir, o la comunidad o el individuo frente a Dios. En el caso de Hegel se trata de una *inclusión*: ley humana y ley divina; comunidad e individuo.

Kierkegaard muestra aversión por Hegel en la mayoría de sus obras; se refiere a su *Totalidad* como “la masa”, o “la multitud” que, representada también en la ética de su sociedad se erige como superior al individuo. Recobra importancia porque en su búsqueda del individuo va contra lo mundano, los convencionalismos y muy en particular, contra la Iglesia danesa que olvida las exigencias de Dios y las sustituye por exigencias más cómodas que implican conformidad con los convencionalismos sociales, en éste sentido, su contexto es más bien de tipo existencial.

Y sin embargo, Hegel también piensa en el individuo pero bajo otro contexto, lo político. Como hemos visto, para Hegel el *Individuo* es un factor innovador de la comunidad porque su objetivo es erigir una *Sittlichkeit* en la que individuo y comunidad se vean reflejados, no obstante ese conflicto político de Hegel es muy actual, pero precisamente el conflicto radica en cómo lograr un proceso de *tolerancia* hacia el

*Individuo*. Se trata pues, como en la tragedia, de dos voluntades; ambas indispensables pero irreconciliables, Hegel y Kierkegaard en busca del *Individuo*.

Para Kierkegaard el individuo solitario es *el Individuo* que vive su existencia frente a Dios, un estado al que el propio Kierkegaard aspiraba. Por ello, al filósofo y teólogo danés le parece que lo que une a todos y cada uno de los hombres y mujeres en el mundo, sin importar raza, edad o clase social es su capacidad de llegar a ser *individuos* que se relacionan directamente con Dios. Por lo tanto, la única meta que puede perdurar aún en medio de contingencias y circunstancias cambiantes de la vida es la resolución de entablar una relación con Dios. Ello implica recobrar al individuo y su subjetividad.

El problema es existencial porque para lograr dicho estado habrá que luchar frente a la sociedad, los convencionalismos, normas éticas, etc., para llegar a descubrirse en su particularidad e interioridad, con deseos, pasiones y fe. Muy en particular es en *Temor y Temblor* que va contra la ética porque es ella la que da seguridad a los hombres, a ella se debe renunciar para vivir entre la *angustia* y la posibilidad de elección de entre una o más alternativas. Sin embargo, es la ética la que condena al que la rechaza y le insiste en que se someta a sus dictados. Lo que enfatiza Kierkegaard es la soledad del camino que toma el *Individuo* que intenta vivir una relación subjetiva con Dios, en la cual no hay seguridad ni mucho menos pruebas racionales. El individuo está solo, depende de su fe y sabe que existe cuando menos la posibilidad de estar equivocado, en cambio, dentro de la comunidad adaptándose a los convencionalismos y normas se espera ser respetado y admirado, situación que no sucede en la interioridad del estadio religioso, al contrario, se vive en el sufrimiento y se sabe vivir así.

Cabe decir que, Kierkegaard se encuentra identificado con esa *conciencia desventurada* ya que la tragedia es la representación del sufrimiento, en donde Antígona carente de culpa es condenada a muerte por deber y por afecto a su padre y hermano. Sufre en silencio y la única solución consiste en soportar con paciencia pues para Kierkegaard la naturaleza del hombre es sufrir porque en ello emerge la interioridad; sufrir es la acción interior más alta, el verdadero *pathos* existencial se ubica en la relación con la existencia y existir es interioridad. Dicho sufrimiento lleva al hombre hacia adentro, pero ni siquiera eso basta para el *Caballero de la fe*; el cristianismo como la tragedia de Abraham ha de vivirse como una *teofanía*, es decir, como un lugar donde con notable seguridad y transparencia se manifieste Dios.<sup>215</sup>

Así, frente a la tragedia podemos apreciar dos posturas del Individuo pues lo mismo Kierkegaard retoma esa idea de conciencia desventurada de Hegel, sólo que cada uno concluye en fines distintos porque cada uno se plantea conflictos distintos. En ambos la conciencia desventurada corresponde a una escisión, a un conflicto entre la vida finita del hombre y su pensamiento infinito, pero Kierkegaard sabe vivir en esa conciencia desventurada, y Hegel no; éste busca una superación por ello son ambas posturas irreconciliables entre sí desde la postura de éstos filósofos porque, evidentemente desde nuestra modernidad el ideal es incluir ambas posturas; recuperar al individuo y su interioridad, y salir al mundo. Por supuesto Hegel lo ve desde la postura de un Individuo universal lo cual a Kierkegaard no le parece.

Para Hegel la escisión o ruptura del mundo ético griego conduce a un Estado como dominio, donde uno gobierna sobre los muchos que constituyen la sociedad civil. Este conflicto es el reto a resolver por Hegel y aún en nuestros días. El sentido de la historia para Hegel consiste en formar hombres como ciudadanos, no regresando a la idea de comunidad griega sino a un estadio superior, una comunidad con orden social.

Hemos visto que Hegel lleva a cabo una revisión del Individuo porque éste se mueve en

---

<sup>215</sup> Larrañeta, Rafael, *La lupa de Kierkegaard*, Edit. San Esteban, Salamanca, 2002, p.137.

diversos ámbitos, es decir, constituye la base de otros ámbitos aunque, conforme más se atomiza más corre el riesgo de perderse (entonces es arribar al Individuo kierkegaardiano). El ideal es el Individuo Universal que tiene su rol como persona autónoma y social. Sin embargo, ve en la historia universal que, en Roma con la ruptura de la eticidad griega surge el individuo que se aísla hacia su interioridad, que como particular huye a lo privado puesto que lo real le parece ajeno. El dominio del Señor del Mundo lo lleva a recurrir a su subjetividad como una primera salida; mientras tanto el Señor del mundo se erige como una individualidad particular que se pretende universal, es decir, se trata del dominio de lo privado sobre lo público, el *Emperador* romano como poder de una persona que domina a la sociedad civil. Evidentemente se trata de una falsa individualidad universal, por lo menos, pensándolo desde el optimismo hegeliano.

Pero si miramos al Individuo desde ese *optimismo* es más plausible pensar como Kierkegaard, en recuperar frente a nuestra modernidad al Individuo aislado y con su propia interioridad pero, contra Kierkegaard y con Hegel, sólo como una primera salida para luego tender hacia un “retorno” a lo público. Es decir, la alternativa para Hegel es crear espacio público primero a partir del individuo aislado, luego, por grupos de interés particular y que éstos se relacionen con otros grupos particulares afines para después construir *redes* de relaciones que puedan entrar al espacio público.<sup>216</sup> El optimismo hegeliano representa un interés por aclarar más bien un conflicto político y más aún, avanzar hacia la idea de desarrollo cultural.

Cuando esa sociedad civil extrañada de su cultura por el dominio del Señor del mundo, toma conciencia de ello y se une para producir, y produce también cultura. Paradójicamente la cultura genera al individuo extrañado, pero es ahí mismo donde se genera la solución; si en un principio se trataba del enfrentamiento entre ley humana y divina, ahora lo es entre cultura e individuo: la realidad de la cultura que es ajena al individuo que la crea, pero el mismo individuo crea una nueva realidad cultural. Todo es *movimiento, transformación y perfeccionamiento*, es como sugiere Hegel, el paso a la *Ilustración*, y evidentemente, otro momento en el desarrollo de la historia.

Para Hegel la conciencia desventurada como tragedia aparece a partir de crisis históricas<sup>217</sup> y ejemplifica con la tragedia de *Antígona* de Sófocles porque muestra que es con el rompimiento del individuo y su sociedad cuando surgen nuevas necesidades, cuando desaparece la libertad y en cambio predomina el interés del hombre por sí mismo puesto que en vez de integrarse a una vida en sociedad, se vuelca hacia sí mismo y se satisface en su propio goce.<sup>218</sup> Podemos pensar también en Sócrates, en las escuelas helenísticas (epicúreos, estoicos, cínicos, etc.), en Kierkegaard, o más aún, en el *Don Quijote* de Cervantes, no obstante, Hegel nos conduce a vivir la tragedia de *Antígona* bajo un lenguaje las más de las veces poético. Mientras tanto, Kierkegaard considera que su “misión” en la tierra es como la misión del padre de los hebreos, y que la misma *Antígona*, con un dramatismo que pone a los lectores y a sus mismos contemporáneos en esa peculiar decisión, pues como comenta Rafael Larrañeta:

“El puñal de Abraham parece tener idéntico cometido que el de la flecha clavada en el corazón de Antígona: estar perpetuamente hundida en el pecho, porque si la extrae morirá.”<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> *Fenomenología del Espíritu*, pp. 281-282.

<sup>217</sup> *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, p.29.

<sup>218</sup> *Ibíd.*, pp.34-35.

<sup>219</sup> *La lupa de Kierkegaard*, p.110.

Tanto la visión de Hegel como de Kierkegaard con respecto al Individuo son válidas desde una reflexión filosófico-política actual e incluso como un ideal de reconciliación, no obstante, Hegel no piensa que sea una buena opción el Individuo como estadio ideal del hombre y Kierkegaard cree que los conflictos políticos se solucionan por el rescate del Individuo y su interioridad. Desde nuestra perspectiva actual es interesante replantear esos conflictos, ambos, para rescatar nuestra individualidad e interioridad y vincularla al ámbito social, es nuestro problema actual de fondo en la reflexión filosófica y desde ambas posturas: conflicto político y conflicto existencial.

## BIBLIOGRAFÍA:

- 1.- *Cartas del noviazgo*, Traduc. Carlos Correas, Fontamara, 1a edic, México, 2001.
- 2.- *Diapsálmata*. Ad se ipsum, Traduc. Javier Armada, Aguilar, 2ª edic., Buenos Aires, 1964.
- 3.- *Diario de un seductor*, Traduc. Ramón Alvarado Cruz, Casa Juan Pablos, 2a edic., México, 2000. Tit. original, *Forforerens Dagbog*.
- 4.- *Escritos*. Vol. 1 (*De los papeles de alguien que todavía vive y Sobre el concepto de ironía*), Traduc. Darío Gonzalez y Begonya Saez Tajafuerce, Trotta, Madrid, 2000. Tit. original, *Af en endu Levendes Papier y Om Begrebet Ironi*.
- 5.- *Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical*, Traduc. Javier Armada, Aguilar, 3ª edic., Buenos Aires, 1977.
- 6.- *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Traduc. Rafael Larrañeta, Trotta, 3a edic., Madrid, 2001. Tit. original, *Philosophiske Smuler eller En Smule philosophi*.
- 7.- *Mi punto de vista*, Traduc. José Miguel Velloso, Aguilar, 5a edic., Buenos Aires, 1980.
- 8.- *Obras y Papeles*, Traduc. Demetrio Gutiérrez Rivero, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969. Tomo IX: *Estudios estéticos II ( Repercusión de la tragedia antigua en la moderna; Siluetas; El más desgraciado; El primer amor; La rotación de los cultivos. )*.
- 9.- *Temor y Temblor*, Ramón Llaca y Cía, México, 1996. Tit original, *Frygt og Boeven*.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- 1.-Abbagnano, Nicola, *Introducción al existencialismo*, Traduc. José Gaos, FCE, 4ª reimp., México, 1980.
- 2.-Beauvoir, Simone de, *El existencialismo y la sabiduría popular*, Traduc. Juan José Sebrelli, Ediciones Siglo veinte, Buenos Aires, 1969.
- 3.-Bobbio, Norberto. *El Existencialismo*, Traduc. Octavio G. Barreda, FCE, 9ª reimp., México, 1994.
- 4.-Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, 2a edic., Barcelona, 1995. T.III, pp.27-90.
- 5.-Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, Traduc. Elena Landázuri, FCE, 2a reimp., México, 1976.
- 6.-Godina Herrera, Célida, *La denuncia de Sören Kierkegaard*, en; Internet, [www. Buap.mx/Idiogenes/revistas/arta1no1/ allal ar. htm](http://www.Buap.mx/Idiogenes/revistas/arta1no1/allal ar.htm).
- 7.-Gonzalez Uribe, Hector, *Tres modelos de interioridad en la filosofía contemporánea: Kierkegaard, Marcel y Peter Wust*, En; *Revista de filosofía*, UIA, Año XX, Nos. 58-59, Ene-Agosto, 1987, pp.91-104.
- 8.-Guerrero M, Luis Ignacio, *Sören Kierkegaard: La comunicación existencial en una época de trivialidad*, En; *Revista de Filosofía*, UIA, Año XXXII, No. 96, Sep-Dic, 1999, pp.406-430.
- 9.-Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, Traduc. Wenceslao Roces, FCE, México, 2000, pp.7-48, 121-139, y 224-232.
- 10.-Heller, Ágnes, *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, Traduc. Gustavo Muñoz y José Ignacio López Soria, Edi. Península, 1ª edic., Barcelona, 1984, pp.135-177.
- 11.-Hyppolite, Jean, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Traduc. Alberto Drazul, Edic. Calden, Buenos Aires, 1970.

- 12.-Jolivet, Régis, *Las doctrinas existencialistas*, Vers. Española de Arsenio Pacios, Gredos, 4a edic., Madrid, 1976, pp.35-78.
- 13.- ----- *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1980.
- 14.-Larrañeta, Rafael, *La lupa de Kierkegaard*, Edit. San Esteban, Salamanca, 2002.
- 15.-Martínez, Graciela, *Kierkegaard: El poeta filósofo*, en, Internet: [www. Psi-elotro.com/foro/kierkegaard.htm](http://www.Psi-elotro.com/foro/kierkegaard.htm).
- 16.-Passmore, John. *100 años de Filosofía*, Vers. esp. de Pilar Castrillo, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp.472-510.
- 17.-Urdanoz, T. *Historia de la filosofía*. BAC, Madrid, Vol.V, 1975.
- 18.-Urdanibia, Javier (coord.) *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos, 1a edic., Barcelona, 1990.
- 19.-Vardy, Peter, *Kierkegaard*, Traduc. Maite Solana, Herder, Barcelona, 1996.
- 20.-Zerlang, Martín, *Sören Kierkegaard, el vigilante copenhaguense*, en; *Revista de Filosofía, de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXIX, No. 99, Dic. 2001, pp.121-127.