



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO”
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**ANGUSTIA Y DESESPERACIÓN: DOS VIVENCIAS DE LA
EXISTENCIA INDIVIDUAL**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

SUSTENTA:

M. F. C. Alejandro Ruiz Zizumbo

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. Rubí de María Gómez Campos

LECTORES:

Dr. Eduardo González Di Pierro
Dr. Esteban Marín Ávila
Dra. José María Binetti
Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Morelia, Michoacán, Marzo 2022

Resumen

Kierkegaard filósofo del siglo XIX y crítico de su época, en sus escritos se puede constatar que fue un pensador adelantado a su tiempo. Al revisar su obra sorprende la gran cantidad de escritos que lo llevaron a ser un pensador prolífico de la interioridad humana, ya que tuvo una maestría para describir dos vivencias de la existencia como la angustia y la desesperación. Asimismo, mantuvo una postura crítica contra los modos de vida de su época, objetó la forma en que la individualidad se perdía en la multitud y cuestionó al Absoluto hegeliano que todo lo absorbe. En sus escritos destacan las nociones de la angustia y la desesperación, a las que dedicó los libros: *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. Ambas obras son fundamentales para conocer a detalle su concepción existencial de la vida y en ellas se puede encontrar la relación que estas dos vivencias humanas tienen con otras nociones como la fe, el pecado y la libertad.

En el siglo XX la angustia siguió siendo un problema filosófico de primer orden, particularmente, como disposición afectiva (*Stimmung*) aparece en el pensamiento de Heidegger. Hoy en día son diversas las propuestas que llevan al individuo a creer que la angustia es un problema que dificulta vivir y que puede ser mitigado. No obstante, desde la perspectiva kierkegaardiana no es un estado negativo, ya que para el individuo es la posibilidad de la libertad, es decir, le permite elegir lo que quiere para sí mismo. De este modo, el análisis de Kierkegaard sobre la angustia y la desesperación permiten comprender algunos problemas actuales que involucran la individualidad.

Palabras clave: Individuo, existencia, angustia, desesperación, fe

Abstract

Kierkegaard, nineteenth-century philosopher and critic of his time, in his writings it can be seen that he was a thinker ahead of his time. When reviewing his work, the large number of writings that led him to be a prolific thinker of human interiority is surprising, since he had a mastery to describe two experiences of existence such as anxiety and despair. Likewise, he maintained a critical stance against the ways of life of his time, objected to the way in which individuality was lost in the crowd and questioned the all absorbing Hegelian Absolute. In his writings, the notions of anguish and despair stand out, to which he dedicated the books: *The concept of anxiety* and *The Sickness unto Death*. Both works are essential to know in detail his existential conception of life and in them you can find the relationship that these two human experiences have with other notions such as faith, sin and freedom. In the 20th century, anguish continued to be a major philosophical problem, particularly as an affective disposition (*Stimmung*) appears in Heidegger's thought. Today there are various proposals that lead the individual to believe that anguish is a problem that makes life difficult and that it can be mitigated. However, from the kierkegaardian perspective it is not a negative state, since for the individual it is the possibility of freedom, that is, it allows him to choose what he wants for himself. In this way, Kierkegaard's analysis of anxiety and despair allow us to understand some current problems that involve individuality.

Keywords: Individual, existence, anxiety, despair, faith

Agradecimientos

*A mis Padres,
por su apoyo incondicional*

*A Dulce y a nuestras hijas:
Frida y Sabi*

*A mis Queridos Hermanos:
Omar y Perla*

*A mis maestras y maestros,
por enseñarme y encausarme
en el invaluable camino
de la Filosofía.*

CONTENIDO

	Página
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. Antecedentes de la angustia	12
Introducción	12
La influencia de Schelling en la filosofía de Kierkegaard	12
Filosofía Positiva: huellas en el pensamiento kierkegaardiano	15
Libertad y existencia en Schelling y Kierkegaard	22
Conclusión	27
CAPÍTULO II. La angustia y la existencia individual en los estadios kierkegaardianos	27
Introducción	27
El individuo singular	29
La angustia y la desesperación en el individuo singular	37
Apuntes de 1843-1844	42
La angustia en los tres estadios: estético, ético y religioso	49
Conclusión	54
CAPÍTULO III. La mujer en el pensamiento kierkegaardiano	55
Introducción	55
Tres horizontes sobre lo femenino en Kierkegaard	56
Reconsideraciones sobre el pensamiento kierkegaardiano	57
Regina Olsen: una influencia clave	61
La mujer en las obras seudónimas	64
La mujer en los discursos y las recepciones críticas de su obra	68
Conclusiones	71
CAPÍTULO IV. De la imagen de la vida a los abismos de la desesperación	72
Introducción	72
La imagen de la vida	74
La noción de abismo	75
Vida y abismo en el horizonte del individuo	77
La recepción de Miguel de Unamuno sobre el abismo	82

Verdad y vida en Unamuno	85
Conclusión	90
CAPÍTULO V. Testimonios y paradojas de la fe en Søren Kierkegaard	92
Introducción	92
La fe: pasión suprema del hombre	95
La relación Dios-hombre	103
La angustia y la fe en el individuo	106
Los espejismos de la fe en la actualidad	108
Conclusión	115
CAPÍTULO VI. Kierkegaard y Nietzsche: modernidad, vida y existencia	116
Introducción	116
Kierkegaard y Nietzsche críticos de su época	117
La génesis del malestar en la época moderna	121
Críticos de la comunicación y el lenguaje	122
Kierkegaard y Nietzsche: Dos espíritus obsesionados	123
La existencia humana en el horizonte de Kierkegaard y Nietzsche	125
Conclusiones	129
CAPÍTULO VII. Kierkegaard y la filosofía contemporánea	130
Introducción	130
La Influencia de la filosofía moderna en Kierkegaard y Gabriel	132
La noción de la existencia en el pensamiento de Kierkegaard	135
La noción de la existencia en el pensamiento de Markus Gabriel	139
Kierkegaard y Gabriel en la filosofía actual	141
Conclusiones	145
CONSIDERACIONES FINALES	146
BIBLIOGRAFÍA	152

INTRODUCCIÓN

Kierkegaard, pensador de la crisis y filósofo moderno adelantado a su época, algunas veces ubicado en varias facetas: como teólogo, escritor, filósofo, poeta de lo religioso e incluso algunas más radicales lo han ubicado como un hombre santo. No es para menos que se le ubique en varias vertientes debido a los aportes que hizo. Aún para quienes no están familiarizados con su obra pueden quedar impresionados si revisan algunos de sus libros más emblemáticos como lo son *Temor y temblor*, *El concepto de la angustia* o algunos de sus *discursos*, porque en estas obras llevan a descender a los abismos de la existencia por el *pathos* que contienen.

El mismo Kierkegaard en su diario de 1849 señaló que cuando él haya muerto bastará su libro *Temor y temblor* para convertirse en un escritor inmortal. Además, al revisar su obra también van a destacar dos cosas: por un lado, sorprende la gran cantidad de escritos que lo llevaron a ser un pensador prolífico de la interioridad humana y, por otro, en esa profundidad, tuvo una maestría para describir dos vivencias propias de la existencia humana como son la angustia y la desesperación. Asimismo, siempre mantuvo una postura crítica contra los modos de vida de su época, siempre objetó contra el conformismo y la enajenación que perdían al individuo en la multitud; es decir, ver al individuo solamente como un número y una abstracción superflua por el hecho de vivir bajo la influencia y dominación de una vida cada vez más masificada.

Si bien antes de Kierkegaard hay toda una tradición que él conoció a detalle —como lo fue el Romanticismo y el idealismo alemán— que aportaron algunos matices sobre estos dos estados anímicos de la existencia: angustia y desesperación, fue Kierkegaard quien les pone un acento particular y los inserta en la palestra de las discusiones filosóficas del siglo XIX, como prioridades existenciales ante los imperativos de la razón. Es decir, él reivindicó la angustia y la desesperación como dos vías que llevan al individuo a una libertad no predeterminada, sino a la libertad de llegar a ser sí mismo, un yo, como lo describe con detalle en su obra *La enfermedad mortal*. En relación con el idealismo alemán, hay un momento en que Kierkegaard se interesó por la propuesta antihegeliana del Schelling tardío, este interés lo llevó a asistir al curso que el filósofo alemán impartió en el invierno de 1841 en la ciudad de Berlín. El encuentro entre ambos ha sido controversial, ya que en una carta que Kierkegaard dirigió a su amigo Emil Bösen le

expresa su emoción de ser uno de los asistentes al curso de Schelling y, en otra carta posterior, le manifiesta su desencanto por el curso del filósofo alemán, debido a que para Kierkegaard los disparates de Schelling iban en aumento.

Fuera de su formación académica como filósofo y teólogo, una vez graduado, no asistió a muchos cursos. Aún así, quedó registrado en sus cartas y diarios el encuentro que tuvo con Schelling. Su interés por los abismos de la existencia y la realidad de un individuo que se resiste al absoluto hegeliano, probablemente abonaron al interés que tuvo por la filosofía del viejo Schelling. Kierkegaard, sin estar muy cercano a los centros académicos de su época, pudo elaborar su propia producción considerada asistemática por quienes se han adentrado en su pensamiento.

En sus escritos destacan las categorías de la angustia y la desesperación, a las cuales dedicó dos importantes libros: *El concepto de la angustia* de 1844 y *La enfermedad mortal* de 1849. Ambas obras fueron firmadas de manera seudónima y son fundamentales para conocer a detalle su concepción existencial de la vida. En ellas podemos encontrar una relación entre sí de estas dos vivencias humanas a partir de otras nociones como la fe, el pecado y la libertad.

Cabe señalar que de estos dos templos anímicos Kierkegaard realizó un exhaustivo análisis. De acuerdo con Demetrio Rivero, traductor al español de la obra del pensador danés, sus análisis sobre la angustia y la desesperación son un precedente de la tradición fenomenológica. No obstante, no se puede dejar de lado la formación teológica en la que Kierkegaard se formó, ya que en algunos momentos es una perspectiva con la que va a discutir en los textos seudónimos anteriormente señalados. En este mismo campo de la teología ha sido también un referente, porque hay autores que lo siguieron y otros que lo cuestionan; algunos de los más conocidos en el siglo XX han sido Karl Barth y Hans Urs Balthasar. Es necesario precisar que los momentos de la angustia en la filosofía son diversos, pero algunas veces colindantes con la teología; de esta manera, la intención de mi trabajo es marcar lo concerniente a la aportación que hizo Kierkegaard al campo de la filosofía, sin embargo, para precisar algunas de sus ideas en algunos momentos, las contrasto con las nociones del campo teológico.

Para ubicar por qué el pensador danés se detuvo en la angustia como una categoría de primer orden en la existencia es necesario revisar, tanto su obra publicada, como también

algunos de sus diarios, ya que en ellos se encuentra una frase que tuvo siempre presente por varias circunstancias personales, me refiero “al aguijón de la carne” la cual tiene su origen en la segunda Epístola paulina a los Corintios (12, 7) , debido a que fue una expresión que el pensador danés recurrió en varios momentos, como si la cita paulina condensara lo que era el significado de la vida de Kierkegaard. Asimismo, los temas existenciales pueden remitir a diferentes autores que, como señaló Miguel de Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, han sido personalidades sensibles, de carne y hueso. Algunos de estos autores sensibles, lo fue San Agustín y Pascal, quienes anticipándose a Kierkegaard y hablaron de una angustia existencial desde su propio horizonte. Posteriormente el tema se puso de relieve con los templos de ánimo de la tradición escolástica y continuó con la melancolía y la angustia en el romanticismo alemán. En esta época hay que destacar la angustia schellingueana de la vida, debido a que tiene algunos matices que pueden considerarse como un antecedente de la noción de angustia en Kierkegaard.

Posteriormente, en el siglo XX, el tema de la angustia siguió siendo un problema filosófico de primer orden. Particularmente, como disposición afectiva (*Stimmung*) fue que apareció la angustia en el pensamiento de Martin Heidegger. Es a partir de su analítica existencial donde Heidegger realizó una profunda reflexión en torno a los templos de ánimo y, además, al igual que Kierkegaard, consideró que la angustia no es un estado psicológico; es decir, para Heidegger la angustia “es una disposición afectiva del *Dasein*, la cual tiene una importancia ontológico-existencial.”¹ Estos mismos ecos kierkegaardianos de que la angustia no es un mero estado psicológico resonarían en otra disciplina que tuvo su auge en las primeras décadas del siglo XX; me refiero al psicoanálisis, el cual tiene una deuda a veces no reconocida con las nociones filosóficas de la angustia. En esta disciplina clínica tanto Freud como Lacan, en sus presupuestos teóricos, hacen referencia al concepto de la angustia; aunque cada uno de ellos refleja un estilo original al tematizarla, debido a que ponen el acento en esta categoría de la existencia propia de la modernidad.

Con mayor precisión Lacan, en uno de sus seminarios titulado *La angustia*, le dedica una particular consideración a este concepto, haciendo algunas menciones al pensamiento de Kierkegaard y de Heidegger. De esta manera se puede encontrar que en la propuesta que el

¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera, España, Trotta, 143.

psicoanálisis hace de la angustia hay también algunos matices filosóficos, siendo la propuesta de Kierkegaard la que dio origen a la lectura contemporánea que se tiene en la actualidad. Al ubicar la raíz de la angustia kierkegaardiana se puede resaltar por qué es una categoría que caracteriza su pensamiento, así como también los alcances e influencias que tuvo al tener una recepción en autores y disciplinas posteriores.

Es importante señalar que al adentrarse en el pensamiento de Kierkegaard aparece también la desesperación como algo propio de su pensamiento. Ambas son categorías que utilizó para reivindicar la existencia individual, porque se escapan de los determinismos del pensamiento sistemático y del Absoluto hegeliano que, según él, todo lo absorbe. Para Kierkegaard estas dos categorías se presentan de manera única en cada individuo; pero para llegar a ser individuo hay que elegirse a sí mismo. Ahora bien, el individuo singular kierkegaardiano guarda distancia de cualquier otra noción moderna de individuo o individualidad, porque para llegar a ser sí mismo vive una experiencia única e intransferible al pasar por la angustia y la desesperación, ya que como señala a través de su seudónimo Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, elegirse a sí mismo tiene como finalidad estar delante de Dios, es la elección de dar el salto de fe al más elevado de los estadios; es decir, saltar sin tener ninguna garantía o certeza de éxito.

Es en este punto donde la noción de individuo de Kierkegaard tiene una particularidad, ya que el llegar a ser sí mismo no es una tarea fácil y no cualquiera la elige porque es llegar a tener conciencia de lo que significa existir. La elección implica un salto de fe y es la existencia más auténtica que puede darse, cabe señalar que la idea de llegar a ser sí mismo fue articulada por Kierkegaard a partir de su primera obra seudónima titulada *O lo uno o lo otro*, en ella sentó las bases y el desarrollo de las categorías de la angustia y la desesperación.

Asimismo, las aportaciones de Kierkegaard fueron hechas casi a mediados el siglo XIX, pero han sido un hito al haber puesto el acento en la comprensión de la interioridad humana y en los pliegues más hondos de su existencia. Dos siglos después, es decir, en la actualidad, siguen estando presentes sus ideas relacionadas con la angustia y la desesperación como estados afectivos que han sido del interés de otras disciplinas; sin embargo, aunque sea de manera indirecta las posturas actuales de la filosofía como la heideggeriana, la teología católica y

protestante como la de Hans von Balthasar y la psicología existencial de Rollo May y Carl Rogers conocen la importancia que ha tenido el pensamiento kierkegaardiano.

El propósito de la presente investigación es poner de relieve la vigencia que tiene tanto la angustia como la desesperación en el campo de la filosofía, debido a que han sido estados anímicos que han predominado en la época moderna. Actualmente consideramos que siguen siendo una vía que puede llevar al individuo a asumir su situación existencial y a elegirse a sí mismo en los términos que Kierkegaard comprende dicha acción. Desde luego los problemas y el contexto es distinto al de la época de Kierkegaard, no obstante, las importancias de sus planteamientos sirven para objetar los presupuestos del cientificismo actual que reduce temas como la libertad, la angustia y la fe a simples epifenómenos, debido a que por ejemplo las ciencias de la conducta y la tecnología aparentemente pueden llevar al individuo a que deje de sentir ese estado afectivo y originario que es la angustia. Es aquí donde el pensamiento kierkegaardiano es un referente crítico que se opone a la noción de una individualidad posmoderna que carece del espíritu de la libertad y sobre todo de pasión, un ejemplo de esta individualidad la expone en varias de sus obras Byung-Chul Han.²

Hoy en día son diversas las propuestas que llevan al individuo a creer que la angustia es un problema que dificulta vivir y que puede ser mitigado. No obstante, desde la perspectiva kierkegaardiana no es un estado negativo sino todo lo contrario, ya que puede llevar al individuo hacia la libertad de elegir lo que quiere para sí mismo, es decir, a tomar una decisión y a asumir su condición existencial; la cual no está determinada, dado que la angustia es la posibilidad de la libertad, esto se debe a que para el pensador danés el espíritu está en todo momento expuesto y a la vez se siente tentado por la posibilidad, no obstante, en el momento en que intenta aprehender la posibilidad, ella desaparece. De este modo, alejándonos de concepciones superficiales sobre la angustia, considero que a partir del pensamiento de Kierkegaard se pueden comprender algunos problemas actuales que involucran la individualidad si se toman como referente sus análisis sobre la angustia y la desesperación.

² Algunas de las obras de este autor donde exponen la individualidad posmoderna destacan: Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012., *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder, 2018.

Una vez dado este panorama, podemos señalar que en esta tesis doctoral se va a analizar con rigor la noción de existencia individual y la relación que tiene con la angustia y la desesperación, tomando en cuenta cómo se presentan en la actualidad y con qué otras acciones humanas se vinculan. Para lograr este objetivo hemos dividido el trabajo en siete capítulos. A lo largo de ellos se exponen cuáles han sido las influencias tempranas que tuvo el pensador danés para articular su noción de angustia, de qué manera se presenta la angustia y la desesperación en el individuo, así como también de qué manera aparece el tema de la mujer en el horizonte existencial de Kierkegaard y cuáles han sido las lecturas que se han hecho sobre este tema en la actualidad. Posteriormente analizamos la concepción de vida y abismo que se presentan en el pensamiento de Kierkegaard y la recepción que tuvo en el pensamiento de Miguel de Unamuno; enseguida nos detenemos en el tema de la fe, ya que junto con la angustia y la desesperación la fe es un tópico en Kierkegaard que es paradójico para la razón y a la vez reivindica la existencia individual por ser algo particular en cada individuo, es decir, se da de manera única y es intransferible.

Finalmente abrimos un dialogo sobre la existencia entre Kierkegaard y dos filósofos de distintas épocas, el primero es Nietzsche y el segundo es Markus Gabriel. En este dialogo tratamos de mostrar la relevancia y vigencia que tiene el pensamiento de Kierkegaard tomando como referentes sus estudios sobre la angustia, la desesperación y la existencia humana, ya que junto con Nietzsche conforman una dupla que ha sido considerada como críticos de la cultura y la metafísica moderna, ambos considerados como filósofos asistemáticos, ya que su pensamiento pone el acento en tópicos que han cuestionado los excesos del pensamiento racional como son: la libertad, la voluntad y la existencia humana. Posteriormente entablamos un diálogo entre Kierkegaard y Markus Gabriel, en este encuentro exponemos de qué manera aparece la noción de existencia en cada uno de estos filósofos y también mencionamos si es posible que, a partir de las nociones de angustia y desesperación, haya un dialogo entre ambos pensadores, de ser así, señalamos de qué manera puede darse un punto de convergencia entre ambos. Hacemos este planteamiento porque a pesar de la distancia temporal, la obra de Kierkegaard y Gabriel es un referente para objetar los excesos del objetivismo científico y las totalidades que tratan de imponer una sola forma de comprender el mundo y la existencia.

CAPÍTULO I. Antecedentes de la angustia

Introducción

En el presente capítulo vamos a señalar algunos de los antecedentes de la angustia en la filosofía de Søren A. Kierkegaard, los cuales algunos de ellos apuntan al pensamiento del período tardío de la filosofía de Schelling. Dentro de este marco podemos encontrar el giro de la filosofía schellingueana cuando se aleja del idealismo alemán a partir de la distinción que hace al final de su quehacer filosófico entre una filosofía positiva y una negativa. Este cambio de perspectiva en el pensamiento de Schelling lo llevó a replantear su propuesta filosófica y creemos que también abonó en la cimentación de algunas ideas de la filosofía kierkegaardiana. De los replanteamientos que hizo el pensador alemán, particularmente nos vamos a detener en sus categorías de libertad y existencia. Si bien, el curso de Berlín es el antecedente más conocido en el cual Kierkegaard tiene un acercamiento con Schelling, este episodio quedó ensombrecido por el mismo Kierkegaard, debido a que abandonó el curso antes de que llegara a su fin; aún así, sus ideas y apuntes sobre el curso no quedaron en el olvido. Por lo tanto, voy a mostrar cuáles son algunos antecedentes e influencias que fueron referentes para que Kierkegaard articulará sus planteamientos existenciales.

La influencia de Schelling en la filosofía de Kierkegaard

Se han presentado diferentes lecturas sobre la asistencia de Kierkegaard al curso de Berlín, en este sentido, nuestra intención es señalar cuáles pueden ser las ideas que el pensador danés tomó en cuenta y a la vez, las pudo desarrollar en su propia obra, ya sea como una crítica o como un punto de apoyo. Ahora bien, con una dirección distinta a la filosofía dominante de su época, Schelling expuso categorías como la libertad y la existencia, con las cuales se opuso a una filosofía racional o negativa como él mismo la llamaba. En esta oposición señaló los errores de los sistemas filosóficos precedentes, que por un lado dejaron fuera categorías como la voluntad, la existencia, la libertad y la individualidad. En estos sistemas ubicó a varios filósofos que se inclinaron por una filosofía racional, es decir, una filosofía negativa.

La crítica a los sistemas de estos filósofos por parte de Schelling se puede considerar un primer punto de influencia y convergencia con la filosofía de Kierkegaard, porque en la medida en que los sistemas filosóficos de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel pusieron énfasis en la razón se fueron olvidando de la existencia. Asimismo, esta crítica recayó particularmente en la filosofía especulativa hegeliana debido a que para Schelling su filosofía era negativa, posteriormente y como podemos apreciar en las notas del estudio introductorio realizado por Fernando Pérez Borbujo, Francesc Torralba y Jacobo Zabalo sobre la asistencia de Kierkegaard al curso de Schelling: estas objeciones “tuvieron un papel determinante en la crítica que el mismo Kierkegaard hizo a Hegel.”³ Lo que nos lleva a tomar en cuenta, hasta qué grado la filosofía positiva de Schelling ha sido un referente, es decir, una influencia hacia el existencialismo kierkegaardiano, tema que hasta el día de hoy ha sido poco trabajado.⁴ En gran medida, el antecedente de Schelling puso el acento en categorías que se vinculan con la existencia y con el tema de la libertad humana, se alejó del proyecto del idealismo y situó en primer plano categorías que no pueden ser agotadas conceptualmente, como son: la libertad, la voluntad y la existencia, dado que son impredecibles y contingentes en cada ser humano; es decir, todas estas categorías van más allá de un ejercicio puramente racional ya que solo se experimentan a través de sus actos y no conceptualmente.

Al profundizar en el análisis de Schelling es posible poner de relieve un cruce de ideas que apelen a planteamientos similares entre el pensamiento schellingueano y el de Kierkegaard, lo que se puede destacar es que ambos han planteado que la existencia del individuo quedaba en segundo plano, lo cual fue un punto de partida para que las preocupaciones de Kierkegaard se centrarán sobre ese tema a lo largo de todo su pensamiento. Es necesario señalar que la noción de individuo como existente singular tiene matices propios en el pensamiento kierkegaardiano que no encuadran con las definiciones de otros autores; por ejemplo: la noción de individuo en el pensamiento hegeliano es absorbida por la idea de Absoluto, lo cual hace que pierda sus

³ Søren Kierkegaard. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Tr. Óscar Parcero, Madrid: Trotta 2014, p. 9.

⁴ Sobre el tema, en México las referencias bibliográficas que se pueden encontrar son escasas.

propiedades y la singularidad de su existencia.⁵ Lo anterior se puede apreciar desde los planteamientos que Hegel realiza en su *Fenomenología del espíritu* y en sus *Lecciones de la filosofía de la historia*. Sobre el tema, en el siguiente capítulo vamos a profundizar en la noción de individuo.

La preocupación que Kierkegaard tuvo sobre la individualidad lo llevó a realizar varias actividades como filósofo y teólogo, una de ellas fue una crítica hacia la fe cristiana y al cristianismo como institución corrompida que se ha desviado de su esencia primitiva, ya que se estaba perdiendo en lo que él llamaba la cristiandad. Con el mismo acento crítico, pero en otro ámbito, cuestionó el exceso de racionalidad de su época y la masificación como estilo de vida moderna. Como afirma Pérez Borbujo, lo anterior permite comprender por qué Kierkegaard “vio en la figura y en la obra de Schelling un aliado para combatir intelectualmente a Hegel”⁶. Uno de los propósitos de este acercamiento es reivindicar la existencia individual, por lo tanto, el hecho de seguir la estela del pensamiento del Schelling tardío llevó a Kierkegaard a asistir a su curso.

En la historia de la filosofía moderna este episodio está lleno de significado, ya que en el año de 1841 el rey Federico IV de Prusia nombró a Schelling profesor de la universidad de Berlín, esto fue con la intención de extinguir un estrato radical del hegelianismo que se oponía a los intereses de religiosos y políticos de Prusia.⁷ En gran medida, el hecho de conocer de primera mano una filosofía diferente a la racional que tenía la hegemonía en esa época, entre otras cosas, esto fue lo que llevó a Kierkegaard a asistir al curso de Schelling, debido a que el contexto académico dominante de la época era la filosofía hegeliana.

Cabe señalar que más allá de los intereses políticos-religiosos, estaba también la forma de comprender la filosofía por parte de los dos amigos y compañeros de juventud —Schelling y Hegel—. De acuerdo con Fernando Pérez Borbujo, ese antagonismo de pensamiento fue lo que

⁵ La noción de individuo singular en Kierkegaard la desarrollo con mayor detalle en el siguiente capítulo.

⁶ Sören Kierkegaard, *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Tr. Óscar Parcero, Madrid: Trotta, 2014, p. 13.

⁷ Este episodio de la historia de la filosofía moderna ha sido registrado desde distintas perspectivas, una de ellas es la de Jaques D’ Hondt, la cual se puede consultar en su libro: *Hegel. El último filósofo que explicó la totalidad*, Tr. Carlos Pujol. España: Tusquets, 2021.

atrajo al pensador danés hacia la postura académica de Schelling, lo cual ha quedado registrado en el diario de Kierkegaard expresado de la siguiente manera:

El entusiasmo de Kierkegaard al oír hablar de una filosofía positiva que se interesa por la «existencia» (*Existenz*), en contra de la filosofía negativa, que recurre a la lógica, impuesta por Hegel y los teólogos hegelianos, y que Kierkegaard rechaza porque cree que implica una racionalización del cristianismo que acaba con su esencia.⁸

No es un asunto menor que Kierkegaard haya escrito con gran entusiasmo en su diario cuando escuchó que se hacía mención de una propuesta radical sobre la existencia, ya que desde 1835 había tenido una crisis en su interioridad, la cual fue un punto de partida para que años después encausara su perspectiva filosófica sobre la vida y la existencia con planteamientos diferentes a los de su época, es decir, busco planteamientos que dieran una respuestas a situaciones de la interioridad humana. Como ejemplo, en la búsqueda de una verdad interior Kierkegaard puso sus propias experiencias de vida en el desarrollo de su filosofía. Esta situación de crisis donde Kierkegaard busca un punto de apoyo que se incline hacia lo existente y concreto lo podemos encontrar en su *Diario* de 1835, ya que en el diario el pensador danés da testimonio acerca de lo que es ver con claridad su propio destino y por el contrario, algo distinto es saber sobre el destino en términos conceptuales. Esta diferencia entre el conocimiento que se tenga en primera persona y al conocimiento abstracto que se pueda tener sobre la propia vida Kierkegaard lo condensó en una frase en donde señala que: “lo que importa es encontrar una verdad que sea una verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir.”⁹

Filosofía Positiva: huellas en el pensamiento kierkegaardiano

Para ubicar de qué manera algunas de las categorías de la filosofía de Schelling pudieron tener algunas resonancias en la filosofía kierkegaardiana, es necesario señalar la distinción que el primero hace entre la filosofía positiva y negativa, así como también la relación que señaló entre

⁸ Fernando Pérez Borbujo. "Schelling-Kierkegaard: la vida y sus potencias." *Ars Brevis* [en línea], 2011, Núm. 17, p. 343-367., p 344. <http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/257024>

⁹ Søren Kierkegaard, *Diarios Volumen I 1834-1837*, Tr. María J. Binetti, México: Univ. Ibero., 2017, p. 80.

ambas. En esta diferenciación podemos ubicar de un lado a la filosofía negativa y frente a ella a la positiva, para hacer un contraste de ambas. De acuerdo con Schelling, la filosofía negativa “no se ocupa de lo realmente existente”¹⁰ porque ésta es conceptual y sistemática, es decir, opera con conceptos y trata de encontrar definiciones objetivas. En contraste la filosofía positiva es para Schelling una filosofía de la vida y la existencia, lo cual, para la filosofía negativa, es algo inconsciente o al menos no fue una temática de la que se haya ocupado directamente.

Asimismo Schelling, a través de sus lecciones, puso el acento primeramente en la distinción entre el *quid sit* (esencia) donde ubicó a la filosofía negativa y el *quod sit* (existencia) donde ubicó a la positiva, en esta diferencia que hizo entre ambas filosofías señaló cómo la negativa se queda en la razón y en los conceptos, mientras la positiva en la existencia y la experiencia. Además Schelling, con un estilo original, señala cómo a través de los límites de una se hace presente la otra, es decir, ambas se correlacionan, por lo tanto: “la filosofía negativa se convierte en digna de tal nombre por su relación a la ciencia positiva.”¹¹ En este punto es importante señalar por qué hace esas consideraciones y en qué momento Kierkegaard hizo una recuperación en su pensamiento, ya que para Schelling la filosofía positiva ha sido la filosofía deseada y de manera contraria, la negativa solamente se ha quedado en intentos de llegar a ser una filosofía positiva.

Siguiendo la idea anterior, en la discusión que hace Schelling pareciera que hay dos filosofías, no obstante sólo hay una, es decir, para el filósofo alemán ambas hacen la filosofía. De manera precisa Schelling explicó que la “filosofía negativa pone a la positiva, pero en cuanto la pone se hace consciente de ella y, por lo tanto, no existe ya fuera de ella, sino que pertenece a ella, quedando solamente una filosofía.”¹² Podemos agregar que en esta relación que hace una sola filosofía hay características muy particulares, las cuales, Schelling mencionó constantemente debido a que en la positiva hay voluntad, individualidad, libertad, contingencia y

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación*, Tr. Juan Cruz. Pamplona: Ed. Cuadernos de Anuario filosófico, 1998, p. 158.

¹¹ *Ibid.*, p. 154.

¹² *Ibid.*, p. 155.

existencia. En el caso de la filosofía racional o negativa Schelling señaló que es actual porque opera con conceptos y contenidos predicativos.

Para precisar aún más la distinción schellingueana que hay entre filosofía negativa y positiva, vamos a señalar lo que Wilhem G. Jacobs ha analizado sobre el tema:

La filosofía negativa no indica ningún menosprecio, su punto de vista recae en el concepto por eso se llama puramente racional. Por el contrario, si la filosofía negativa investiga y describe lo a priori, entonces a la filosofía positiva le queda solo lo a posteriori o la experiencia, pero Schelling aclara que no es la experiencia sensorial, sino la que corresponde a la inteligencia que quiere y actúa libremente, ya que por ejemplo: la libertad puede ser experimentada a través de sus actos. Pero un acto libre es algo más que hacer ver a través de conceptos un mero pensar.¹³

De esta manera la filosofía positiva hace conocer lo que en la negativa queda como incognoscible, debido a que “la positiva pone al descubierto la falta de ser efectivo de la negativa, pero no la elimina ni la considera falsa, sino sólo como deficitaria”¹⁴ en relación a categorías como la existencia y la libertad.

Una vez que se han tomado en cuenta algunos antecedentes de la filosofía tardía de Schelling y la diferenciación que hizo entre la filosofía positiva y negativa, va quedando claro por qué el pensamiento de Schelling ha tenido una influencia en la filosofía kierkegaardiana. Las ideas tardías de Schelling abonaron a que Kierkegaard tuviera un lugar importante como crítico de la filosofía moderna, ya que se le ha dado el crédito de ser el primero que ve en la angustia algo distinto a un simple estado psíquico y sobre este asunto precede a varios filósofos del siglo del XX que, después de él, vieron en ella un temple anímico fundamental de la existencia.

Con lo anterior señalado, abrimos un paréntesis para puntualizar de qué manera en el siglo XX hubo un desarrollo de la angustia posterior a los aportes realizados por Kierkegaard porque precisamente en este contexto, la angustia es vista como un templo de ánimo fundamental de la existencia. En esta dirección podemos mencionar a Martin Heidegger, quien además de

¹³ Wilhem G. Jacobs, *Leer a Schelling*, Tr. Alejandro Rojas. Barcelona: Herder, 2018, pp. 148-149.

¹⁴ F. W. J. Schelling, *Lecciones muniqueas para la historia de la filosofía moderna*, Tr. Luis de Santiago Guervós, Málaga: Edinford, 1993, p. 68.

realizar un minucioso estudio sobre la angustia y ubicarla como un temple anímico, también fue un conocedor de la obra schellingueana, prueba de ello es que en el año de 1936 dio un curso sobre Schelling y su tratado sobre la libertad humana.¹⁵ El hecho de que Heidegger sea un conocedor de la obra de Kierkegaard y la de Schelling no es un tema menor, pues es un autor que sirve de puente entre algunas de las ideas de los dos pensadores del siglo XIX.

Asimismo, lo que hace que la aportación de Heidegger sobre la angustia sea interesante es que para este autor, la angustia, es un estado de ánimo fundamental y un regreso del ser a su origen, por ende tiene un estatuto ontológico. Esto hace que sean de suma importancia los aportes heideggerianos del siglo XX sobre la angustia, porque a partir de su analítica existencial los estados de ánimo fueron puestos de relieve como una importante categoría filosófica al señalar que la angustia es: “una disposición afectiva del *Dasein*, la cual tiene una importancia ontológico-existencial.”¹⁶

Se puede apreciar que Heidegger en su línea de pensamiento, al igual que Kierkegaard, pone el acento en la angustia como estado de ánimo ontológico, hace énfasis en que cualquier concepción óptica que se tenga de ella no se acerca a la originariedad del concepto, el cual tiene en el pensamiento heideggeriano un vínculo cercano con la muerte como posibilidad insuperable. Recordemos que Kierkegaard concibe a la angustia fuera de cualquier concepción superficial, ya que la relación con su objeto es ambigua, con mayor detalle vamos a tocar la concepción kierkegaardiana de la angustia en el capítulo II. Asimismo, al seguir la idea de Heidegger podemos encontrar la importancia que le da, ya que de acuerdo con Francisco Castro, la angustia heideggeriana aparece como “esencia ontológica de los tiempos modernos.”¹⁷ De esta manera, creemos que el estado de ánimo de la angustia no sólo ha predominado en la época moderna, sino que su esencia ontológica sigue estando presente en la actualidad como estado afectivo predominante. Cabe señalar que en lecturas que no son filosóficas, como por ejemplo en las

¹⁵ El curso que Martin Heidegger dio sobre Schelling y su tratado sobre la libertad humana fue publicado como libro y se puede encontrar dos traducciones en español, la primera es: Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Tr. Alberto Rosales, Caracas: Ed. Monte Avila, 1996. La segunda traducción es: Martin Heidegger, *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, Tr. Mariana Dimópulus, Buenos Aires: Ed. Waldhuter, 2015.

¹⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 202.

¹⁷ Francisco Castro, *Habitar en la época técnica*. México: Ed. Plaza y Valdés, 2008, p. 164.

psicológicas, la angustia es vista como un estado emocional negativo en el ser humano que puede ser erradicado.

Vale decir que, como característica de su pensamiento, Heidegger separa el tono teológico que Kierkegaard utiliza para articular su noción de la angustia, de esta manera Heidegger siguió su idea de que ésta es un estado afectivo originario en el individuo que lo ha llevado a conocer cómo se relaciona fenomenológicamente el ser humano con el mundo. Lo anterior nos lleva a tomar en cuenta que, a partir del párrafo 29 de su obra *Ser y tiempo*, podemos encontrar una extensa reflexión sobre la “disposición afectiva” y “el comprender”, ya que ambos son considerados “los existenciales fundamentales que constituyen el ser del Ahí, es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo.”¹⁸ Creemos que este ha sido el punto clave donde Heidegger ha llevado el estudio de Kierkegaard sobre la angustia al punto un estado originario y ontológico de la existencia.

Podemos decir que Heidegger, al igual que Kierkegaard, va más allá de concebir a la angustia como un simple estado psicológico por dos cosas, la primera es porque en la angustia se da un puente que nos lleva de regreso a experiencias originarias con el mundo. La segunda tiene que ver con las características que Heidegger atribuye a la angustia, las cuales siguen un paralelismo con las que expone el pensador danés y que a lo largo de la presente investigación iremos subrayando. De acuerdo con el pensador alemán:

El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, “en ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el “Ahí” —y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento— y, sin embargo, en ninguna parte. En el ante-qué de la angustia se revela el “no es nada, no está en ninguna parte.”¹⁹

¹⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 162.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 204-205.

Con lo anterior señalado se pueden apreciar los cruces de pensamiento entre Kierkegaard y Heidegger sobre la angustia y la ambigüedad de su objeto, así como también las implicaciones que tiene en el individuo kierkegaardiano y el *Dasein* heideggeriano. Podemos decir entonces que, después de Kierkegaard, no hay otro filósofo que dé tanta importancia a la angustia como lo hace Heidegger. Sobre este asunto León Chestov hizo una observación muy peculiar donde señala que “si se hiciera una profunda exposición completa de la filosofía de Heidegger se desembocaría, finalmente, en Kierkegaard.”²⁰

Cerramos este importante paréntesis sobre los desarrollos que ha tenido la angustia en el siglo XX por parte de Heidegger. Retomemos ahora los ecos que tuvo el pensamiento schellingueano en Kierkegaard, ya que este último continuará en la misma dirección que Schelling porque inicia una crítica de la filosofía racional de su época, a través de sus obras seudónimas tituladas *O lo uno o lo otro*, *La repetición*, *Temor y temblor* y *El concepto de la angustia*. Si bien estos textos fueron producidos entre 1843 y 1844, en ellos se puede encontrar algunas menciones directas o indirectas, por ejemplo algunas líneas en el cuerpo de esas obras o notas a pie de página que hacen referencia a Schelling, por ejemplo, las que aparecen en *El concepto de la angustia*. Cabe señalar que este periodo es expuesto y discutido de manera particular en el siguiente capítulo de la presente investigación, en él seguimos profundizando cómo fue articulando la noción de la angustia durante este periodo (1843-1844).

Por la tanto, al revisar algunas obras como las que hemos señalado en el párrafo anterior, el antecedente de un desencanto por parte de Kierkegaard hacia el curso de Schelling²¹ puede ser cuestionado, es decir, si alguien se queda solamente con una lectura superficial y sin conocer la filosofía tardía de Schelling le será difícil ubicar cuáles fueron algunas de las influencias pueden estar presentes en el pensamiento de Kierkegaard. De esta manera, en oposición a las lecturas que se han hecho de la obra kierkegaardiana, sobre la poca influencia y la desilusión hacia el curso de Berlín y en general a la filosofía Idealista, desde la perspectiva de la Dra. M. J. Binetti:

²⁰ León Chestov, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Tr. José Ferrater. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, p. 34.

²¹ Hay una correspondencia de Kierkegaard a uno de sus amigos (Emil Bösen) donde le manifestó su desilusión del curso, lo cual ha sido un referente dominante en muchas lecturas que se han hecho de Kierkegaard y su relación con Schelling. Para un mayor análisis véase Sören Kierkegaard, *Diarios Volumen IV 1840-1842*, Tr. Nassim Bravo Jordán, México: Univ. Iberoamericana, 2015.

podemos considerar que en realidad “hay una cercanía del pensamiento kierkegaardiano con el idealismo, ya que la interpretación anti idealista que se ha hecho de Kierkegaard ha sido una simplificación acrítica y ahistórica.”²²

En esta línea de pensamiento ubicamos el trabajo de la presente investigación, ya que hay inquietudes en la filosofía tardía de Schelling sobre la existencia y la libertad humana que van a tener una recepción en el pensamiento kierkegaardiano. Aunque Kierkegaard no lo sigue con los mismos argumentos, su filosofía sí apunta hacia la misma dirección en relación a la propuesta que tienen ambos sobre la existencia y la libertad. Además considero que esta cercanía se inclinó a las categorías con las que Schelling desarrolló su obra tardía y con las cuales se opuso a la filosofía negativa o racional, debido a que en ellas podemos encontrar algunas influencias en las obras kierkegaardianas señaladas anteriormente. Como hemos mencionado, con categorías como realidad, individualidad, existencia, libertad y voluntad, Schelling elaboró una filosofía positiva que pretendía dar respuesta a problemáticas que la filosofía racional o negativa no podía dar a partir de meros conceptos.

En resumen, Schelling se propuso un nuevo modo de pensar la filosofía de su tiempo donde se tomará con seriedad al ser humano, la libertad y lo contingente que puede ser la existencia, ya que se dio cuenta que a través de conceptualizaciones y pruebas apodícticas no se podía entender el núcleo de los tópicos anteriormente señalados. Como afirma M. J. Binetti, “Schelling ofreció una nueva filosofía capaz de abordar la existencia concreta de las cosas y de fundarse no en la razón abstracta sino en la libertad como fuerza creadora y efectiva,”²³ lo cual hasta cierto punto, ha sido la vena schellingueana que está presente en la articulación de la filosofía kierkegaardiana.

Si bien, fue en el curso de Berlín donde Kierkegaard estuvo presente ante las lecciones impartidas por el propio Schelling, otro de los puntos determinantes y semejanzas que hacen eco en la obra kierkegaardiana son: las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Aunque esta obra pertenece a un periodo que

²² Binetti, María José. “Kierkegaard y el idealismo: lineamientos de su proximidad histórico-especulativa”. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía* 28 (2015): 11-30. Facultad de Filosofía y Letras, México, p. 12. UNAM: disponible en <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4851>

²³ María Binetti, *El idealismo de Kierkegaard*, México: Univ. Iberoamericana, 2015, p. 65.

precede a la filosofía tardía de Schelling en ella ya había elaborado un pensamiento distinto al idealismo hegeliano. Por otro lado, en relación a Kierkegaard, el tema de la libertad no es un tema menor debido a que en la obra del pensador danés puede ser el reverso de la angustia, así como también, ha sido una categoría para cuestionar el determinismo del pensamiento moderno. Estas ideas las vamos a desarrollar a continuación.

Libertad y existencia en Schelling y Kierkegaard

En el tema de la libertad y la existencia está otra de las influencias de Schelling en Kierkegaard que ubicaremos a partir de dos cuestionamientos. Como dijimos en el párrafo anterior, un precedente al tema de la libertad como oposición a las categorías de la filosofía racional que resalta el tema de la existencia es el de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*. En esta obra Schelling ya había señalado diferencias entre una libertad mecanicista y determinada y por otro lado, una libertad viva, contingente y metafísica que no está a la par del arbitrio. Por lo tanto, Schelling va a destacar que cualquier sistema filosófico que pretenda la unidad y la totalidad de todas las cosas lo que terminará haciendo es negar la libertad.

De esta manera se puede considerar que en la obra de Kierkegaard *El concepto de la angustia* las referencias a Schelling y su noción sobre la libertad están presentes de manera indirecta o está pensando en clave schellingueana, ya que Kierkegaard expuso en ella la libertad teniendo como referente la angustia. Al revisar la obra de Kierkegaard anteriormente señalada destaca el acento teológico y las constantes menciones a pasajes bíblicos, uno de ellos fue la inocencia de Adán como un estado originario donde la paz y la tranquilidad son lo que prevalece. No obstante, señaló que en esa paz y reposo, al no haber nada contra qué luchar, “es precisamente esa nada la que engendra la angustia.”²⁴ Por lo tanto, ese será el misterio de la inocencia; que ella, la nada, sea al mismo tiempo la angustia, debido a que un aspecto tomado en cuenta por Kierkegaard fue que la angustia será entonces “la realidad de la libertad en cuanto

²⁴ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Ed. Alianza, 2013, p. 101.

posibilidad”.²⁵ Para Kierkegaard, cuando Adán eligió pecar en esa elección, además de angustia hubo posibilidad de libertad y de elección.

En esta idea se puede ubicar lo que significa la angustia kierkegaardiana al individuo, como un ser singular y donde su existencia no está determinada, sino todo lo contrario, tiene posibilidades debido a que es la nada la que genera angustia. Al no tener una existencia concreta, al ser esta inacabada, no hay algo determinado sino justamente una nada que se traduce como libertad y posibilidad de realizarse. Como antecedente ahora hacemos mención del concepto de libertad en Schelling, ya que para éste autor la libertad es considerada “una capacidad para el bien y el mal”²⁶ en tanto elección consciente por parte del individuo. En la filosofía de Kierkegaard se ha extendido esta idea schellingueana que se puede traducir como la angustia en tanto posibilidad de libertad en el individuo.

Además, al seguir la idea de que la angustia es posibilidad de libertad, Kierkegaard sigue resaltando el pasaje bíblico de Adán. Pasaje en el que Dios le habló del árbol prohibido y esto le origina angustia porque “la prohibición le angustió en cuanto despertó en él la posibilidad de la libertad”.²⁷ A partir de esta explicación Kierkegaard pone su estilo y, profundizando más que Schelling, expuso lo que sucede con el individuo antes de que tenga noción del bien y el mal, porque con el primer pecado el individuo adquiere consciencia y con ésta pierde su inocencia originaria y por consiguiente entra la angustia. De alguna manera esto será para el individuo la posibilidad de estar abierto ante el mundo y no estar determinado, porque durante toda su existencia tendrá que tomar decisiones en todo momento.

Además, al tener en cuenta que Kierkegaard conoció de primera mano el pensamiento de Schelling da pie a lo que señala María Binetti sobre *El concepto de la angustia*, ya que esta obra

Constituye sin duda el mejor exponente de la doctrina kierkegaardiana de la libertad. Así como los apuntes de Berlín concedían a la posibilidad infinita el privilegio del fundamento inmediato. El concepto de la angustia asignará a la libertad el lugar de una inmediata e «infinita posibilidad

²⁵ *Ibid.*, p. 102.

²⁶ F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, España: Ed. Anthropos, 1989 p, 149.

²⁷ Kierkegaard, *El concepto*, 106.

de poder». En su inmediatez, la libertad es la posibilidad indeterminada de todo –*omnibus aequa*–, presupuesto de cualquier diferencia y, por lo tanto, nada, negación o privación de todo.²⁸

Paradójicamente, desde la perspectiva de Kierkegaard vivir la angustia es el camino que lleva al individuo hacia la libertad, pero se debe entender que la libertad kierkegaardiana es saberse angustiar, es un vértigo. Sobre esta idea, es necesario señalar que este saberse angustiar es lo que en la época moderna ha sido dejado de lado o malinterpretado, debido a que la angustia ha sido interpretada como algo irrelevante para el pensamiento conceptual, cuando en nuestros días sigue vigente como un tópico que está vinculado al desarrollo espiritual del ser humano.

Por ahora se puede tomar en cuenta que en la vida del individuo habrá circunstancias anímicas en las cuales no habrá nada que le aminore vivir sin angustia, ya que esta categoría de la existencia es algo originario del ser humano e inagotable en términos conceptuales, es decir, las palabras y conceptos no la pueden disipar y mucho menos resolver. Ante esta situación, cada individuo en algún momento de su existencia tendrá que vivirla, ya que constantemente surgen situaciones que lo llevan a tomar decisiones. Por ende, en la parte más interior de su ser, aparecerá ésta. Lo anterior nuevamente puede hacer eco de esa diferenciación que Schelling hizo de la filosofía negativa y positiva, en tanto que la libertad y la existencia no pueden ser pensadas conceptualmente en esta dirección, tomamos de nueva cuenta el trabajo introductorio de Fernando Pérez Borbujo, Francesc Torralba y Jacobo Zabalo realizado en *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F.W.J. Schelling*, estos autores hacen un minucioso análisis sobre la génesis de la angustia contemporánea donde llegan al siguiente punto:

Schelling es muy consciente, en su ensayo sobre la libertad avisó del poder de esa libertad humana originaria, posteriormente Kierkegaard lo retoma en su obra el concepto de angustia, el hecho de que el hombre en tanto voluntad divina libre de sí misma, posee la capacidad de introducir una realidad ontológica nueva.²⁹

²⁸ Binetti, María José. "De Schelling a Kierkegaard, cuando la libertad devino potencia infinita." *Ars Brevis* [en línea], 2011, Núm. 17, p. 270-285., p. 282. <http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/257020>

²⁹ Kierkegaard, *Apuntes sobre la filosofía de la revelación*, p.30

Si bien, como se mencionó en un inicio, Kierkegaard no concluyó el curso de Berlín, algunos de los apuntes que hizo del curso le darían las bases para articular este que es uno de los conceptos fundamentales de su obra. Y si bien las referencias directas de Kierkegaard a la obra de Schelling son escasas, si se conoce a detalle la obra de estos dos filósofos se puede constatar la influencia que hay del filósofo alemán en el filósofo danés, así como todas las referencias que aparecen en la obra del pensador danés de manera indirecta.

En la misma dirección que su maestro de Berlín, en *Temor y temblor* Kierkegaard va a objetar contra la excesiva racionalidad de la época, es decir, la inclinación que había hacia el sistema filosófico hegeliano, debido a que Kierkegaard veía que “la existencia además de razón es desesperación.”³⁰ De esta manera fue consciente de que el pensamiento racional y las conceptualizaciones no pueden resolver los problemas de la existencia individual y además agrega que tampoco los del cristianismo. Por tanto, para Kierkegaard, al igual que la angustia la fe va a ser un recurso con la cual hace una crítica al pensamiento racional moderno, ya que para él la fe empieza donde acaba el ejercicio del pensamiento lógico. En el capítulo V nos detenemos con mayor precisión en el tema de la fe debido a la importancia que tiene en la obra de Kierkegaard, así como el vínculo que tiene con la angustia y la desesperación.

Ahora bien, como otro punto de influencia podemos agregar lo que afirma Binetti, ya que “el pensamiento kierkegaardiano podría equipararse la existencia schellingueana a la fe cristiana en tanto que determinación subjetiva,”³¹ debido a que con esto el individuo recupera el mundo desde una perspectiva diferente a la razón. Hasta aquí hemos revisado de manera breve aspectos de la filosofía tardía de Schelling, para reconocer la influencia que ésta tuvo en el pensamiento kierkegaardiano. La intención ha sido mostrar algunos de los antecedentes filosóficos de los que Kierkegaard se nutrió para articular su concepto de angustia. Nuestra intención ha sido ir más allá de una postura ortodoxa sobre la interpretación que se ha dado, sobre la asistencia de Kierkegaard al curso de Berlín, ya que la postura que sostenemos en este apartado es que el curso ayudó a madurar a Kierkegaard algunos de sus conceptos clave, particularmente el concepto de

³⁰ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, Tr. Vicente Simón, Madrid: Alianza, 2014, p. 77.

³¹ María Binetti, *El idealismo de Kierkegaard*, p. 67.

la angustia, además de abonar a darle a su obra un carácter de oposición a la filosofía racional de su tiempo.

Así, los conceptos kierkegaardianos de la angustia, la existencia y la libertad han sido una vía indirecta para que el pensamiento tardío Schelling haya encontrado una recepción en la filosofía del siglo XX, como sucedió con Heidegger e incluso, fuera de la filosofía, como por ejemplo en el psicoanálisis lacaniano se ha acercado a los conceptos kierkegaardianos anteriormente señalados para desarrollar sus trabajos. Debido a que todos esos conceptos se han nutrido de la filosofía schellingueana, podemos pensar en la vigencia que tienen ambos filósofos y cómo podemos pensar actualmente la filosofía negativa y positiva, y otros efectos de su relación con el pensamiento kierkegaardiano.

Que la angustia kierkegaardiana pueda tener un vínculo con la libertad y los argumentos de Schelling sobre la filosofía positiva y negativa, nos lleva a considerar que sus planteamientos pueden apuntar actualmente a una crítica del cientificismo y la tecnología imperantes, debido a que éstas, al igual que en la época de Schelling y Kierkegaard, no “podrán conocer un ser real, actual y presente”³² y mucho menos darle una objetualidad a la existencia y la libertad. Dicho en términos kierkegaardianos, no hay nada ni nadie que aminore la angustia del individuo, ya que él mismo tiene que asumirla, tiene que saberse angustiar y educarse en ella, como señaló Kierkegaard, porque en este saberse angustiar se da la posibilidad en tanto libertad de elegir.

Los aspectos de la angustia en el individuo, señalados en el párrafo anterior, nos acercan a la idea Kierkegaardiana de cómo llegar a ser individuo o llegar a ser cristiano, que es a donde apunta su pensamiento, al diferenciarse del sistema hegeliano donde lo universal determina a la particularidad. En el individuo kierkegaardiano sucede lo contrario, ya que éste se tiene que asumir como individuo, lo cual le permite tener una perspectiva distinta que contrasta con la idea de un individuo que es absorbido por lo universal. Este punto nos lleva a pasar al capítulo II del presente trabajo para definir quién es el individuo singular para Kierkegaard y qué lugar ocupa en su pensamiento.

³² Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 173.

Conclusión

Para concluir el presente capítulo podemos señalar que Kierkegaard fue un conocedor de la filosofía schellingueana; no obstante, hay una lectura sesgada que le ha dado todo el crédito a Kierkegaard de haber puesto el acento en el existente individual. Vale la pena tener presente que en la época moderna la filosofía de la existencia empezó a elaborar su propio camino en el cual el Schelling tardío y posteriormente Kierkegaard van a sentar las bases de su consolidación. De esta manera la libertad, así como determinaciones de la existencia donde destaca la angustia y la desesperación comenzaron a ser expuestas filosóficamente. En el caso del pensamiento kierkegaardiano fueron un referente para objetar la filosofía racional de la época, porque en la existencia, además de razón, hay angustia y desesperación. Destaca en este proceso el pensamiento tardío de Schelling, quien al igual que Kierkegaard cuestionó la filosofía hegeliana presentándose como un filósofo de la crisis, que puso el acento en una filosofía que se preocupa por la existencia y la libertad del individuo.

CAPÍTULO II. La angustia y la existencia individual en los estadios kierkegaardianos

Introducción

Para continuar con la exposición acerca de la angustia y la desesperación como vivencias de la existencia individual, en el presente capítulo exponemos cuatro apartados. El primero tiene la finalidad de poner de relieve quién es y qué representa el individuo singular kierkegaardiano (*den Enkelte*). Nuestra intención es diferenciar la postura del pensador danés, de una noción superficial sobre la individualidad que ha estado vigente hasta nuestros días, es decir, la postura de Kierkegaard se aleja de una individualidad egoísta y aislada hacia las preocupaciones sociales o de cualquier semejante. Para llegar a ser individuo se da la elección de llegar a ser sí mismo, en un recorrido que se hace en solitario y es una tarea única que puede durar toda la vida. Para Kierkegaard ser un individuo es ser un yo, un trabajo que depende del esfuerzo de quien busca llegar a ser sí mismo.

En el segundo apartado exponemos las implicaciones que tiene la angustia y la

desesperación en el individuo, en tanto determinaciones de la existencia. Uno de los principales argumentos de Kierkegaard sobre la angustia es que, a diferencia del miedo, ésta no tiene su raíz en un objeto externo y determinado porque la angustia se vincula con la nada, es decir, su origen se ubica dentro del individuo, situación que inmediatamente hace que cada caso sea particular; recordemos que en la noción del pensamiento heideggeriano se puede encontrar un eco de esta definición. Por otro lado la desesperación recae sobre el yo del individuo; es decir, Kierkegaard entiende que hay tres formas distintas de desesperación y todas estas formas recaen en él, de modo que la realidad del yo está siempre abierta a la desesperación. Finalmente el objetivo de este apartado es responder si, en el diagnóstico filosófico que realizó Kierkegaard, la angustia y la desesperación han sido dos estados anímicos en la época moderna y si hoy en día lo siguen siendo.

En el tercer apartado subrayo el periodo de 1843 a 1844, en el que se presenta en varias obras la noción kierkegaardiana de la angustia. Sobre este punto mi intención es señalar de qué manera fue expuesta en las obras publicadas durante este periodo, ya que la categoría de la angustia ocupa un lugar central en su pensamiento y está presente tanto en su obra seudónima, conocida también como comunicación indirecta, como en la obra donde firma como autor, conocida como discursos o comunicación directa. Otro punto de este apartado es exponer que la categoría de la angustia no se limita únicamente a la obra *El concepto de la angustia*. El tema está presente en todo el pensamiento kierkegaardiano y es fundamental para comprenderlo. Consideramos que el periodo de 1843 a 1844 fue clave, porque durante él afinó la noción de angustia y a la vez lo vinculó con otras categorías que también se oponen al racionalismo moderno.

Finalmente, en el último apartado, exponemos el desarrollo kierkegaardiano de la angustia en los tres estadios existenciales denominados estético, ético y religioso, además de señalar cuál es la importancia que estos tienen en la existencia individual. Al poder ubicar la importancia que tienen estas esferas existenciales en el individuo se puede comprender de qué manera se conecta la angustia con otras categorías como la desesperación, la fe y el pecado; primordiales todas para la comprensión del pensamiento kierkegaardiano, debido a que se entrelazan.

El individuo singular

Señalar quién es el existente individual para Kierkegaard y ubicar cuál es la importancia que tiene en su pensamiento, ha llevado a realizar diversos análisis en su obra para conocer qué entiende el pensador danés por individuo o dicho sea de paso por individualidad, ya que en la actualidad pareciera que el tema ha sido bastante trabajado, no obstante, sigue sin ser un tópico agotado. Como punto de partida para adentrarnos al tema, la propuesta que nos parece relevante para comprender la noción de individuo singular en Kierkegaard es la que propone José García a partir de un análisis terminológico y semántico de dicho concepto, ya que para este autor la expresión danesa que utiliza Kierkegaard es la *den Enkelte*, la cual “se ha traducido al inglés por *the single Individual*; al francés por *l’unique* por N. Viellanex; al italiano por *il Singolo* por Cornelio Fabro y al alemán por *Einzelne*.”³³ En español la traducción más apropiada es entonces la de individuo singular. Sin embargo, la advertencia que hace José García acerca de que el significado de un concepto puede variar en la obra de cualquier autor que uno se disponga a estudiar, sobre este asunto Kierkegaard no es la excepción ya que por ejemplo en sus *Diarios* para referirse al individuo utiliza diferentes terminaciones, aún así, cuando se ubica el contexto en que es utilizada esta expresión se puede comprender a qué esta haciendo referencia Kierkegaard. En esta dirección el aporte de Kierkegaard estriba en la diferencia que hace entre la noción moderna de individuo que ha sido utilizada para referirse una noción de individuo en general, la cual puede ser considerada como una simple representación de la sociedad o del genero, ya que en esta noción de individuo se pierde lo que para Kierkegaard hace único a cada ser humano.

Por el contrario, la noción de individuo singular (*den Enkelte*) kierkegaardiana como señala García tiene la siguiente pertinencia: “todo *den Enkelte* es necesariamente individuo, pero no todo individuo es en forma imperiosa *den Enkelte*.”³⁴ Ser un *den Enkelte* en el pensamiento de Kierkegaard es algo de la noción general que se ha articulado en la modernidad, por lo tanto,

³³ José García, “El concepto terminológico y semántico del individuo en los diarios de Søren A. Kierkegaard” en *Søren A. Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*, México: Univ. Iberoamericana, 2009, p. 71.

³⁴ *Ibíd*, p. 72.

ahora podemos ir ubicando las diferencias entre la individualidad moderna que hoy en día puede seguir siendo vista como una individualidad general, lo cual en nuestros días también puede destacar con otras características pero sin dejar de ser vista de manera general. En este horizonte, hoy en día cuando se hace referencia a la individualidad también se puede entender que en ella se da aislamiento nihilista con matices narcisistas, es decir, alguien que sólo piensa en sí mismo y se olvida de sus semejantes, alguien que piensa que sus problemas están por encima de los demás. En esta medida debe quedar claro que esa individualidad ególatra no es la que Kierkegaard sugiere y tampoco es la que está determinada por su especie.

Por tanto, en el presente apartado intentamos señalar algunas de las ideas más relevantes sobre el individuo singular kierkegaardiano, ya que como hemos referido en párrafos anteriores, se puede llegar a confundir otras explicaciones modernas o con las que exponen otros enfoques filosóficos. En este contexto podemos referirnos al estudio que realizó Charles Taylor en su obra *Fuentes del yo*, ya que en ella Taylor realiza un minucioso estudio donde rastrea “qué implica en la modernidad ser una persona o un yo y cómo en esta época han influido la moral y el instrumentalismo.”³⁵ Cabe señalar que para este autor la identidad personal, la moral y la individualidad son temas que se entrelazan y por lo tanto hay ideales que han contribuido a que la individualidad se constituya de una determinada manera. En el estudio que hace Taylor por comprender cuáles son las fuentes del yo no deja fuera las aportaciones que hizo Kierkegaard sobre la individualidad, no obstante, se detiene particularmente en la esfera estética y ética que el pensador danés expone en *O lo uno o lo otro*.

Por ejemplo, Taylor reconoce de Kierkegaard lo que implica la elección del individuo, es decir, el cambio de perspectiva que implica dar el salto del estadio estético al ético bajo la luz de la infinitud, como resultado de esta salto en palabras de Taylor “se da una transfiguración, porque aunque los elementos de la vida del individuo pueden ser los mismos, ahora son transfigurados porque han sido elegidos a la luz de lo infinito.”³⁶ Taylor deja entrever que esta luz de lo infinito es dada por Dios y que la relación que el individuo tenga con Él lo puede llevar a una esfera más

³⁵ Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Tr. Ana Lizón. Barcelona: Ed. Paidós, 2006, p. 19.

³⁶ *Ibíd*, p. 611.

elevada al dar el salto al estadio religioso, cabe señalar que Taylor, no profundiza en la esfera religiosa donde el individuo se consolida como tal ante Dios, aún así, no podemos dejar de mencionar su valioso análisis sobre la individualidad moderna donde el acento de Kierkegaard está presente. En una perspectiva distinta a la de Taylor, Peter Vardy sigue la referencia kierkegaardiana con mayor detalle y señala lo siguiente: “los estadios estético y ético de la vida terminaban en la desesperación, y sólo en el estadio religioso el individuo puede descubrir su identidad real y su destino eterno, tal como la comprende Kierkegaard.”³⁷ Con la cita anterior podemos darnos cuenta de la importancia que tiene el estadio religioso para poder profundizar en la noción de individuo kierkegaardiano, asimismo, hemos mencionado el tema de los tres estadios el cual vamos a tratar con mayor detalle en un apartado posterior.

En el horizonte kierkegaardiano la noción de individuo o algunas veces expresado como el existente individual, va a tener una particularidad en su obra porque ambas nociones apuntan a quien vive la existencia, es decir, a “quien llega a ser uno mismo, un yo concreto a partir de una síntesis consciente que se da entre la finitud e infinitud.”³⁸ En este punto podemos decir que llegar a ser uno mismo es la noción a la que constantemente hace referencia el pensamiento kierkegaardiano cuando se hace mención del individuo singular quien es único y diferente a sus semejantes, pero a la vez, no deja de formar parte de la humanidad pero no se puede hablar genéricamente de él porque al llegar a ser sí mismo ha llegado a ser consciente de su propia existencia y de la singularidad que tiene.

Por lo tanto, para Kierkegaard el individuo no es un número más en la multitud, aunque el pensador danés da razón de que muchas veces ha sido más fácil ser como la multitud que llegar a ser uno mismo, esto se debe “porque aparentemente ser como los demás da seguridad, no obstante, el individuo se aleja de ser sí mismo y se vuelve un mono de imitación”³⁹ y se queda en la mundanidad. Para Kierkegaard ser individuo implica una tarea única que puede durar toda la vida; lo que en términos kierkegaardianos va en una dirección distinta a la del pensamiento

³⁷ Peter Vardy, *Kierkegaard*, Tr. Maite Solana. Barcelona: Herder, 1997, 91.

³⁸ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Tr. Demetrio Gutiérrez Madrid: Trotta, 2008, p. 51.

³⁹ *Ibíd.*, p. 55.

moderno. Es por eso que para Kierkegaard ser un individuo es ser un yo, un singular y una tarea única que depende del esfuerzo de quien lo busca.

Desde esta óptica, ser como la multitud y quedarse en la mundanidad es no existir en cuanto espíritu, porque “la inmensa mayoría de los hombres viven con muy poca conciencia de sí mismo, con tan poca que no es extraño que no tengan idea de sus consecuencias y es por eso que no existen en cuanto espíritu”.⁴⁰ En este sentido, lo que hace tajantemente diferente un hombre de otro no son los hechos concretos o materiales, sino tener la noción de su espíritu o querer buscarla, por lo tanto este tipo de argumentos van orientando acerca de quién es el individuo al que hace referencia en su obra.

Kierkegaard va a dejar claro lo que entiende por individuo singular, de cualquier otra noción. En este sentido José García afirma que para Kierkegaard

Lo que significa ser individuo singular es algo que tendrá que descubrir cada uno de nosotros, la individualidad, mi individualidad, la de cada cual es un viaje en solitario de revelación en solitario hacia aquello que nos hace ser tales, nos constituye y da sentido a nuestra existencia. Pues bien, Kierkegaard realizó tal periplo. Al descubrirse a sí mismo también descubrió la singularidad y viceversa. Por eso podemos afirmar que el *en Enkelte* no fue en él meramente una idea, una categoría sin más, sino una revelación existencial que aconteció en su misma vida.⁴¹

Para profundizar más en la noción que tiene Kierkegaard de lo que es el individuo en su pensamiento se puede enfatizar el hecho de que “cada individuo que llega al mundo no viene a ocupar el lugar de otro, sino que cada individuo comienza de nuevo y por lo tanto el individuo es tal porque tiene una vida y una historia que contar”.⁴² Además hay estados de ánimo que ponen en relieve lo que es el existente individual como la angustia y la desesperación, también podemos agregar el sufrimiento y el dolor, es en este punto donde, a diferencia de Hegel, su filosofía no apunta a lo universal sino a ciertos matices que tienen un carácter meramente individual, es decir, en la historia del individuo y en sus problemas existenciales; debido a que “en la filosofía de la

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 138.

⁴¹ García, “El concepto terminológico y semántico del individuo en los diarios de Sören A. Kierkegaard”, p. 74.

⁴² Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 89.

pura idealidad (hegeliana), no se habla del hombre real e individual,”⁴³ no se habla de este camino que sugiere Kierkegaard, donde el individuo llega a ser sí mismo.

Lo anterior contrasta con los fundamentos de la filosofía racional de su época, la cual está pensando lo individual desde lo universal. No obstante, hay problemas únicos en el individuo y estos no se pueden generalizar; nos referimos al hecho de que cuando está pasando por una situación de dolor y de angustia, cada uno lo vive o lo vivirá en su interioridad porque, como dice Miguel García Baró, “la vida también es dolor, fracaso y desesperación.”⁴⁴ Es en este punto donde Kierkegaard ha considerado que ni todo el conocimiento filosófico, ni por muy ordenado que esté el sistema de la filosofía, puede resolver situaciones que solamente se remedian desde la interioridad. Porque ante una experiencia límite como la muerte ningún parágrafo de un sistema filosófico dará las respuestas para saber cómo lidiar con esa situación.

Para Kierkegaard una de las dimensiones inevitables de la existencia es que en ella hay dolor y desesperación, porque la vida para Kierkegaard, antes de pensarse, se vive y se asume con todo lo que en ella sucede. Ha sido este el argumento que Kierkegaard sostiene y en esa misma dirección realizó, como afirma Luis Guerrero, su “crítica a una excesiva racionalidad de la época, la cual ha alejado a los individuos de los verdaderos problemas y de su propia existencia”.⁴⁵

Sobre esta última idea acerca de los acontecimientos que le competen únicamente al individuo y lo que lo puede alejar de sus verdaderos problemas, hay un punto al que queremos llegar en este apartado, además de ubicar quién es el individuo kierkegaardiano, podemos agregar que en el individuo habrá situaciones que lo llevarán a enfrentarse consigo mismo, porque el individuo kierkegaardiano se enfrenta a los problemas comunes de la vida eligiéndolos o no eligiéndolos, como es educar a un hijo, elegir una profesión, un oficio o vivir en matrimonio, por mencionar solamente algunos sucesos de la vida cotidiana.

No obstante, es en estas situaciones donde está presente la angustia, hay una situación única en la infinitud de posibilidades, ya que desacuerdos con Luis Guerrero, Kierkegaard

⁴³ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 122.

⁴⁴ Miguel García Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 64.

⁴⁵ Luis Guerrero, *La verdad subjetiva*, México: Univ. Iberoamericana, 2004, p. 157.

comprendió que en “la angustia y sus diferentes formas, es parte de un recorrido a la libertad, por el mundo de la posibilidad”⁴⁶ y es ahí donde la filosofía del sistema no le da las respuestas al individuo, aunque él la conozca a la perfección, son elecciones que surgen desde su propia interioridad y solamente él las tendrá que elegir. Es de estas situaciones particulares que vive el individuo a las que hace referencia Kierkegaard, de las cuales nace su filosofía, debido a tener una postura radicalmente racional ante la vida no es una garantía que ayude a vivir de otra manera o y a la vez, no garantiza resolver situaciones cotidianas.

Ahora bien, un aspecto que no podemos dejar pasar es que con la postura del individual existente hay un punto que resalta, y es que Kierkegaard está en contra de una nivelación que es una característica de la vida moderna, lo que me lleva a señalar su obra *La época presente*. En ella también se pone de relieve la relevancia del individuo singular, y para esto Kierkegaard expuso la categoría de la nivelación. Sobre esta nivelación pone el acento en una sociedad masificada donde se pierde la individualidad en la homogeneidad, debido a que para Kierkegaard la nivelación es como una operación matemática donde el individuo de una multitud es solamente un número, y “el individuo en su círculo puede contribuir a la nivelación, pero esta es una fuerza abstracta, y la nivelación es el triunfo de la abstracción sobre los individuos. La nivelación es el equivalente reflexivo de la Modernidad a la idea de destino en la Antigüedad.”⁴⁷

El contraste que Kierkegaard hace entre las dos épocas radica en el hecho de que en la antigüedad el individuo en la multitud no tenía una significación, sólo tenía relevancia para todos por ser único. Kierkegaard dirá que en la época moderna se da un giro sobre esta situación y él reivindicar su valor, porque la modernidad “tiende a la igualdad matemática, de modo que en todas partes tantas y tantas personas equivalen a un individuo excepcional. Al excepcional se le permitía todo, al de la multitud nada.”⁴⁸ De modo que, al mantener Kierkegaard una distancia crítica respecto a la individualidad en la época moderna, podemos ver que ha sobresalido la nivelación y prima una significación de valor en la categoría de generación (multitud) sobre el

⁴⁶ Luis Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, México: Univ. Panamericana, 1993, p. 80.

⁴⁷ Søren Kierkegaard, *La época presente*, Madrid: Ed. Trotta, 2012, p. 60.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 60, 61.

individuo singular que él propone. Sobre este punto, aparte de hacer una crítica sobre su época, Kierkegaard también está pensando en la filosofía hegeliana y la noción que él tiene del individuo singular. En ella lo universal está por encima de lo singular, ya que como afirma Hegel en la *Enciclopedia*:

El proceso de la configuración y de la reproducción del individuo *singular* coincide de esta manera con el proceso del género y es una producción de nuevos individuos que se hace perenne. La universalidad afectada de mismidad, lo uno subjetivo de la individualidad, no se separa de la particularización real, sino que está sólo inmersa en ella.⁴⁹

La idea de Hegel es hacer una clasificación del individuo a partir de su género y en esta clasificación está presente el movimiento donde lo universal determina, y a la vez está por encima de lo individual y lo particular. De esta manera el hecho de señalar la categoría de la nivelación es porque Kierkegaard hace una lectura de su contexto y se anticipa al ritmo de vida de las sociedades del siglo XX, ya que en la época presente predomina lo abstracto que ha hecho que la época moderna en términos kierkegaardianos sea “desapasionada y muy reflexiva.”⁵⁰

No obstante, algo que se aleja de la nivelación como categoría donde se pierde la individualidad y que reafirma a esta última es la angustia, es decir, a pesar de que la vida masificada en el contexto de la época iba en aumento, Kierkegaard puso el acento en algo del ser humano que no puede generalizarse: su experiencia e historia de vida, porque para él la existencia “es fuente de angustia, de riesgo y de desesperación,”⁵¹ algo único que vive cada ser humano independientemente de su generación. Siguiendo esta idea, hay aspectos del individuo que escapan a lo que Kierkegaard veía que predominaba en el espíritu de su época, donde el pensamiento racional o reflexivo le restaba importancia a la pasión, a la angustia y a la desesperación; estos dos últimos serán preámbulos para que el individuo singular pueda llegar a la fe y al estadio religioso, que exponemos más ampliamente en el último apartado de este capítulo.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls. Madrid: Alianza, 2005, p. 406.

⁵⁰ Kierkegaard, *La época presente*, p.59.

⁵¹ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, México: Fontamara, 2016, p. 13.

Así, la importancia que vio Kierkegaard en su noción de la existencia individual, además de llevarlo a señalar que es un concepto que se opone a la masificación o a perderse en la multitud, lo hizo considerarla también un referente para tratar de responder cómo ha sido la existencia humana en la época moderna. El individuo kierkegaardiano, en su conformación, da un salto entre un estadio existencial y otro. Tal salto le sirve para enfatizar la descripción de su antropología filosófica y los modos de existencia que puede llegar a tener el ser humano. Del valor que tienen los estadios existenciales kierkegaardianos nos ocupamos en el último apartado de este capítulo. Ahora solamente nos limitamos a decir que el individuo singular puede estar ubicado en alguno de estos estadios y lo que lo puede llevar a pasar a otro estadio es un salto donde no hay mediación.

Podemos ver que en Kierkegaard su noción de un individuo singular es algo no determinado y sus decisiones, al final, dependen de sí mismo. Sus semejantes pueden influir, pero al final él decide o, por muy estrecho que sea su campo de libertad, tendrá posibilidades de elección para llegar a ser sí mismo. De esta manera, al hacer una recapitulación de lo expuesto hasta el momento, podemos dar respuesta a las preguntas con las que inicia este subtema acerca de quién es y qué representa el individuo singular en el pensamiento kierkegaardiano. Éste guarda distancia de cualquier otra noción moderna de individuo o individualidad, porque el individuo, para llegar a ser sí mismo, vive una experiencia única e intransferible al pasar por la angustia y la desesperación para llegar a estar delante de Dios, es decir, para poder dar el salto al más elevado de los estadios. Es en este punto donde la noción de individuo de Kierkegaard tiene una particular significación, porque llegar a ser sí mismo es la tarea más difícil que no cualquiera elige, porque como interpreta Luis Guerrero:

Unos y otros –estetas y éticos- pueden estar muy lejos de ser individuos, de ser conscientes de lo que significa existir, del sentido más radical de la libertad, de ser un individuo frente a Dios, no porque las cosas del mundo tengan que desperdiciarse, sino porque se constituye como muralla que los aleja de su propia existencia como individuos.⁵²

⁵² Guerrero, *La verdad subjetiva*, pp. 41, 42.

Se puede constatar cómo Kierkegaard va trazando un concepto propio de lo que significa la singularidad individual y cómo esta categoría se confronta con la idea de un sistema universal, al subrayar que cada individuo tiene su propia originalidad. El individuo singular es además el receptor de la angustia y la desesperación, de la libertad y de la fe; él vive la existencia en primera persona, es decir, en él estas fuerzas son posibles y se despliegan.

Por tanto, una vez que hemos señalado el lugar que ocupa la categoría de individuo singular en la obra de Kierkegaard por qué es uno de los ejes fundamentales en su pensamiento, en el siguiente apartado nos detenemos en ubicar qué es lo específico de la angustia y la desesperación en la obra del pensador danés.

La angustia y la desesperación en el individuo singular

Una de las observaciones que puntualizo Kierkegaard sobre la angustia es la diferencias que en comparación con el miedo llega a tener, podríamos agregar que también de la fobia va a tener una diferencia considerable porque a diferencia del miedo, que tiene su origen en un objeto externo y determinado, la angustia se vincula con la nada y el objeto que la provoca es indeterminado, es decir, su origen en el individuo no es externo sino interno. Tal situación hace que inmediatamente cada caso sea particular y por lo tanto hace que la angustia no pueda ser un fenómeno cuantificable. Otra situación que se presenta cuando se trata de objetivar la angustia — lo cual consideramos imposible— es que la relación de la angustia con su objeto no es una relación clara, sino todo lo contrario, esta relación es señalada en *El concepto de la angustia* como “totalmente ambigua, es decir, con algo que nos es nada, cosa que el propio lenguaje corriente tampoco deja de destacar con mucha exactitud: angustiarse por nada.”⁵³

Esta nada o este objeto que no es nada, de la angustia, lo va plantear como posibilidad y, como ya he señalado anteriormente, es también el vértigo de libertad. Asimismo esta posibilidad de la libertad no va a consistir en tomar una decisión calculada entre elegir lo bueno o lo malo.

⁵³ Kierkegaard, *El concepto*, p. 104.

Tampoco se relaciona con la noción de libre albedrío, debido a que para Kierkegaard la posibilidad de la libertad va más allá de esta postura, en tanto que:

En un sistema lógico es fácil decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En cambio, en la misma realidad ya no es tan fácil echar mano de una categoría intermedia. Esta categoría es la angustia y la angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, más por sí misma.⁵⁴

En esta posibilidad que es la angustia, podemos preguntarnos a dónde lleva o qué otra característica tiene. Para responder, vale decir que para Kierkegaard, aunado a lo que es la angustia existencial, por otro lado está presente la desesperación. Sobre este asunto, un texto que bien puede ser una continuidad de *El concepto de la angustia* por los temas que toca y sobre todo por el minucioso estudio del espíritu humano, la existencia, la fe y el pecado es *La enfermedad mortal*. Vale decir que para tener presente la distinción entre la angustia y lo específico de la desesperación, es decir, saber qué representa cada una en la obra de Kierkegaard y en qué momento se llegan a entrelazar en la existencia. Lo anterior es con la finalidad de evitar confundirlas como si fueran lo mismo. En un primer momento podemos tomar como referente la noción de pecado, ya que la angustia es antes del pecado y la desesperación es después del pecado. En esta dirección entra el acento cristiano en la obra del pensador danés, ya que es el recurso explicativo más propio para entender uno de sus conceptos fundamentales como lo es el de la *desesperación*.

Más adelante en este mismo capítulo vamos a tratar un apartado en el que abordamos los tres estadios kierkegaardianos, ya que en él tomamos en cuenta la angustia como una guía para explicarlos, en este sentido, la desesperación también se hace presente en cada uno de estos estadios (estético, ético y religioso). Nuestra intención en este momento es señalar que el yo kierkegaardiano en tanto espíritu, dialécticamente se constituye a partir de una síntesis que se da entre lo temporal y lo eterno. Esta idea es planteada por Anti-Climacus, seudónimo kierkegaardiano, en el que aparte de discutir la relación entre la fe, el pecado y la desesperación, conecta el tema de la angustia con la desesperación. Nuestro filósofo plantea que a diferencia de

⁵⁴ *Ibíd.*, 114.

angustia, la desesperación, se puede presentar en el individuo de diversas maneras, por ejemplo: la desesperación de no querer aceptar a Dios, ya que este tipo de desesperación va en contra de lo eterno que hay en el ser humano. En este sentido Anti-Climacus va a destacar lo siguiente:

La desesperación de la debilidad de no ser sí mismo, la cual requiere reflexión, va más allá de la inmediatez y de lo externo. Esta desesperación de no ser uno mismo requiere una conciencia de que la desesperación no proviene de las circunstancias externas de la vida sino de algo profundamente malo dentro de uno mismo: la conciencia de la falta de lo eterno.⁵⁵

En el texto de *La enfermedad mortal* el filósofo plantea que en la existencia humana no sólo hay angustia sino también desesperación, tomando en cuenta la noción de pecado. Detengámonos en este punto al que nos acerca a lo que entiende por desesperación, diciendo que ésta es una enfermedad, una enfermedad mortal que tiene varias formas y para nada se asemeja a una enferme física o por otro lado, lo que coloquialmente se comprende por desesperación. Antes de señalar esas formas es necesario seguir ubicando la diferencia entre angustia y desesperación. Como se ha señalado en líneas anteriores, la angustia se da ante la nada o ante el vértigo de la libertad. La desesperación por su parte y de manera concreta tiene que ver con el yo, es decir, es una enfermedad del espíritu como lo señala Kierkegaard en voz de Anti-Climacus, “dado que es un fenómeno del espíritu, no suele ser nada difícil interpretarla equivocadamente o confundirla con toda clase de talentos pasajeros de mal humor, o con ciertos abatimientos transitorios que en realidad no entran en la desesperación.”⁵⁶

La desesperación, al igual que cualquier otra categoría en Kierkegaard, tiene una peculiaridad. Si el individuo desespera por su condición de finitud puede tratar de vivir en los excesos, vivir en las apariencias, ser bien visto y hasta alabado por los demás. No obstante, “aunque se ocupe en toda suerte de proyectos terrenos no dejará de desesperar por su condición finita en la mundanidad.”⁵⁷ Este tipo de desesperación particularmente recae en lo que

⁵⁵ Jan E. Evans “La enfermedad mortal, de Kierkegaard, y San Manuel Bueno, mártir, de Unamuno”, *Revista de Filosofía*, Vol. 137, 2014, p. 63.

⁵⁶ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 45.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 56.

Kierkegaard comprende como individuo esteta, ya que sus metas en la vida son finitas y lo llevan a alcanzar solamente un instante de goce que posteriormente se diluye por estar inserto en lo temporal, asimismo, estas metas al no estar sustentadas por lo eterno y por carecer de un espíritu no puede relacionarse con lo eterno que es Dios. Sin embargo, el individuo también tiene la posibilidad de llegar a relacionarse con Dios cuando se encuentra inmerso en la desesperación porque se abre la posibilidad de dar el salto, esto sucede cuando se da cuenta de que todas sus metas además de ser finitas, éstas también terminan siendo decepcionantes para él.

Con lo anterior señalado como ejemplo de la desesperación, ahora podemos ir ubicando por qué Anti-Climacus distingue tres tipos de desesperación, las cuales señalamos a continuación: “la primera de estas formas es la del individuo que ignora tener un yo; la segunda, la del desesperado que no quiere ser sí mismo, y la última es lo opuesto, es decir, la del desesperado que quiere ser sí mismo.”⁵⁸ Es así como Kierkegaard entiende las formas de la desesperación y todas ellas van a recaer en el yo. Sobre este yo kierkegaardiano sobresale la síntesis del ser humano en tanto individuo, ya que para Kierkegaard el yo “es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que esta relación se relacione consigo misma.”⁵⁹ La importancia de esta idea la vamos a retomar en el capítulo VII de la presente investigación, en este capítulo señalamos cómo la filosofía contemporánea tiene ecos de la forma en que el pensamiento kierkegaardiano describe el yo en tanto una relación, lo cual Markus Gabriel ve la importancia que tiene esa idea que particularmente está vinculada a la desesperación y la retoma.

Asimismo, para Kierkegaard el individuo que está en la desesperación no puede librarse de ella, hemos mencionado que la desesperación no se asemeja a una enfermedad física o lo que coloquialmente se le atribuye; es decir, no es frustración, impaciencia, desesperanza o algo que se le pueda relacionar con alguna afección de cualquier enfoque psicológico del siglo XX. Por el contrario, la desesperación kierkegaardiana en tanto enfermedad mortal es eterna porque recae sobre el espíritu, es decir, recae sobre el yo. Para precisar esta idea podemos agregar que esta

⁵⁸ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 34.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 33.

enfermedad que recae sobre el espíritu del ser humano se da cuando se presenta un desequilibrio en la síntesis que lo hace posible y se aleja de Dios como poder que lo fundamenta, o sea, cuando el yo se inclina a hacia un solo objetivo como lo puede ser lo finito o lo infinito, la necesidad o la posibilidad.

La desesperación está presente en todos los seres humanos sean o no conscientes de ello como, es por eso que el ser humano no se puede librar de ella. Por tanto, aquí entra la interpretación en clave cristiana que Kierkegaard en voz de Anti-Climacus hace de esa enfermedad del espíritu. En esta misma dirección un punto de apoyo para articular su noción ha sido el pasaje bíblico del evangelio de Juan (11, 4) en cuanto a la muerte de Lázaro, ya que Lázaro murió pero “esta enfermedad no es mortal, sino para la gloria de Dios.”⁶⁰ Es importante tomar en cuenta esta lectura para comprender el lugar que Kierkegaard le da a la noción de desesperación y por qué señala que el individuo que está en la desesperación no puede librarse de ella incluso con la muerte. No se libra de ella por lo siguiente:

No puede morir. Así como el puñal no puede matar el pensamiento, así tampoco la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible, puede devorar lo eterno - el yo – que es el fundamento en que aquélla radica. No obstante, la desesperación es precisamente una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere.⁶¹

En definitiva se puede señalar que hay situaciones existenciales que hacen que el individuo se detenga y reflexione sobre su condición ya que, ante una experiencia cercana a la muerte o la muerte misma de alguien cercano, ante el abandono o la pérdida de algo muy deseado, es donde surge la angustia y la desesperación; esto no solamente fue algo que Kierkegaard vivió en primera persona sino que en eso puso su reflexión existencial, a partir de situaciones que pueden afectar a cualquier individuo. Sin importar el conocimiento que llegue a tener cualquier individuo, a veces la razón no le dará la respuesta ante lo acontecido y lo único que tendrá como respuesta será su angustia. No obstante, para Kierkegaard ese es el camino que

⁶⁰ F. Cantera y M. Iglesias, *Sagrada Biblia. Versión crítica de los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: BAC, 2003, p. 1218.

⁶¹ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 39.

en los momentos de incertidumbre le abren posibilidades al individuo de elegir. Aunque no es que en ese momento tome una decisión desesperada e impulsiva que lo lleve a resolver su situación, sino que se da en él una angustia consciente, una angustia que es posibilidad de dar un salto.

Por lo tanto, en estas situaciones de vida que pueden llevar hasta al individuo más especulativo a sucumbir es porque frente a él aparece esa nada que genera angustia y sus argumentos racionales no le dan los recursos explicativos para encontrar una respuesta. Está la fe, pero no puede acercarse a ella porque la ve como algo absurdo, no obstante, Kierkegaard comprendió que la fe es la más grande de las pasiones humanas, ya que de acuerdo con Francesc Torralba, el pensador danés tuvo las siguientes consideraciones sobre lo que significaba la fe: “pasión por el infinito, el verdadero antídoto contra la desesperación. La fe no salva de la perplejidad, del temor y temblor, ni de la incomprensión frente a Dios; pero sí de la desesperación de la finitud.”⁶² De esta manera, es la fe la que lleva al individuo a dar el salto de un estadio a otro, es la fe la que ha quedado ensombrecida en la época presente y es ahí donde el pensamiento kierkegaardiano sigue vigente como un recurso para seguir comprendiendo la individualidad en nuestros días.

Apuntes de 1843-1844

En el capítulo anterior se han señalado algunos aspectos de la filosofía tardía de Schelling, que abonaron a que Kierkegaard diera forma a conceptos clave de su pensamiento, como el de la angustia. Posteriormente en el presente capítulo señalamos cuál es la noción que tiene presente sobre el individuo singular y también qué es lo específico de la angustia y la desesperación. En el presente apartado vamos a señalar las obras seudónimas que Kierkegaard publicó durante este periodo y la relevancia que han tenido en su pensamiento, debido a que en la producción filosófica que tuvo de 1843 a 1844 realizó algunas consideraciones sobre el concepto de la angustia en las que trazó el lugar que tendría en su pensamiento. Estas consideraciones fueron punto de partida para afinar su concepto de la angustia, ya que a lo largo de su obra, en la que

⁶² Torralba, *La ética como angustia*, p. 74.

encontró la vía para tematizar la existencia humana, fue más allá de definirla como un estado anímico que le genera incertidumbre al individuo. Si bien, anteriormente señalamos la referencia insoslayable que fue la filosofía tardía de Schelling para ubicar de qué manera Kierkegaard llegó a la categoría de la angustia, en este apartado señalaremos el estilo particular que dio a esta categoría, cómo la fue trazando y cuál es la relevancia que tiene en su original pensamiento.

Para responder las interrogantes señaladas se ha tomado en cuenta el periodo de 1843 a 1844, año, este último, en el que publicó *El concepto de la angustia*. Cabe señalar que antes de esa publicación hubo una serie de textos en los que ya había hecho referencia a ella. En estos años se puede encontrar la particularidad en la obra kierkegaardiana, de que algunos de sus textos fueron firmados de manera seudónima y otros asumidos como autoría propia. Como consecuencia de ello pudo mantener, a través de sus seudónimos, un dialogo en varias direcciones sobre lo que representa la angustia para el individuo y cuáles han sido sus implicaciones en él. Se puede decir que para comprender su filosofía no podemos limitarnos a lo que Vigilius Haufniensis, el seudónimo con el que escribe su principal texto, expuso sobre este tema, sino atender a las distintas direcciones en las que Kierkegaard ubicó la angustia.

De esta manera, desde 1843, un año antes de la publicación del libro, ya podemos encontrar una mención explícita sobre dicho concepto en su texto *O lo uno o lo otro*, en él que recurrió a uno de sus primeros seudónimos, Víctor Eremita, editor de los dos tomos que componen esta obra, de la cual con el nombre de *A* identificó al autor del primer tomo y *B* al del segundo tomo. En este texto se encuentra un apartado que es necesario resaltar, *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*, debido a que en él señala la diferencia que hay en estas dos épocas. A diferencia de la época antigua, la moderna es una época que está desconsolada y por lo tanto desesperada.

Ahora bien, en esta característica de la época moderna se puede cuestionar qué fue lo que trató de decir Kierkegaard sobre la angustia en este texto, debido a que a través de los papeles de *A* Kierkegaard señaló que “la angustia pertenece a lo trágico moderno”⁶³ y también tiene la característica de relacionarse con el tiempo, dando origen a una reflexión sobre él.

⁶³ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid: Trotta, 2006, p. 173.

La angustia siempre contiene una relación con el tiempo, pues yo no puedo angustiarme ante el presente sino sólo por el pasado o el futuro, pero lo pasado y futuro, opuestos así, mutuamente, de modo que el carácter de lo presente desaparece, son determinaciones reflexivas.⁶⁴

En esta discusión que Kierkegaard sostiene sobre estas dos épocas, a través de *A* se encuentra una característica que las diferencia, debido a que la preocupación y la pena del hombre antiguo se caracterizó porque se da en el presente, es decir, al tener el carácter de lo presente su pena será más honda pero menos dolorosa, porque no hay en él esa ambigüedad e incertidumbre que genera la angustia sobre el pasado o el futuro y, por lo tanto, su pena reside en una situación particular.

Sobre este asunto de la pena por una situación particular, *A* remite a los héroes trágicos, ya que a diferencia de los individuos modernos, “el dolor y la pena de los héroes trágicos se concentra en un punto concreto.”⁶⁵ Ahora bien, se puede señalar que la definición de la angustia de *A* está articulada desde una perspectiva estética, ya que la obra *Lo uno o lo otro* se puede considerar un texto estético en el pensamiento kierkegaardiano, que se va a complementar con el segundo tomo, el de *B*, ya que la postura del segundo tomo se acerca a lo que el pensamiento kierkegaardiano ubica como estadio ético. Sobre este asunto de la distinción de los estadios existenciales kierkegaardianos me ocuparé en el apartado del mismo nombre, precisando su relevancia y las implicaciones que tienen en el individuo.

Otro punto importante es que en este mismo año de 1843, cuando apareció *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard también publicó *Dos discursos edificantes*. No obstante, este texto lo firmó con su nombre como autor y en él expuso una postura sobre la fe, que va encontrar una recepción en obras posteriores. Aunque la intención de este apartado es señalar la relevancia de la producción seudónima de este periodo, es necesario hacer un paréntesis para señalar que las publicaciones kierkegaardianas iban en dos direcciones: por un lado sus obras seudónimas y por otro las firmadas como autor de las mismas.

Los discursos edificantes son parte de la comunicación directa a diferencia de las obras seudónimas conocidas como comunicación indirecta. Se puede decir que los dos discursos se

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 173.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 174.

acercan al estadio religioso porque, a través de ellos, Kierkegaard es considerado un escritor afín a esta postura desde donde discutió y reflexionó sobre algunos pasajes bíblicos. Mencionamos *Dos discursos edificantes* porque son del año 1843 y porque en ellos la temática de la angustia también estuvo presente, a través de la distinción de lo que llamó el hombre dichoso cercano a la fe y el hombre alejado de esta virtud teologal. En el ser humano de fe hay una relación consigo mismo y con Dios que hace que su fe lo aleje de la incertidumbre, porque la naturaleza esta hecha “del bien supremo, el más bello, el más precioso, es un tesoro de felicidad, un bien incomparable e irremplazable”.⁶⁶ Además en ella todos los seres humanos pueden participar.

Al igual que la fe, la angustia será una categoría de la existencia individual porque en este mismo *discurso edificante* de 1843 titulado *En la espera de la fe*, Kierkegaard va a señalar que la angustia es una forma de deseo al señalar que “cuando el alma del ser humano se llena de angustia es porque ella desea”.⁶⁷ Asimismo, otra característica será que una persona angustiada no puede hacer que otra sienta la misma angustia que él, puede hablar de ella pero no hacer que la sienta igual. Por otro lado, sucede lo mismo con la fe, debido a que “una persona puede hacer mucho por otra, pero no puede darle la fe, aunque se hable de manera diversa en el mundo,”⁶⁸ no se la puede hacer sentir.

En la misma dirección sobre el tema de la fe, una de las referencias más sugerentes se encuentra en *Temor y temblor*. Este tema lo desarrollamos con mayor detalle en el capítulo V de la presente investigación. Sin embargo, queremos señalar que a diferencia de los *discursos edificantes*, esta es una obra seudónima del mismo año, 1843, firmada por el seudónimo Johannes de Silentio. En *Temor y temblor* también está presente el tema de la angustia a partir de lo que representa la elección del mandato divino y lo que hace Kierkegaard a través de Johannes de Silentio es exponer el tema tomando en cuenta la cuestión de la fe, a través del pasaje bíblico de Abraham hace una lectura que merece nuestra atención por lo que en ella menciona:

⁶⁶ Søren Kierkegaard, *Dos discursos edificante*, tr. Luis I. Guerrero y Leticia Valadez, México: Univ. Iberoamericana, 2011, p. 45.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 45.

Desde un punto de vista de ético, Abraham quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella donde precisamente radica una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esta angustia, no habría sido nunca Abraham quien es.⁶⁹

Sobre la cita anterior se puede cuestionar por qué Kierkegaard recurre al pasaje bíblico de Abraham. Podemos responder que, además de ser el referente de la fe para Kierkegaard, como cualquier otro individuo no fue ajeno a pasar por la angustia, y no importa si el individuo se encuentra en el estadio estético, ético o religioso porque en él habrá angustia, así como también en su “existencia estará presente la desesperación.”⁷⁰ Esta idea de la existencia desesperada en términos kierkegaardianos no es algo negativo, sino todo lo contrario, ya que es la angustia la que puede llevar al individuo a dar el salto de un estadio a otro.

Continuando con las referencias a la angustia, antes de publicar la obra del mismo nombre, en otro texto del año de 1843, en el texto *La repetición* firmada por el seudónimo Constantino ya está presente su idea. En este texto se hace referencia a “la angustia como un estado anímico que genera confusión e incertidumbre antes de tomar una decisión o de no recuperar lo perdido,”⁷¹ lo que en términos kierkegaardianos representa el vértigo de la libertad. Esta situación es expuesta a partir de la relación y el rompimiento que vive un joven enamorado, y sirve de ejemplo para que a través de un ensayo psicológico de carácter experimental, como Kierkegaard denominó esta obra, pueda delinear filosóficamente algunas de las vicisitudes que se pueden presentar en cualquier ser humano; como el hecho de tener una relación, debido a que la repetición es una de las características de la vida. Pero aunque se repita una situación, simbólicamente no va a tener el mismo valor, ya que a través de su seudónimo señaló que “la repetición es la realidad y la seriedad de la existencia.”⁷² Porque en lo que se repite hay algo

⁶⁹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid: Ed. Alianza, 2014, p. 97.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 77.

⁷¹ Søren Kierkegaard, *La repetición*, Madrid: Alianza, 2014, p. 58.

⁷² *Ibíd.*, p. 30.

nuevo y contingente, es decir, aunque se repita no será lo mismo, y en esta repetición la angustia y la desesperación también están presentes.

Finalmente fue en 1844 cuando Kierkegaard publicó *El concepto de la angustia*, en ella en una primera instancia, se puede notar un claro acento teológico, no obstante la particularidad que tiene es que aquí se puede encontrar un análisis fenomenológico de la existencia humana en el que la libertad es un eje que atraviesa toda la obra. Vigilius señaló que “su propuesta es tratar el concepto de angustia de una manera psicológica, pero teniendo siempre *in mente* y ante los ojos el dogma del pecado original”.⁷³

Si nos detenemos en esta última línea podemos cuestionar qué relevancia tiene el pecado, o por qué recurrió a él. En esta dirección nos dejó en claro que para Vigilius es importante el pecado, al igual que la angustia, porque es una vía que encontró para tematizar al individuo o la existencia individual, ya que “el pecado no tiene domicilio propio en ninguna ciencia. El pecado es objeto de la predicación en la cual el individuo habla como individuo al individuo.”⁷⁴ Al igual que *Temor y temblor*, donde el seudónimo Johannes de Silentio contrasta la relación de angustia con la fe, en *El concepto de la angustia* Vigilius hace un contraste entre la angustia y el pecado. Lo anterior nos puede ubicar a comprender cómo Kierkegaard fue trazando el concepto en su obra y de qué manera la fue definiendo hasta llegar a éste texto de 1844.

Al tener presente cómo fue expuesta la angustia kierkegaardiana en este periodo se puede ubicar el lugar que representa en su pensamiento y también por qué puede ser un referente para seguir comprendiendo la existencia individual. Ahora bien, al profundizar en lo que Kierkegaard desarrolló sobre la angustia se puede percibir que ha sido un trabajo que abrió una perspectiva filosófica en la comprensión de lo que significa existir y desde que apareció en su obra. Como afirma Arne Grøn, “*O lo uno o lo otro* representó un nuevo punto de partida para las obras kierkegaardianas posteriores.”⁷⁵ Si bien en la obra del mismo nombre, en un primer momento podemos encontrar puntos de referencia que van de lo teológico a lo filosófico, en ella Kierkegaard planteó la inocencia, situándola como un estado originario donde la paz y la

⁷³ Kierkegaard, *El concepto*, p. 55.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 59.

⁷⁵ Arne Grøn, “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard”, *Thémata revista de filosofía*, 1995, p. 15.

tranquilidad son lo que prevalece. No obstante, algo sucede en este estado que lo llevó a señalar los efectos de la nada en tanto angustia cuestionando “¿qué efectos tiene la nada? y respondiendo que la nada engendra angustia.⁷⁶”

Ante esta nada, un aspecto tomado en cuenta por Kierkegaard de raíces schellingueana es que la angustia es libertad. En esta idea se puede ubicar al individuo como un ser singular para quien su existencia no está determinada, sino por el contrario, tiene posibilidades debido a que es la nada la que genera angustia. Al no tener una existencia concreta sino inacabada no hay algo determinado, sino justamente una nada que va a ser posibilidad de realizarse en su existencia.

Además, algo que debe tomarse en cuenta es que si hay angustia también hay desesperación, como afirma en *La enfermedad mortal o tratado de la desesperación* de 1849, del seudónimo Anti Climacus. Aunque este texto es cinco años posterior al periodo que hago referencia, en él sigue presente la idea de los años anteriores de que, siempre que haya posibilidad habrá desesperación. Al conocer a los seres humanos a fondo

Se puede afirmar que no haya uno que esté exento de la desesperación o que no sea un poco desesperado, que no sienta en el más profundo centro de su alma cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido, una angustia ante la posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo.⁷⁷

Siguiendo el planteamiento se puede encontrar un punto de convergencia entre la angustia y la desesperación, y si hay una obra posterior a 1844 donde se pone el acento a la angustia es en *La enfermedad mortal*. Podemos decir que para agotar el tema de la angustia en la obra kierkegaardiana y su importancia es necesario ubicar los distintos periodos en que fue trazando el concepto. Por ahora sólo hemos tomado en cuenta el de 1843-1844. Pero su complejidad en las obras seudónimas y en las que firma como autor hace ver que el concepto kierkegaardiano de la angustia no se limita a la obra que publicó con el seudónimo de Vigilius, aunque ésta nos permita tener una comprensión de lo que es el ser humano y al día de hoy nos lleve a realizar un diagnóstico filosófico de lo que es la existencia individual, y a señalar qué lugar ocupa esta

⁷⁶ Kierkegaard, *El concepto*, p. 101.

⁷⁷ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 43.

categoría en la perspectiva existencial de hoy día; lo cual responderemos en un capítulo posterior.

La angustia no sólo tiene la particularidad ser una característica de la época moderna. Está presente en los tres estadios de la existencia, estético, ético y religioso, y en cada uno de estos tiene una cualidad que la relaciona con la fe, el pecado, la libertad, la existencia y la individualidad. Consideramos que la relación que guarda la angustia con estas otras categorías relevantes para el individuo fue lo que lo llevó a Kierkegaard a ver en ella la respuesta a problemas de la existencia humana que, desde una postura lógica o racional, como la filosofía predominante de su época, no hubiera podido resolver. En el siguiente apartado señalaremos la relevancia de los tres estadios, la manera en que está presenta la angustia en ellos y qué vínculo tiene con otras nociones importantes de su filosofía.

La angustia en los tres estadios: estético, ético y religioso

En este tercer apartado voy a señalar la pertinencia que tienen los tres estadios kierkegaardianos debido a que, al igual que la angustia, no dependen de causas exteriores. Por tanto, que el individuo esté en alguno de ellos no es algo permanente, puede pasar a otro a través de un salto (acto de fe) o simplemente se puede quedar en él. Entre ellos no hay mediación, porque están separados y particularmente en ellos no hay un orden lógico, no obstante, la particularidad que tienen es que en todos ellos está presente la angustia y la desesperación; en el estadio ético y el religioso está presente junto con la noción del pecado y la de fe. Si bien, estas categorías han sido señaladas en líneas anteriores (angustia, fe, pecado y desesperación) en el presente apartado voy a señalar cómo se relacionan y cuáles son algunas de las características del individuo en cada estadio.

Al señalar qué pertinencia tienen los tres estadios acentuamos el vínculo y la particularidad que las categorías señaladas anteriormente tienen en cada estadio. En este punto consideramos necesario, para esclarecer el tipo de relación, detenernos en lo que Kierkegaard articuló como los estadios o esferas de la existencia (estética, ética y religiosa). Cada uno de

estos estadios tiene una particularidad en el individuo y en su relación con el mundo, asimismo, se puede precisar que para Kierkegaard, como afirma Luis Guerrero

El vivir en uno u otro estadio de la existencia no depende de la época, el lugar o la edad que se tenga, ni de ninguna otra circunstancia extrínseca a la voluntad de cada individuo. Tampoco son estadios que todo individuo tenga que recorrer a lo largo de la vida, y mucho menos en cierto orden o secuencia lógica. Tampoco es que uno elija un estadio y éste lo determine por el resto de su vida.⁷⁸

Si bien al discutir la pertinencia de los estadios en la vida de algún individuo, independientemente de la edad y la época, podemos ubicar el tipo de angustia que en él se puede presentar, es decir, la angustia está presente en cada estadio y dependiendo cuál sea tendrá ciertos matices. Creemos que es este punto el que ha llevado a que la angustia sea una categoría discutida en la filosofía posterior y sobre todo en la filosofía del siglo XX, porque la descripción que hizo Kierkegaard de la angustia condujo a que este temple anímico fuera visto con un complejo trasfondo filosófico que no solamente se puede conectar con la teología y quedarse en esa línea, sino también, como he mencionado en el primer apartado de este capítulo, con la filosofía alemana, particularmente con la filosofía tardía de Schelling.

Ahora bien, siguiendo el orden y la importancia que tienen los estadios en la existencia individual, en el primero que me voy a enfocar es el estadio estético, debido a que en este primer estadio hay un vínculo entre la angustia y la desesperación. En esta esfera en la que domina la contemplación y el placer por ciertas acciones pasajeras, de acuerdo con Peter Vardy se presenta la desesperación en el esteta de la siguiente manera como:

Un destino que escapa a su control. Por un lado, el esteta feliz y por otro el infeliz experimentan por igual la desesperación. El esteta feliz (como Johanes el Seductor o Don Juan, quienes representan una irreflexiva masculinidad y el éxito en términos de placer) se desespera a causa de disfrutar de una dosis constante de placer que jamás llegan a satisfacerlo por completo; siempre son transitorias y apuntan hacia algo distinto que tampoco lo satisface. En cambio, el esteta infeliz experimenta la ausencia inmediata de placer y también se desespera.⁷⁹

⁷⁸ Guerrero, *La verdad subjetiva*, p. 33.

⁷⁹ Vardy, *Kierkegaard*, p. 62.

De acuerdo con la cita anterior, la angustia que el individuo vive en este estadio es una que apunta a la desesperación de no concretar alguna acción o algún compromiso, hay un imperativo de querer siempre ir más allá y no poder llegar a lo que desea. En esto hay una especie de compulsión repetitiva que en términos kierkegaardianos es “un goce para lo que la vida de estos individuos está hecha.”⁸⁰ Ahora, puede parecer que el goce es un rasgo radical en la constitución de este individuo, no obstante, a lo que apunta Kierkegaard es que lo característico de este estadio es la búsqueda de placer que deja al esteta en un estado de desesperación.

Esta desesperación, como se ha señalado en líneas anteriores, es por el placer momentáneo y pasajero que tiene la particularidad de la inmediatez, y para Kierkegaard esta inmediatez es tal porque como afirma Jacobo Zabalo, “la aprehensión estética de la existencia es la forma más inmediata y equívoca, el espejismo que falsea una realidad trascendente al ofrecer la seudoposesión de la eternidad a través del instante, inevitablemente fugaz.”⁸¹ Además, si se pregunta qué otra particularidad tiene el estadio estético, la respuesta puede ser que el individuo que se encuentra en él constantemente repite lo que intenta superar, porque la vida del esteta es la de la apariencia y la de la falta de compromiso.

Al pasar a los otros dos estadios: el ético y el religioso, en cada uno de ellos hay particularidades que contrastan con el primero. En el ético se puede decir que es el estadio de las normas morales, donde la prioridad del bien común está presente. El ejemplo del individuo que está en este estadio es el del casado, debido a que para Kierkegaard “es el matrimonio es una escuela para el carácter, uno se casa para refinar y educar su carácter,”⁸² lo cual lleva al individuo a cumplir con ciertas obligaciones. En el estadio ético la desesperación se hace presente ante la monotonía de la vida o al momento de tomar una decisión que rebase una postura racional.

En esta postura en la que el individuo va más allá de la razón o distinción entre ambos estadios aparece la angustia y la desesperación, no obstante, a través de la fe, el individuo puede dar un salto del estadio ético al religioso, o al menos en esta esfera el individuo ya tiene noción

⁸⁰ Kierkegaard, *Lo uno o lo otro*, p. 313.

⁸¹ Jacobo Zabalo, “El espejismo de la inmediatez: lo estético en Søren Kierkegaard” en *Ironía y destino: La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona: Herder, 2013, p. 139.

⁸² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid: Trotta, 2006, p. 64.

de lo que representa la fe. Este salto implica sacrificio y no hay mediación alguna en él, es poner la existencia en juego y aventarse al vacío; pero al dar el salto Francesc Torralba señala que

El individuo recupera el mundo desde otra perspectiva, desde la eternidad y vive en la inmanencia orientado por la voz que impera desde su conciencia. Entre la esfera de la conciencia moral y la eterna se abre un profundo abismo. Al no haber mediación posible. Solamente queda una posibilidad, el salto, la pirueta mental hacia el infinito pero sin perder la perspectiva finita.⁸³

Como he señalado en párrafos anteriores, Kierkegaard expuso en *Temor y temblor* la distinción entre el estadio ético y el religioso y cómo se presenta la angustia en ellos, para profundizar más hizo una distinción entre el héroe de la época antigua y Abraham. Lo que está presente en el contraste es el tema de la fe, ya que siguiendo a Kierkegaard “Dios quiso probar a Abraham, y como éste soportó la prueba, conservo su fe y, contra lo esperado, recuperó de nuevo a su hijo.”⁸⁴ En esta diferencia de esferas existenciales está claro para Kierkegaard que en el héroe trágico la razón es parte de su característica y su compromiso con el bien común, mientras que en Abraham será lo opuesto, es decir, lo paradójico que se vuelve comprensible para el individuo a través de la fe. En esta dirección Torralba sigue la referencia kierkegaardiana y agrega lo siguiente:

El estadio ético es de carácter racional, mientras que el religioso se funda en lo absurdo porque el imperativo de Dios no obedece ninguna lógica, ningún criterio humano. La fe, motor de la existencia religiosa, trasciende el deber racional, pero también el placer. El sacrificio de Isaac es, de algún modo, el mismo martirio de la razón.⁸⁵

De esta manera nos acercamos a la fe como uno de los ejes fundamentales del pensamiento kierkegaardiano, la cual guarda un vínculo con la angustia debido a que como

⁸³ Francesc Torralba, “La suspensión de lo Ético. Lectura de temor y temblor (Frygt og Bæven)” en *Søren Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*, México: Univ. Iberoamericana, 2009, p. 147.

⁸⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 70.

⁸⁵ Francesc Torralba, *La ética como angustia Kierkegaard y Aranguren*, Barcelona: Ed. Proteus, 2013, p. 39.

afirma Torralba: “no se puede llegar a la fe sin atravesar la angustia y la desesperación.”⁸⁶ Precediendo a *La época presente*, en *Temor y temblor* el pensador danés nos dirá a través de uno de sus seudónimos que la fe es pasión y “lo que le hace falta a nuestra época no es reflexión, sino pasión.”⁸⁷ Es por eso Kierkegaard recurre al pasaje bíblico de Abraham y lo señala como el caballero de la fe, debido a que él llevó la fe a lo más alto y con esto pudo salvar a su hijo a pesar de que hubo angustia en él.

Siguiendo la idea anterior, se puede cuestionar por qué la fe es una pasión y qué relevancia tiene en la existencia. Kierkegaard nos dirá que al igual que la angustia, la fe le compete solamente al individuo y reivindica su singularidad ante los demás, porque el camino a la fe se recorre solo y este camino exige a veces varias pruebas y decisiones donde la razón no da las respuestas. La fe como la angustia marcan la existencia individual y ambas son una verdad que sólo le compete a quien decide cómo asumirlas en su vida. Luis Guerrero sigue esta idea kierkegaardiana y agrega, “un individuo no poseerá la fe, o hará actos justos, o será amoroso, por una demostración académica, o porque sus padres lo fueron, todo esto pudiera tener alguna utilidad, pero no es lo decisivo. La individualidad consiste, entre otras cosas, en que cada quien es lo que se ha empeñado a ser,”⁸⁸ porque llegar a ser sí mismo es el trabajo más difícil pero también el único camino que aminora la angustia.

Además, con la ironía como recurso crítico, Kierkegaard señalaba que su época pensaba que con el bautizo se alcanzaba la fe, o con pertenecer a una institución, haciendo referencia a la iglesia de su tiempo. Ahora bien, ¿en qué consiste la intención irónica de Kierkegaard? Al parecer con ella trataba de ridiculizar y mostrar que en realidad eso no es la fe y cuestionaba si fuese “posible que sus contemporáneos estuvieran capacitados para realizar los movimientos que la fe requiere,”⁸⁹ debido a que para alcanzar la fe a veces se requiere de toda la vida y ésta no se puede agotar en un tiempo reducido o con una sola acción como lo pensaban sus contemporáneos. La fe para Kierkegaard es lo que le ayuda al individuo a salir delante de lo

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 39.

⁸⁷ Kierkegaard, *Temor y temblor*, 117.

⁸⁸ Guerrero, *La verdad subjetiva*, p. 31.

⁸⁹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 104.

inconsolable, que puede ser su condición existencial y es lo que lo lleva a dar el salto a otro estadio. De esta manera hemos señalado algunas características de la pertinencia que tienen los tres estadios kierkegaardianos y cómo en ellos el individuo singular se despliega. Ahora continuaremos discutiendo, en el siguiente capítulo, la relación que hay entre la angustia y la fe, tomando una categoría que para Kierkegaard ha marcado también la existencia individual; me refiero a la del pecado.

Conclusión

Revisar algunos aspectos de la filosofía tardía de Schelling ha sido un marco de referencia para señalar algunas de las influencias que ha tenido el pensamiento kierkegaardiano, hemos señalado que el conocimiento de la filosofía tardía de Schelling pudo ser un punto de apoyo que le ayudó a Kierkegaard madurar a algunos de sus conceptos clave de su pensamiento, como es el concepto de la angustia. Asimismo, en relación con la noción de la angustia, pudimos mostrar por qué es una categoría clave para comprender la filosofía kierkegaardiana, la cual, particularmente el seudónimo kierkegaardiano Vigilius Haufniensis la expone la del mismo nombre *El concepto de la angustia*. No obstante, también hemos señalado que la noción de la angustia puede tener algunas menciones, aunque no con la misma profundidad, pero son previas y son delineadas en una obra anterior a *El concepto de la angustia*, como lo es el caso de *O lo uno o lo otro*.

Por último, hemos señalado que para llevar a cabo un diagnóstico de lo que es la existencia individual, se ponen de relieve las nociones de angustia y la desesperación, ya que destaca el vínculo que tienen estas nociones con otras categorías, así como también, van a destacar los tres estadios kierkegaardianos, porque en cada uno de ellos el individuo muestra una particularidad, es decir, muestra la forma en que como existente se relaciona con el mundo.

CAPÍTULO III. La mujer en el pensamiento kierkegaardiano

Introducción

En la presente investigación se ha señalado de qué manera se articulan los diferentes tópicos que caracterizan la obra de Kierkegaard y en qué dirección los ha orientado, haciendo patente que su postura objeta a los sistemas filosóficos dominantes y los excesos del racionalismo que hacen de la existencia un parágrafo; es decir, aunque la existencia sea llevada a un plano conceptual que trate de generalizarla, lo que Kierkegaard destaca es que en cada caso el individuo tiene la posibilidad de vivir su existencia de manera única. Asimismo, hemos puesto de relieve el valor que tienen las vivencias de la interioridad como la angustia y la desesperación porque para el pensador danés la existencia, además de razón, un talante angustiado que va a influir toda la vida. Al hacer un repaso destacan estas ideas por ser las más conocidas y las que han distinguido el pensamiento de kierkegaardiano como precursor del existencialismo del siglo XX, por lo tanto ha sido un autor que ha influido en la filosofía contemporánea.

No obstante, en el desarrollo que Kierkegaard hace de su obra seudónima aparece un tema que ha sido poco tratado en su tiempo y a la vez polémico por los puntos que toca, nos referimos al tema de la mujer, que hoy tiene un lugar importante en los debates contemporáneos de la filosofía. Cabe destacar que, a diferencia de otros autores, el tema no pasó desapercibido en las obras del pensador danés, no quedó fuera de su pensamiento, e inclusive le dedicó una atención especial en sus *escritos*, lo que nos permite sostener que constituye una parte importante para comprender lo que señaló acerca de cómo llegar a ser un individuo singular, ya que el tema también se vincula a la noción de la angustia, el cual hemos venido trabajando a lo largo de la presente investigación. Desde este antecedente, la intención del presente capítulo es ubicar la manera en que aparece el tema de la mujer en su obra, dado que en décadas recientes la referencia kierkegaardiana ha sido tomada en cuenta por especialistas que tratan el tema de lo femenino.

En esta perspectiva el tema puede ser complejo ya que aparece a través de las varias vías que constituyen su obra, por ejemplo: los textos seudónimos, los diarios y la obra firmada con su nombre llamada *escritos*. Sin embargo, si no se pierden de vista estas múltiples vías, se puede

llegar a tener una lectura más amplia sobre este tema, evitando el riesgo de quedarse únicamente en la opinión que los seudónimos kierkegaardianos aportaron. Lo anterior es importante porque en las recepciones del pensamiento kierkegaardiano y en los debates sobre lo femenino han surgido dos posibles lecturas que en la actualidad son motivo de discusiones y de las cuales trataremos en el presente capítulo.

Tres horizontes sobre lo femenino en Kierkegaard

El tema de la mujer en la obra de Kierkegaard (diarios, obras seudónimas y donde firma como autor) es problemático y puede constituir una limitación para los no iniciados en su pensamiento si se desconocen sus múltiples facetas como escritor. Por ejemplo, las obras conocidas como estéticas están firmadas con diferentes seudónimos, al mismo tiempo que fueron escritas las obras firmadas con su nombre (*Discursos*). Por otro lado no menos importante se encuentran sus diarios y papeles de notas, que abarcan más de cinco mil páginas. En ellos se pueden encontrar reflexiones personales, la génesis de sus ideas y bosquejos que posteriormente fueron desarrollados. Es importante no perder de vista estos tres escenarios de lectura (obras seudónimas, diarios y obras firmadas con su nombre) para aclarar nuestra interpretación.

La dificultad reside en que es común encontrar que una idea expresada en una obra seudónima es objetada con otro seudónimo, por otro lado, en las obras donde firma como autor, la misma idea debatida por los seudónimos puede tener matices radicalmente diferentes. Esto sucede con el tema que nos ocupa y que intentaremos esclarecer, con el fin de aportar lo que se puede decir desde el horizonte kierkegaardiano, en vista de que le dedicó al tema de “la mujer” importantes menciones en su obra, además de ser diversos los personajes femeninos con que expone la pena del estadio estético y la fe del estadio religioso. Los personajes femeninos son tomados de la literatura y también retoma sus propias experiencias y la reflexiones que surgieron de su relación con Regina Olsen, con quien estuvo comprometido. Sus trabajos sobre lo femenino son significativos para comprender su pensamiento, debido a que en varios pasajes hace declaraciones y las menciones en sus escritos son abundantes.

Como ya señalamos, el tema de la mujer tiene varias vías de interpretación, ya que aparece en varios momentos que articulan una lectura más compleja que obliga a evitar quedarse con la opinión de algunos de sus seudónimos. La vía de interpretación más conocida es la que expuso en sus diarios y cartas, me refiero a la relación que tuvo con Regina Olsen, considerada por el pensador danés como su gran amor y su musa, pero sobre todo uno de los motores de su producción literaria.

Una segunda vía en la que aparece la figura femenina es *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*, *Siluetas*, y en la obra que ya hemos venido señalando en los capítulos anteriores: *El concepto de la angustia*. Desde este panorama expondremos inicialmente el tema de la mujer en el pensamiento de Kierkegaard, posteriormente, de estos textos y otras obras seudónimas como *In vino veritas*, señalaremos la recepción que ha tenido su obra en esta temática, y abordaremos las dos posibles lecturas que han sido motivo de discusiones en la actualidad.

Una tercera vía, probablemente la menos conocida, son los estudios de mujeres de su tiempo y figuras históricas a quienes dedicó varios de sus *discursos*. Una vez que se tienen presente estas tres vías se puede adoptar un punto de partida crítico para revisar los cuestionamientos y la recepción de Kierkegaard en los debates sobre lo “femenino”. Debemos aclarar que, como hemos expuesto en líneas anteriores, es un error generalizar su postura sobre la mujer a partir de lo que expresó a través de algunos seudónimos, sin atender a lo que señala en otros sobre el mismo tema, así como también lo que afirma como autor de la obra.

Reconsideraciones sobre el pensamiento kierkegaardiano

Para darnos una idea más amplia sobre cualquier tema en el pensamiento de Kierkegaard, se requiere realizar una lectura que abarque toda su obra, con la finalidad de evitar sesgos y malas interpretaciones. Por ello es importante señalar que entre los especialistas de su obra y sus biógrafos destacan: Alastair Hanney, Joakin Garff y Jhon Stewart. Autores que han reconsiderado algunos aspectos erróneos atribuidos al pensador danés. Uno de ellos es el polémico antihegelianismo en el que muchos intérpretes se han atorado, por no conocer a detalle la obra

del pensador danés. Desde hace más de una década, investigadores de la filosofía del siglo XIX como Jhon Stewart, han realizado aportaciones significativas como las expresadas en la obra *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. En esta obra destaca la tesis sobre la recepción que Kierkegaard tuvo sobre Hegel. Stewart propone que: “Kierkegaard con quien mantuvo su objeciones no fue directamente con Hegel, sino con los hegelianos daneses de su época,”⁹⁰ es decir, con los académicos daneses que se apropiaron de una lectura hegeliana contraria a la de Kierkegaard.

Esta situación hace que la perspectiva antihegeliana tenga matices y lo mismo sucede con otros temas centrales del pensador danés. Estas recientes preocupaciones sobre el pensamiento de Kierkegaard han sido un punto importante para dar respuesta a las malas lecturas de sus obras, que han sido tomadas de manera literal. Principalmente, se puede caer en este error por no conocer las trampas y pasadizos que nuestro autor elaboró, a partir de sus seudónimos, con la finalidad de que su lector cuestionara su propia existencia. En esta misma dirección destaca la intención de su comunicación directa e indirecta,⁹¹ ya que este fue el recurso utilizado por Kierkegaard para llevar al lector a un punto de provocación. Por tanto, es común que quienes desconozcan las diferentes propuestas de la obra de Kierkegaard se pierdan, atribuyéndole ideas o dándolas por verdades cerradas, cuando en realidad intenta problematizarlas, haciendo que quienes las expresan sean sus seudónimos a los que el mismo Kierkegaard objeta en textos posteriores.

Las críticas de las últimas décadas han llevado a reconsiderar aspectos de la obra kierkegaardiana sobre el tema de la mujer, en las que se subraya lo que el propio Kierkegaard hace notar acerca de sus seudónimos. Algunas de estas reconsideraciones es planteada por Catalina Dobre y propone lo siguiente:

⁹⁰ Jhon Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, New York: Cambridge University Press, p. 5.

⁹¹ En la obra *Mi punto de vista* Kierkegaard explica la diferencia entre la comunicación indirecta y la directa. Para hablar de la verdad del cristianismo el pensador danés utiliza este recurso, para él “la comunicación directa significa comunicar la verdad directamente”, esta comunicación es la que está presente en las obras que firma con su propio nombre, es decir, sus *Discursos*. La comunicación indirecta, por su parte, es utilizada en sus obras seudónimas porque al ser obras de carácter estético su intención no es comunicar la verdad del cristianismo de manera directa, sino a través de pasadizos e ideas en doble sentido, con la finalidad de que sus lectores lleguen a encontrar la verdad por sí mismos. Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Tr. José Miguel Velloso. México: Fontamara, 2016, p. 134.

Kierkegaard debe ser comprendido en relación con la construcción de su discurso, ya que son puntos de vista expresados por seudónimos que deben ser entendidos en lo que cada uno representa en relación con su autoría por un lado y, por otro, hay que comprender el tema de la mujer dentro de su dialéctica del devenir tan específica de su pensamiento. No se debe perder de vista que su intención fue rescatar la existencia bajo la luz de la posición más incomoda, pero a la vez la más privilegiada del ser humano—sea hombre o mujer—de ser un individuo ante Dios.⁹²

Como señala la cita anterior, son varios los puntos de vista que Kierkegaard expresa sobre la mujer, así como variados sus autores seudónimos. Por lo tanto su postura es variada y, al tomar en cuenta esta diversidad, los derroteros de la existencias que Kierkegaard expone van dando claridad y sentido para comprender el tema de la mujer, cuál es la postura del propio Kierkegaard y finalmente cómo han sido recibidas las aportaciones que hizo, en la filosofía contemporánea.

En los siguientes apartados señalaremos algunos aspectos que permiten responder las interrogantes del párrafo anterior. Vale la pena recordar también que otra importante característica de la obra de Kierkegaard es su falta de sistematización, lo que ha provocado que hasta al día de hoy sea motivo de diversas críticas, por el hecho de no haberse alineado a los cánones académicos.

Al guardar distancia de la filosofía dominante de su época, por ser sistemática y especulativa, Kierkegaard mantuvo su acento en la existencia. De ahí que su filosofía se incline también formalmente a las verdades y experiencias de la interioridad humana, que en cada individuo se dan de manera única. Esta postura hizo que las diferencias entre ser hombre o mujer no fueran un obstáculo en un pensamiento cuya preocupación era cómo llegar a ser un individuo delante de Dios.

En este ser sí mismo entra su comprensión de individuo singular, por ende es a partir de este punto desde el que nos centramos a revisar cómo aparece la mujer en el horizonte existencial de su obra. La presencia femenina tiene un lugar importante en su comprensión de la filosofía como se puede ver en los temas de la angustia, la repetición y la pena, por mencionar solamente algunas. Por ejemplo, en su estudio sobre *El concepto de la angustia* llegó a la conclusión “de que la mujer siente más angustia que el hombre. Esto no se debe a que ella tenga menos fuerzas

⁹² Catalina Dobre, “Una aproximación antropológica a la presencia femenina en la obra de Søren Kierkegaard, en *El individuo frente a sí mismo*. Ed. Kindle.

físicas, etc., ya que no se trata en absoluto de semejante angustia. Esto de suyo, se debe a que la mujer es más sensible que el hombre”⁹³ Ahora bien, en este texto que puede ser el más conocido de Kierkegaard y probablemente el de mayor dificultad de comprensión, por los tópicos que expone, en su articulación de la noción de la angustia no podía haber quedado fuera el tema de la mujer. Además en voz de su seudónimo Vigilius Haufniensis agrega que la mujer “para nada es el sexo débil”,⁹⁴ por el contrario, ella está en un nivel de superior de espiritualidad a la del hombre.

Lo que es importante destacar es que el tema de la mujer ha estado presente en toda la obra de Kierkegaard, Anna Fioravanti da razón de esta idea y pone como ejemplo que el tema ha aparecido “desde los más tempranos escritos hasta el último, que es *El instante*. Llama la atención, que en el campo de la filosofía al menos, un pensador le haya dedicado tal cantidad de páginas.”⁹⁵ Aún así, algunos de sus escritos no lo ha dejado bien ubicado. Son varias las voces que lo han interpretado como misógino, junto a otros filósofos modernos como Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. En esta dirección, podemos mencionar el trabajo que Celia Amorós realiza sobre la misoginia kierkegaardiana en su obra *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, cabe mencionar lo siguiente: la filósofa española se enfoca particularmente en algunas de las obras estéticas de Kierkegaard y los personajes literarios que aparecen dentro de esa esfera existencial. Asimismo, Celia Amorós⁹⁶ desde una perspectiva crítica señala la predominancia del discurso patriarcal y la forma en que aparece en la obra kierkegaardiana, en este sentido destaca la conectividad que tiene la obra kierkegaardiana con los discursos misóginos de la época romántica, asimismo, el estudio que realiza Amorós sobre la misoginia se puede extender hasta nuestros días, es decir, puede abarcar al sujeto masculino contemporáneo.

No obstante, una revisión de su obra permite reconsiderar algunos puntos que lo alejan de los otros filósofos. El primero de estos puntos es la relación que tuvo con su amada Regina.

⁹³ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Tr. Demetrio Gutiérrez. Madrid: Alianza, 2013, p. 145.

⁹⁴ *Ibid*, p. 145.

⁹⁵ Anna Fioravanti, Ni la una, ni la otra, en *Biblioteca Kierkegaard argentina*, 2007, p. 1

⁹⁶ Para un mayor análisis sobre el caballero subjetivo, el patriarcado y los matices misóginos del siglo XIX véase: Celia Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del Caballero*. Barcelona: Anthropos, 1987.

Regina Olsen: una influencia clave

Una de las influencias más importantes y una sombra que siempre lo acompañó en su actividad de escritor fue el vínculo que tuvo con Regina Olsen. Lo anterior es probablemente el referente más conocido sobre la relación que tuvo con una mujer. Su relación fue más allá de un simple noviazgo porque la presencia de Regina en sus escritos estuvo presente desde el comienzo y, aún después de la ruptura de su compromiso con ella, nunca desaparece de la mente de Kierkegaard, quien al parecer nunca dejó de amarla. Lo anterior señalado, puede tener una objeción desde la mirada del feminismo liberal hacia Kierkegaard por lo siguiente: el hecho de no dejar de amar a Regina puede tener como causa mantener una imagen de su amada en un nivel de idealidad, asunto que, puede considerarse como una característica machista. No obstante, para salir de lo que puede ser una crítica hacia un amor idealizado por parte de Kierkegaard, podemos decir que el resultado ha abonado bastante a lo que es su valoración de la fe religiosa y de la evanescencia estética, así como también a su rechazo de la concreción racional.

Regina fue más que su prometida por varios motivos, durante el noviazgo, las menciones hacia ella son profundas y aluden a un amor divino que, cuestionado como idealidad, aparece explícitamente en el diario de Kierkegaard, como puede verse en lo que escribe el 2 de febrero de 1839:

Tú, soberana de mi corazón, (Regina), guardada en lo más profundamente secreto de mi pecho, en mi plena idea vital, ahí donde existe la plena distancia al cielo que al infierno, ¡divinidad desconocida! ¡Oh! ¿En verdad puedo creer en los relatos de los poetas, los que, cuando uno mira por primera vez al objeto amado, se tiene la impresión de haberlo visto previamente? [...] En todas partes, en cada rostro de muchacha descubro rasgos de tu belleza, pero me parece que necesitaría de todas las muchachas para, a partir de sus bellezas, extraer un poco de la tuya.⁹⁷

Un año después, en 1840, Kierkegaard y Regina Olsen se comprometen formalmente. Por las notas de sus diarios y por los cánones culturales de la época, parecía que la relación iba a terminar con una vida familiar estable, Regina era hija de un ministro danés y Kierkegaard se encaminaba como escritor.

⁹⁷ Kierkegaard, *Diarios Volumen III 1837-1839*, Tr. Nassim Bravo. México: Univ.Ibero, 2015, pp. 52-53.

No obstante, a pesar de un panorama tan prometedor, la ruptura se dará un año después, y este hecho marcará la vida del pensador danés, cuyas consecuencias se verán de aquí en adelante reflejadas en su obra. Los motivos de esta abrupta separación han sido hasta el día de hoy motivo de especulación, en torno a si las causas como señala Carlos Goñi fueron por “complejos físicos, por su timidez, pensar que un escritor como él no podía dedicarse a la vida familiar o incluso por el celibato como camino hacia Dios”.⁹⁸ Lo que está claro es que Kierkegaard nunca dejó de amar a Regina, su separación fue un sacrificio que, ante una explicación racional, es algo absurdo⁹⁹. Para el filósofo danés su sacrificio era equiparable al del pasaje bíblico donde Abraham sacrifica a su hijo, porque en esta perspectiva “ambos renunciaban a lo más querido”.¹⁰⁰ Si en las obras seudónimas las referencias a Regina aparecen de manera encriptada, en su diario destaca su amor incondicional hasta el final de sus días, registrando que nunca la dejó de amar.

En este sentido podemos entender por qué se sentía en deuda con ella, al grado de considerar su actividad literaria como un monumento dedicado a su persona. Puede parecer que sus textos tienen un hilo conductor que apunta a un amor obsesivo, porque ella aparece una y otra vez de manera encriptada en el horizonte de sus escritos, sin embargo, para Kierkegaard es un amor que tiene un lugar en la eternidad. Las lecturas de su encuentro y su separación de Regina son diversas, van desde un deseo inalcanzable hasta un nivel de contraposición con su pensamiento, por ejemplo, en el estudio introductorio que realiza José Luis Aranguren del *Diario íntimo* de Kierkegaard, sugiere que los estadios kierkegaardianos “estético, ético y religioso se han también interpretado y confundido en sus desdichadas relaciones con Regina.”¹⁰¹ Ahora bien, sobre las distintas lecturas que se pueden dar sobre la relación del pensador danés y Regina cabe preguntarse qué afirmaciones son las correctas y cuáles interpretaciones se alejan de la vida y obra del pensador danés.

⁹⁸ Carlos Goñi, *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*. Madrid: Trotta, 2013, p. 41.

⁹⁹ Como lo señala Vicente Simón Merchán en el estudio preliminar que hace de *Temor y temblor*: “en esta obra es evidente que se manifiestan las contradicciones que el pensador danés tuvo en su relación con Regina y las contradicciones que combatían dentro del autor de *Temor y temblor*”. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*; Tr. Vicente Simón. Madrid: Alianza, 2014 p. 41.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 43.

¹⁰¹ Kierkegaard, S. *Diario íntimo*. Barcelona. Tr. María Angélica Bosco. Barcelona: Planeta. 1993, p. XII.

Lo que es un hecho es que, posteriormente a su separación, las menciones en sus diarios siguen siendo abundantes, Regina fue según sus dichos una influencia decisiva y su amor por ella estuvo siempre presente. Ahora bien, para comprender lo que representó Regina en su vida subrayamos lo que dice la Dra. Catalina Dobre al respecto:

Los seres humanos sabemos amar en la temporalidad y pensamos en el amor como una condición y en el matrimonio como una garantía. El gesto de Kierkegaard hasta la fecha escandaliza porque se atrevió a amar de otra manera. No quiso que la mujer amada sufriera la terrible melancolía que envolvía su alma, no quiso hacer de Regina una mujer condenada a la infelicidad por cumplir con un deber social: “y cuando me sienta tan desdichado mi único consuelo es que ella no sufra conmigo”, apuntaba en su Diario. Prefirió renunciar a ella para verla feliz y casada con otro, pero siempre agradeció a Dios por ese regalo que fue Regina y entendió que su amor no era para la temporalidad, sino para la eternidad.¹⁰²

Si bien, la descripción anterior aplica al contexto del estadio religioso, en este estadio el pensador danés deja de lado las limitaciones de la vida estética, que tienen que ver con la inmediatez, lo mundano y lo finito que hay en el ser humano, lo importante es la realización de sí mismo, postura que contrasta con lo que hacen los seudónimos que, de manera errónea, provocaron que Kierkegaard sea considerado como un misógino de su época. Un amor para la eternidad fue lo que representó Regina para Kierkegaard, y su influencia fue tan grande que hay lecturas que sugieren que los textos de Kierkegaard están dirigidos a ella cuando usa la expresión “a mi lector o mi querido lector”, porque su presencia y su amor hacia ella nunca fue superado.

Veamos ahora hasta qué punto Regina podría ser ese individuo a quien dedica el primero de sus *discursos edificantes* (1843) y los posteriores. Sobre este asunto, las referencias que hacen alusión a quien Kierkegaard llamó “mi lector”, y en otras ocasiones “mi querido lector”, se extienden hasta el último año de su vida (1855) en el que edita y publica la revista *El instante*. Al dedicarle a un lector en particular sus discursos, tiene la intención de que ese lector se asumiera como un individuo concreto y singular. Lo anterior puede dar razón del alcance que tuvo no dejar de amar a Regina, ya que ella fue su inspiración para que él pudiera articular su obra filosófica y

¹⁰² Catalina Elena Dobre, *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard*. Una interpretación en diálogo con el romanticismo alemán. Roma: IF Press, 2015, p. 296.

sus reflexiones sobre la existencia. En esta dirección se pone de relieve el estadio religioso ya que, en él, llegar a ser un individuo ante Dios es el valor más elevado, en el que la diferencia sexual no es un obstáculo. En la perspectiva de Catalina Dobre:

Quando Kierkegaard plantea el tema del individuo, no hace ninguna diferencia de género o sexo: el individuo es el ser humano que se elige a sí mismo y que logra relacionarse con su propio yo. Para Kierkegaard, en cuanto a la constitución del yo, no existe una diferencia entre el hombre y la mujer. Desde esta perspectiva, ambos son iguales, ya que la realización de sí mismo es un acto ontológicamente válido para la persona sin importar el género.¹⁰³

Ante este hecho existe un debate o varias preguntas sobre si Regina seguía siendo la destinataria; es decir, su querido lector. No obstante, en sus diarios se puede corroborar que nunca dejó de sentir afecto hacia su amada, en esta dirección, en un *discurso* de 1849 dedicado particularmente al tema de la mujer, sigue apareciendo la expresión “a ese individuo singular, a quien con alegría y gratitud llamo mi lector, recibe este regalo.”¹⁰⁴ Este *discurso* titulado *la pecadora* será retomado más adelante por sus importantes menciones sobre lo ejemplar que puede llegar a ser una mujer. Por ahora centrémonos en los puntos de vista donde aparece la mujer de sus obras seudónimas.

La mujer en las obras seudónimas

Hemos referido de qué manera Regina fue parte importante de la obra del filósofo danés, ahora bien, la comprensión que Kierkegaard tuvo sobre la mujer en el horizonte existencial aparece en varias de sus obras seudónimas, por ejemplo: *La validez estética del matrimonio*, *La repetición*, *El concepto de la angustia*, *In vino veritas* y no menos importante, son los escritos de sus diarios donde aparecen *las cartas sobre el noviazgo*. Estas obras son probablemente las más conocidas,

¹⁰³ Catalina Dobre, “Lo femenino y lo masculino en el pensamiento de Søren Kierkegaard”, *La mirada Kierkegardiana* no. 2., 2018, p. 2.

¹⁰⁴ Søren Kierkegaard, *De una mujer sobre el consuelo y la alegría*, Tr. Nekane Legarreta (Salamanca: Ed. Sígueme, 2019), p. 63

polémicas y mal interpretadas; por lo tanto, ahora nos detenemos en algunos de sus escritos seudónimos donde aparece el tema de la mujer.

Siluetas y *El reflejo de lo trágico antiguo* se encuentran en su obra seudónima *O lo uno o lo otro* y han sido motivo de varios análisis. También hay otros textos posteriores de carácter edificante en los que aparecen figuras de diferentes épocas, como la antigua y la moderna, referentes a mujeres de la tragedia griega y en los dramas musicales de óperas como: “Elvira, Antígona, Cordelia, Margarita, la esposa, la musa, la Virgen María, la actriz. Estos textos, así como los apuntes existentes en sus diarios, hicieron de Kierkegaard un observador sutil de la vida femenina.”¹⁰⁵ Kierkegaard hizo una lectura a fondo de la Antígona de Sófocles y posteriormente en su texto seudónimo, *El reflejo de lo trágico antiguo*, describe al mismo personaje trágico pero adecuándolo al contexto de la época moderna.

Las particularidades que llega a tener esta obra son varias, por ejemplo, aparece Antígona en el contexto de la vida de la mujer moderna, es decir, ubicada en el contexto de la propia época de Kierkegaard. Una segunda particularidad de esta obra temprana es que en ella se encuentra condensado el pensamiento kierkegaardiano y se expone la raíz de temas que son desarrollados posteriormente como: la angustia, la desesperación, la temporalidad y lo eterno. Una última particularidad es que la lectura de Kierkegaard sobre la tragedia de Antígona le permitió contrastar las características de la vida antigua con la moderna.

Por otro lado, en *Siluetas* aparecen tres personajes femeninos de la literatura. El texto empieza con un discurso dirigido a la sociedad de los difuntos y continúa hacia su objetivo, que es exponer el engaño, que es el motivo de todas las reflexiones de este texto. Es importante señalar la manera en que Kierkegaard expone la esencia de la pena, dicho de otra manera, la describe como la pena reflexiva. También expone cómo opera la dialéctica del devenir, y parece que desde otro abordaje no hubiera sido posible, porque aquí las expertas son las mujeres y no el hombre. En el texto se encuentran tres entornos o posibilidades diferentes: Maria Beuamarchais, joven personaje del Clavijo de Goethe, donde el entorno que describe Kierkegaard simpatiza con ella; continúa con doña Elvira, personaje de la Opera del Don Juan de Mozart, para quien el

¹⁰⁵ Catalina Elena Dobre, “Una aproximación antropológica a la presencia femenina en la obra de Søren Kierkegaard, en *El individuo frente a sí mismo*. Ed. Kindle.

engaño no deja espacio a la duda, no quiere asumir que fue engañada y comienza el proceso de la pena reflexiva. El último personaje es Margarita, del *Fausto* de Goethe, en el amor que ella como personaje le tiene a su amado está presente la dialéctica de la certidumbre e incertidumbre, es decir, hay una dialéctica entre sentirse amada porque de acuerdo a las circunstancias, hay momentos en lo que esto cambia y por lo tanto pasa a sentir que no es amada.

Es necesario señalar lo que se puede derivar sobre estas representaciones de la mujer, porque una crítica desde el feminismo podría ser en que son representaciones de la mujer expuestas desde la perspectiva masculina, particularmente desde la mirada de uno de los seudónimos kierkegaardianos. No obstante, lo relevante del aporte de Kierkegaard es su esfuerzo por tematizar el tema de la mujer desde una perspectiva en donde trata de describir la pena femenina, a la vez, expone cómo en estas tres mujeres hay una paradoja absoluta que puede traducirse de la siguiente manera: han amado tanto que han sido engañadas. Al estar enmarcadas dentro de la pena reflexiva, De acuerdo con Elsa Torres, estas figuras femeninas también hacen posible otra lectura:

Más allá del elemento trágico que las confina fuera del mundo, existe en ellas la posibilidad de una toma de conciencia de su condición y, por ende, la posibilidad de una liberación, o sea, de una elección que les posibilite reencontrar su lugar en un nuevo contexto, como individualidades autónomas.¹⁰⁶

El cuidado que tiene Kierkegaard para tratar el tema de la mujer en esta obra, permite comprender hasta qué punto sus aportaciones permiten a sus lectores echar una mirada a las profundidades del espíritu humano, ya que con ellas el pensador danés supo examinar los lugares más recónditos de la existencia. En el texto de *Siluetas* Kierkegaard no se limitó a caracterizar la desdicha, tuvo aún la maestría para describir el perfil de una de estas mujeres, y expuso casi de manera psicológica su interioridad, no como una forma artística literaria sino como una silueta propia de la vida moderna y de la vida actual.

En esta misma dirección de las obras seudónimas hay un texto que ha sido polémico porque ha dejado mal parado a Kierkegaard en el horizonte del feminismo, esto se debe a lo que

¹⁰⁶ Elsa Torres, *Kierkegaard dramaturgo. La Estética, El teatro y las Mujeres*, pp. 240, 241.

dicen sus seudónimos en el texto de *In vino veritas*. Sobre este asunto podemos encontrar el trabajo de Magda Catalá, esta autora realiza un importante trabajo titulado: *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*, particularmente aludimos a uno de los capítulos que componen la obra anteriormente señalada y que se titula “A la sombra de Kierkegaard, a la luz de Nietzsche”. En este capítulo la autora realiza una valoración crítica de las representaciones seudónimas kierkegaardianas, aquí destaca la lectura que hace la autora porque lo hace desde un cuerpo de mujer, es decir, Magda Catalá “señala aquello que Kierkegaard piensa por ser hombre y no mujer”.¹⁰⁷ A la luz de la cita anterior, podemos precisar una de las mayores críticas que desde el feminismo se le pueden hacer a Kierkegaard, dado que las representaciones de la mujer expuestas por Kierkegaard son desde una perspectiva masculina. Por el contrario, Magda Catalá sigue estas representaciones femeninas pero como la autora lo indica, lo hace desde un cuerpo de mujer.

Sin embargo, no se debe perder de vista que junto con los textos titulados *Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones* y *¿Culpable no culpable?* Estos conforman la obra *Etapas en el camino de la vida*. No se puede perder de vista que han sido varias las autoras que han tomado solamente la primera parte del texto kierkegaardiano y lo han utilizado de referente para hacer sus críticas, como sucede con Dera Sipe y su texto *Kierkegaard and Feminism a Paradoxical Friendship*, o el libro coordinado por Sylvia Walsh y Céline Léon, titulado *Feminist Interpretations of Kierkegaard*, en el cual se pueden encontrar varias posturas en contrapuestas. En esta misma línea, una de las más conocidas en nuestro idioma son los trabajos de Célia Amorós, particularmente su libro *La subjetividad del caballero y Kierkegaard a la luz de las paradojas de patriarcado*. Casi todos los trabajos anteriormente señalados tienden a exponer a Kierkegaard como un representante más de la misoginia del siglo XIX.

No obstante, para desmarcar al pensador danés de esta postura, a veces se olvida que la parte que sigue de *In vino veritas* está dedicada al matrimonio y se titula *Referencias acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*. En esta segunda parte aparece otro de los seudónimos de Kierkegaard, nombrado como el juez Wilhelm, dicho seudónimo hace señalamientos totalmente distintos sobre la mujer. Para este seudónimo “el matrimonio es y será

¹⁰⁷ Magda Catalá, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*. Barcelona: Anagrama, 1983, p. 103.

siempre el viaje de descubrimiento más importante que un hombre puede emprender; todo otro conocimiento de la existencia comparado con el de un hombre casado es superficial, ya que él solamente él ha penetrado cabalmente en la existencia.”¹⁰⁸ La postura del juez no solamente hace apología del matrimonio, la perspectiva que este seudónimo tiene de la mujer es radicalmente distinta los estetas del banquete de *In vino veritas*, pues él subraya que antes y después del matrimonio la mujer es indudablemente tan buena como el hombre, señala también la belleza eterna que hay en la mujer, ya que su espíritu es igual de fuerte que el hombre, en este sentido destaca que “la mujer no es el sexo débil”, con determinación les objeta a los estetas que ellos “no saben y no conocen qué realidad tiene una mujer, porque son y nunca dejarán de ser unos desesperados.”¹⁰⁹

Esta segunda postura da un panorama mayor, es decir, la postura de Kierkegaard sobre el tema de la mujer no se puede limitar a una sola obra ya que, como se ha señalado en líneas anteriores, este tema aparece a lo largo de toda su obra y permite conocer cómo en ella hay ideas que se contraponen. Para complementar mi exposición, en el siguiente apartado mencionaremos la reconsideración y nuevas lecturas sobre la presencia femenina en la obra de Kierkegaard, en las que se pueden ubicar dos reacciones, de acuerdo con la Dra. Dobre “o se ignora o se cae en un extremo representado por las interpretaciones feministas o de género que han dado lugar, con el curso del tiempo, a algunos malos entendidos.”¹¹⁰

La mujer en los *discursos* y las recepciones críticas de su obra

Hemos señalado que uno de los propósitos del pensador danés a través de sus obras seudónimas o estéticas fue provocar y confrontar a su lector consigo mismo y llevarlo a la reflexión. Lo anterior no quiere decir que esa parte de su obra sea una postura definitiva, o se deba de tomar de manera literal, dado que en los *discursos* de la esfera religiosa critica su postura estética y a la

¹⁰⁸ Søren Kierkegaard, *Referencias acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*, Tr. Demetrio Gutiérrez. Madrid: Gredos, 2010, p. 481.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p., 523

¹¹⁰ Catalina E. Dobre “Una aproximación antropológica a la presencia femenina en la obra de Søren A. Kierkegaard” en *El individuo frente a sí mismo: El pensamiento de Søren Kierkegaard* (México: Ed. Rosa Ma. Porrúa Kindle, 2013).

vez estos *discursos* son un complemento para comprender el grueso de su obra. Si bien ha sido la perspectiva del estadio estético expuesta en voz de sus seudónimos la que lo ha puesto en la palestra de los autores misóginos, falta comprender que también hay otras dos esferas en las que se despliega la existencia, me refiero a lo ético y lo religioso. A diferencia de los anteriores, los *discursos* pertenecen a la esfera religiosa y tienen la característica de estar firmados por el propio Kierkegaard.

En 1850 Kierkegaard escribe un *discurso* dedicado a la mujer, lo tituló *La pecadora*. En él, la representación de la mujer aparece en el contexto de los pasajes bíblicos del evangelio. A través de la figura femenina, Kierkegaard expone el amor y el alivio desde el referente cristiano, para tales propósitos subrayó el pasaje del evangelio de Lucas 8: 47, donde una mujer pecadora tiene una conversión espiritual en su encuentro con Jesucristo. De acuerdo con Kierkegaard “sus pecados le fueron perdonados, porque ella ha amado mucho.”¹¹¹ El pasaje bíblico tiene varias interpretaciones, una de ellas, la moral cristiana, y otra es el salto a al abismo a través de la fe. En este *discurso* Kierkegaard presenta a la mujer pecadora como maestra por dos cosas, la primera porque fue consciente de sus actos y eso la llevó a que fuera perdonada. La segunda, porque de sus acciones y de su salto de fe podemos seguir aprendiendo.

Dentro de los análisis de la obra kierkegaardiana hay varios expertos, que han tenido una recepción crítica y se han enfocado en investigar cómo aparece el tema de la mujer en el pensamiento de Kierkegaard. Una de ellas es la doctora Catalina Dobre. Como especialista del pensamiento kierkegaardiano se dio a la tarea de hacer una relectura de su obra, donde llega a las siguientes conclusiones:

Birgit Bertung afirma que lo que escribe Kierkegaard sobre la mujer no son deducciones teóricas sobre el concepto de la mujer, como si esta fuera un objeto de estudio de la ciencia, sino que parte de provocaciones poéticas, como lo hace, por ejemplo, en *Siluetas*. La profesora Dobre retoma esta expresión de Bertung para hablar de la poética de lo femenino, la cual, partiendo de una

¹¹¹ Kierkegaard, *De una mujer*, 2019, p. 79.

recreación estética al modo romántico, se eleva a una consideración edificante por medio de aspectos ético-religiosos.¹¹²

Ahora bien, la recepción que ha tenido el pensamiento de Kierkegaard también se ha dado en otras disciplinas como el psicoanálisis, particularmente el psicoanálisis lacaniano. Caso concreto es el seminario XX de Jacques Lacan titulado *La angustia*, en donde aparecen algunas menciones a las ideas de Vigilius Haufniensis —seudónimo kierkegaardiano que firmó *El concepto de la angustia*—. La idea que pone de relieve Lacan acerca de la mujer es que ella se angustia más que el hombre. Posteriormente esta idea fue desarrollada en el seminario 20 titulado *Aun*, en el cual Lacan hace un complejo desarrollo sobre el goce femenino. Siguiendo la estela del pensamiento kierkegaardiano y la recepción que tuvo en el psicoanálisis de Lacan, Rodolphe Adam va a sostener que uno de los seudónimos kierkegaardianos llamado Víctor Eremita:

Traiciona nítidamente este fantasma de un hombre que se pregunta no qué es una mujer Sino qué es ser una mujer. Es en este punto donde el diagnóstico de Lacan en lo relativo a un Kierkegaard-Tiresias se revela íntegramente fundado, ya que la interrogación de Víctor Eremita no apunta al *quid* de la mujer, a su esencia, Sino al hecho de ser una. Pero respecto de este rechazo de ser una mujer, el texto no se conforma con una simple descalificación, sino que, por el contrario, más bien presenta algunos argumentos notables. Kierkegaard aporta una primera explicación en lo tocante a la extrañeza femenina cuyo contenido no es menor: el ser femenino no permite ninguna captura adecuada por un atributo cualquiera. La mujer es esquiva a dejarse definir.¹¹³

A la luz de la cita anterior, es posible sostener que las reflexiones kierkegaardianas sobre la mujer son una anticipación a algunas de las tesis lacanianas que en el siglo XX han abonado al tema de la feminidad, por ejemplo: en el seminario *Aun*¹¹⁴ Lacan hace varios planteamientos sobre la sexualidad y el goce femenino, temas que Kierkegaard abordó con anterioridad a partir

¹¹² Luis Guerrero, “Sobre De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en Søren Kierkegaard”, reseña de *Sobre De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en Søren Kierkegaard. Una interpretación en diálogo con el romanticismo alemán*, en *Revista de Filosofía SIEK* No. 2., 2016, p. 280.

¹¹³ Rodolphe Adam, *Lacan y Kierkegaard*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 60.

¹¹⁴ Para un mayor análisis sobre el tema de la mujer en la perspectiva psicoanalítica de lacan véase la clase “Dios y el goce de la mujer” en Jacques Lacan, *Seminario 20 Aun*, Tr. Diana Rubinovich et. al. Buenos Aires: Paidós, 2009.

de la angustia. No obstante, en un análisis crítico de ambos pensadores es posible que sobresalgan algunas diferencias, lo cual es motivo de otro estudio.

Conclusiones

Hemos expuesto de qué manera aparece el tema de la mujer en la obra del pensador danés, en la medida en que este no es un tema secundario, dado que está presente en toda su obra. De esta manera llegamos a la conclusión de los siguientes puntos: la obra de Kierkegaard no se ha limitado a abordar solamente categorías relacionadas con los templos anímicos de la interioridad humana, como lo son la angustia y la desesperación, sino que también el tema de la mujer ocupa un lugar importante en su obra y a la vez se relaciona con las nociones anteriormente señaladas. Además, las consecuencias de la relación con Regina Olsen antes y después de su separación se ven reflejadas en sus escritos, lo que ha provocado que surja la pregunta acerca de si ella fue realmente ese individuo singular a quien le dedicó todas sus obras.

Un segundo punto tiene que ver con las interpretaciones reduccionistas de sus obras seudónimas, ya que se olvida que entre los distintos seudónimos hay posturas que son antagónicas, como sucede con el tema de la mujer. Perder de vista la idea anterior ha provocado que Kierkegaard sea ubicado como un misógino del siglo XIX, cabe señalar que en lecturas superficiales hay un sesgo porque se olvida que en obras posteriores hay interpretaciones distintas por parte de Kierkegaard que lo alejan de una postura misógina. Estas recepciones actuales del pensamiento kierkegaardiano en relación a la temática de la mujer, han hecho que en los debates sobre su pensamiento se den dos posibles lecturas que en la actualidad siguen siendo motivo de discusiones, unas a favor y otras en contra de esa tesis.

Como último punto podemos afirmar que, por haber dedicado una atención especial al tema de la mujer, Kierkegaard se adelantó a su época, ya que sus planteamientos abarcan el tema de la angustia femenina y, desde la perspectiva del estadio religioso aborda las marginaciones de género. Para él lo más importante es llegar a ser individuo ante Dios, porque en esta acción se da la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer. De acuerdo con Vardy, Kierkegaard comprendió que “la única cosa que une a todos y cada uno de los hombres en el mundo, sin que importe su raza, edad, o clase social, es su capacidad de llegar a ser individuos singulares que se

relacionan directamente con Dios.”¹¹⁵ Esta relación es asumida de manera personal y abona a la igualdad de los individuos como se puede ver, sus alcances eliminan todas las diferencias culturales, políticas e ideológicas y temporales.

Hemos mencionado de qué manera aparece el tema de lo femenino en la obra de Kierkegaard y algunas las autoras que en el siglo XX y XXI hacen un estudio crítico sobre este tema. Es también importante señalar la influencia que el pensamiento de Kierkegaard ha tenido en las mujeres filósofas del siglo XX, sin duda este es un tema que da para otra investigación. No obstante, para cerrar este capítulo hacemos solamente mención del alcance que ha tenido el pensamiento kierkegaardiano en autoras que han tenido una recepción directa o indirecta, alguna influencia, han escrito algo sobre Kierkegaard o que su obra puede tener algunas similitudes con las del filósofo danés, Por ejemplo: Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, Simone Weil, María Zambrano y Rosario Castellanos.

CAPÍTULO IV. De la imagen de la vida a los abismos de la desesperación

Introducción

En el presente capítulo señalamos dos aspectos que se presentan en diferentes momentos y por su alcance los considero importantes para seguir analizando lo que implica el tema del individuo en Kierkegaard ya que, como hemos señalado en el capítulo II de esta investigación, es una noción muy distinta a la que ha adoptado la época actual, también hemos señalado que la noción de individuo en Kierkegaard está vinculada a la angustia, la desesperación y la fe; así como a los estadios estético, ético y religioso. De esta manera, las categorías a las ahora hacemos referencia es con el objetivo de ampliar lo que se puede entender en su obra del pensador danés como vivencias de la existencia individual. Imagen, vida y abismo pueden dar la impresión que entre ellas hay una lejanía o que no guardan vínculo entre sí. No obstante, desde sus primeros diarios y hasta su última etapa como escritor, fueron temas que siempre llamaron su atención.

¹¹⁵ Peter Vardy, *Kierkegaard*, Tr. Maite Solana. Barcelona: Herder, 1996, p. 12.

El primer tema es la vida, concepto que abordamos a partir de una distinción que hizo el filósofo danés entre *imagen de la vida* e *imagen sobre la vida*, en su última obra escrita titulada el *Instante*, de 1855. A pesar de tratarse de su obra tardía, no deja de sostener la idea que expresó desde sus primeros escritos sobre la vida. En este contraste puede parecer poco común la palabra “imagen” dentro del marco de pensamiento del filósofo danés, ya que hemos señalado a lo largo de la investigación sus preocupaciones apuntaron principalmente a temas como la angustia y la desesperación. Sin embargo, para constatar que estas dos vivencias de la existencia individual (angustia y desesperación) no están tan alejadas y parecen dentro de este horizonte podemos preguntarnos qué se puede entender por imagen de la vida dentro de la obra de Kierkegaard.

Responder la pregunta nos permite señalar las objeciones que hizo Kierkegaard ante una imagen ideal de la vida, es decir, una imagen que no se puede sostener a partir de conceptualizaciones o formulas racionales, ya que en la vida aparecen situaciones contingentes que son impredecibles y que marcan al individuo. En esta misma dirección, la noción de “imagen” también ha sido tratada por la filosofía del siglo XX con distintas objeciones y a la vez se ha vinculado al fenómeno de la representación.

La segunda noción que abordamos en el presente capítulo es algo característico del pensamiento de Kierkegaard, por el matiz que le dio y por los alcances que este tema ha tenido en el ámbito filosófico, nos referimos al término abismo, que aparece también desde sus primeros diarios y sigue una línea que atraviesa toda sus obra sin tener muchas modificaciones en el sentido que le da, es decir, Kierkegaard no deja de sostener que en la existencia del individuo hay un talante abismal que se manifiesta como desesperación. Posteriormente, siguiendo la idea de abismo y vida, tomo en cuenta cuáles fueron los ecos que tuvo el pensamiento kierkegaardiano en el siglo XX, particularmente ahora nos detenemos en la filosofía hispanohablante y en esta dirección subrayamos el pensamiento de Miguel de Unamuno, debido a que la obra del filósofo español la ha dado continuidad al estilo literario existencial que fue inaugurado por Kierkegaard a través de las nociones de vida y abismo. Por lo tanto, esta misma continuación de una existencia abismal y desesperada la podemos encontrar en algunas obras unamunianas, las cuales vamos a señalar en el presente capítulo.

La imagen de la vida

En relación con la imagen de la vida, como primer punto a tratar, ponemos en relieve la etapa final de la obra de Kierkegaard y de manera precisa su último año como escritor, porque esta etapa se caracteriza por su polémica y por la confrontación directa que mantuvo con la iglesia danesa, así como con todos aquellos vinculados a ésta. que pregonaron sentirse cristianos. Cabe señalar que en el núcleo de esta polémica el pensador danés no dejó de sostener la concepción que tuvo sobre la vida, desde sus primeros escritos —lo cual es la tesis que sigo en el presente capítulo—, y que incluso en una de sus obras seudónimas la interpretó a través de tres etapas.¹¹⁶ Lo que nos interesa resaltar es que en estos últimos escritos, no por tener un pensamiento maduro y definido acerca de los planteamientos que llevó al ámbito público y prácticamente alejado de sus intereses de crear seudónimos, dejó de sostener su postura inicial sobre la vida, ya que en *El Instante* —nombre de la revista que el mismo publicó en 1855- continuó en esa dirección. Es decir, siguió presente ese ojo agudo y crítico que da razón de un semblante de la vida del ser humano, poniendo el acento en el tema de la hipocresía, palabra simple pero de grandes proporciones en el horizonte de nuestro autor.

¿Por qué la hipocresía o qué quiso decir acerca de ese deseo humano que lleva a esconder los sentimientos y los verdaderos motivos de una acción ante otra u otras personas? Probablemente para Kierkegaard esto no tuvo nada de extraño y mucho menos trató de evitar el tema, porque tuvo presente una imagen del ser humano característica de su constitución y que forma parte de él; puso el acento debido a que para el filósofo danés “el hombre es por naturaleza hipócrita desde que nace.”¹¹⁷

Al pensar la hipocresía de manera general en las acciones humanas, sobresalen dos situaciones que pueden llamar la atención, la primera es sobre la inconsistencia entre aquello que se defiende y aquello que se hace, la segunda entre aquello que se siente y aquello que se dice. Al punto al que queremos llegar es que con la hipocresía Kierkegaard ubicó que hay un lado que no

¹¹⁶ *Etapas en el camino de la vida*, fue publicado en 1845 por el seudónimo kierkegaardiano Hilarius Encuadernador. Está compuesta por tres textos “In vino veritas”, “Palabras sobre el matrimonio en respuesta a algunas objeciones” y por “¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento”.

¹¹⁷Søren Kierkegaard, *El Instante*, tr. Ma. Binetti, Alberto Cuervo y Héctor Fenoglio, Madrid: Ed. Trotta, 2012, p. 165.

se sostiene, en la vida del ser humano, creando con esto una imagen falsa de sí, algo que desde la psicología se ha ubicado como autoengaño. Pero fuera del acento psicológico, probablemente por su formación, Kierkegaard la ubica desde la lectura del evangelio de Mateo (6,2), ya que en este pasaje del evangelio se menciona la imagen falsa del ser humano y cómo los hipócritas llevan esta imagen a “las sinagogas y a las calles para ganar la estima de los hombre”.¹¹⁸ Sin embargo, desde la perspectiva de Kierkegaard podemos ver que ambas imágenes coinciden.

Para precisar esta idea, he señalado que en *El Instante* su crítica apuntó a varios frentes, uno de ellos hacia quienes se consideraban hipócritamente testigos de la verdad, ya que para Kierkegaard esto fue una imagen falsa de la esfera religiosa y de la vida; la incongruencia, si bien no proponía la iglesia danesa, se daba por parte de sus miembros. Para Kierkegaard el hecho de llegar a ser cristiano era hacer todo lo contrario; lo que llamó “cristiandad” trató de evitar los sufrimientos, inconvenientes y angustias que se presentan en la vida.

De esta manera, algo que hubo en Kierkegaard desde luego no fue hipocresía sino su extremo radical, es decir, un tipo de sinceridad y autenticidad con la que expuso públicamente sus objeciones hacia la iglesia establecida, como antes había hecho contra el modo de vida reflexivo y desapasionado que, en su perspectiva, predominaba en su época.

La noción de abismo

Hago aquí un paréntesis sobre la imagen de la vida, para pasar al segundo aspecto que nos interesa señalar, el del abismo, ya que al seguir la idea de que el hombre es por naturaleza hipócrita hay también una situación similar en su condición existencial, porque desde que nace tiene la posibilidad de ser un yo, pero aun cuando este yo se consolide o no se consolide habrá en él un abismo. Ese abismo puede tener varios matices en el pensamiento de Kierkegaard y todos o casi todos apuntan a la desesperación.

Algunas veces se refirió a ese abismo como lo que se abre entre la fe y el pecado, pero por otro lado como el abismo del pagano que señaló en uno de sus discursos cristianos titulado *la preocupación de los paganos* (1848), donde “el pagano al no pensar en otra cosa que no sea su

¹¹⁸ F. Cantera y M. Iglesias, *Sagrada Biblia*, p. 1084.

grandeza terrenal, desconoce que hay una autentica grandeza que lo puede mantener por encima de lo terrenal. De manera inevitable tiene el abismo a sus pies y desde el fondo de este abismo asciende el acoso de la preocupación.”¹¹⁹

Por otro lado está lo escrito en sus diarios sobre el abismo de la desesperación, y el registro donde se ubica más desarrollada esta idea es en *La enfermedad mortal*, debido a que en ella se exponen los tres tipos de desesperación y cada una, con las características que las envisten, remiten al abismo en el que el yo kierkegaardiano está siempre expuesto.

Al hacer una revisión a la referencia del abismo de la desesperación en distintas obras y rastrear cuáles fueron los contextos donde aparece, podemos señalar que esta idea está presente desde sus primeros diarios. En 1835 hay por lo menos dos referencias; una de ellas alude a una experiencia empírica de la ciencias naturales y la otra se apega más a lo que caracterizó su pensamiento y con lo cual abriría el horizonte de su definición, ya que a partir de esa fecha aparece en varias de sus obras con distintos matices -como las que señalé en líneas anteriores. Si precisamos la idea que el filósofo danés hizo en su diario, resalta como una idea clave de su obra. Al poner sus propias experiencias de una manera autentica, algo que para Juan José Arreola ¹²⁰ es un elemento básico del oficio de escritor, de esta manera, la propia vida de Kierkegaard está en el núcleo de sus reflexiones y en el inicio de su camino para comprender la interioridad humana.

¿Qué es lo que queremos señalar con esto? Ese texto temprano de 1835, *El diario*, forma parte de un recurso que llamó la atención por sus alcances y fue utilizado por otros autores posteriores, porque vieron en ese recurso una vía para seguir explorando los abismos de la interioridad humana (en esta dirección Miguel de Unamuno, por ejemplo, siguió la estela del pensamiento kierkegaardiano en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*). Además, se ha observado que en el diario de Kierkegaard, según Prini, “se encuentran revelaciones como

¹¹⁹ Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p. 124.

¹²⁰ Sobre la observación que hace el escritor y poeta mexicano acerca del oficio de todo escritor, también podemos señalar el conocimiento que tuvo sobre el filósofo danés, ya que en su obra *Palindroma* le dedica un breve texto titulado “La disyuntiva. Homenaje a Søren Kierkegaard”. Para un mayor análisis véase: Juan José Arreola, *Palindroma*. México: Ed. Planeta, 2016.

ningún otro de sus escritos por su intimidad y sinceridad, pero sobre todo por la profundidad de análisis del hombre interior.”¹²¹

Sobre el análisis del hombre interior que hizo en su diario pongo en relieve la idea de que el hombre puede tener momentos en los que se llegue a sentir tranquilo o satisfecho de su vida, pero aún en esto puede haber cambios, “tan pronto se hunde en el abismo de la desesperación al hombre todo se le nubla y se adormece con la idea de que eso no puede ser de otra manera, y de repente se despierta con un interrogatorio implacable.”¹²² Este interrogatorio implacable se puede manifestar de diversas formas, pero también nos dió las claves para responderlo en una tarea que se recorre en solitario y en la que el individuo tiene la posibilidad de dar el salto.

A partir de 1835 el abismo de la desesperación ocupa un lugar central en la obra de Kierkegaard, relacionado con la vida y la existencia. Después de esta fecha aparecerá en varias de sus obras posteriores sin quitar el acento en lo que paraliza al hombre y le hace sentir un desasosiego. Como señalamos en el siguiente apartado, la fuente de este abismo puede tener varias características que inciden principalmente en el yo de individuo.

Vida y abismo en el horizonte del individuo

Para tener mayor claridad sobre qué implica la imagen de la vida y el tema del abismo en la obra de Kierkegaard es importante considerar la correlación que guardan en los distintos momentos en los que se cruzan. Tales correlaciones permiten señalar con mayor detalle lo que expresó Kierkegaard en referencia a la hipocresía y al conocimiento que puede llevar al individuo a evitar las trampas que esta puede provocar, porque la hipocresía no solamente es ocultar una intención por otra, sino una imagen constante de la vida del hombre.

Para articular este planteamiento recurro de nueva cuenta a la revista *El Instante*, particularmente el n° 8. En él hay una interpretación crítica que no solamente apunta hacia la iglesia danesa, sino que continúa una crítica expresada en textos anteriores contra una vida laxa y poco comprometida, que intenta esquivar y burlar los abismos de la existencia. Si bien, en *El*

¹²¹ Pietro Prini, *Historia del existencialismo*, Barcelona: Herder, 1992, p. 30.

¹²² Kierkegaard, *Los primeros diarios Volumen I 1834-1837*, Tr. Ma. Binetti, México: Univ. Ibero, 2011, p. 82.

Instante Kierkegaard lanza su protesta contra el cristianismo oficial, apuntando a la imagen de la vida que esa iglesia representaba, su ataque se articula a partir de referencias bíblicas, con ejemplos de la vida cotidiana de su época, y diferentes anécdotas.

Algunas de las ideas expuestas son el abismo que provoca el deseo y cómo este puede ser asumido en la vida del hombre. También señala lo que entiende por ser testigo de la verdad, y con esto se opuso a la imagen falsa e hipócrita de una vida mediocre, porque consideraba que entre ambas hay un abismo de diferencia (como caso concreto apuntó la vida del ministro Mynster). En líneas anteriores señalamos que Kierkegaard dejó algunas claves para responder los cuestionamientos que surgen cuando se abre el abismo de la desesperación en el hombre, pero también las dejó en relación con la hipocresía. En *Las obras del amor* tenía presente que, ante la hipocresía, el amor es más que una protección, “puesto que no es mera protección, sino un abismo devorador que ni por toda la eternidad tiene trato con la hipocresía.”¹²³

Al guardar una distancia crítica con nuestro autor podemos ver que, tanto la imagen de la vida y el tema del abismo, no son temas únicos del pensamiento kierkegaardiano. Por ejemplo, en el siglo XIX Schelling ya también había tratado ambas nociones en su propuesta filosófica tardía, nuevamente volvemos a señalar a Schelling porque consideramos que su obra tardía no solamente ha sido una referencia que le sirvió a Kierkegaard, sino también fue un precursor de la filosofía de la existencia. Asimismo, en estos dos temas vida y abismo van a tener la peculiaridad que cada uno de ellos los aborda desde su perspectiva filosófica.

Podemos ubicar que en el caso de Schelling, sus replanteamientos teóricos que más tarde lo llevarían a su pensamiento tardío aparece la noción de existencia, pero con el detalle de que va a ser planteada con un carácter abismal, ya que para Schelling “en el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentra el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros.”¹²⁴ Este señalamiento deriva de considerar que el hombre tiene un principio independiente de Dios. No obstante, en los movimientos para llegar a uno de estos dos principios -el cielo más elevado y el abismo más profundo- aparece la

¹²³ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, tr. Demetrio Rivero y Victoria Alonso, Salamanca: Ed. Sígueme, 2006, p. 33.

¹²⁴ Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, p. 177.

angustia schellingueana, la angustia de la libertad que desde el horizonte de Schelling es mucho más profunda que decidir entre A y B, porque es constitutiva, es decir, la angustia de la vida es condición natural de mi voluntad particular (constitutiva de mí como individuo, como un yo). Es esa analogía que hace Schelling sobre el fuego devorador que aparece con la angustia de la vida, pensar que voy a desaparecer, lo que me hace ser lo que soy, estar en ese centro, y estar en el centro es la idea de sacrificio que renuncia a toda particularidad.

Para continuar matizando y a la vez complementando la noción del abismo en *Las edades del mundo*, texto posterior a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Schelling señala que:

Quando los abismos del corazón humano se abren en lo malvado y surgen esos pensamientos horribles que deberían estar sepultados eternamente en la noche y las tinieblas: solo entonces sabemos lo que hay potencialmente en el hombre y cómo esta constituida propiamente su naturaleza.”¹²⁵

En este carácter que tiene la existencia para Schelling, porque la esencia humana no es nada más un ser racional y puro al estilo kantiano, el conflicto que plantea Schelling es justo el de poder decir: tengo una voluntad particular, tengo una yoidad (mismidad) y al mismo tiempo tengo la posibilidad de situarme en el centro, es decir, de subyugarme a la voluntad universal. Pero esas dos posibilidades chocan (eso no es fácil) porque tengo que asumir esa especie de aniquilación de mi yoidad, un sacrificio porque la esencia del hombre es sacrificio (podría decir Schelling). Por eso para Schelling la libertad es “una capacidad para el bien y para el mal.” Estos planteamientos resonarán en Kierkegaard, ya que como él mismo señaló en una de sus cartas “finalmente terminó en la clase del viejo Schelling.” Lo que nos interesa señalar es que Schelling y Kierkegaard apuntan a la parte abismal de la existencia, aunque Kierkegaard profundiza más en ella al abordar temas que solamente son posibles de comprender desde la interioridad y difícilmente se pueden agotar conceptualmente, pero siendo Schelling quien señaló primeramente que la filosofía moderna es negativa porque ignora la existencia, la existencia no se puede reducir más a lo conceptual.

¹²⁵ Friedrich W. J. Schelling, *Las edades del mundo*, Tr. Jorge Navarro, Madrid: Akal, 2002, p. 212.

Con lo señalado en párrafos anteriores es posible comprender que en la vida hay distintas situaciones que pueden ensombrecerla, por ejemplo la desesperación, pero contrariamente a este planteamiento puede haber una vía distinta. Ya Kierkegaard mostró que la fe es lo que salva del abismo de la desesperación, aunque por otro lado el pecado lo puede hacer aun más profundo. Pero también en ese abismo se da la posibilidad de la libertad, porque en las decisiones más importantes de la existencia aparece el *instante* y, para el filósofo danés, “en él están todas las posibilidades incluida la de ser contemporáneo de Cristo”.¹²⁶

Asimismo el tema de la imagen en tanto representación fue considerado uno de los fenómenos de la modernidad, porque esta época quiso hacer imágenes de todo -esto fue señalado en el siglo XX por Heidegger en su texto *La época de la imagen del mundo*¹²⁷. No obstante, ante esa imagen ideal que puede representar la vida, Kierkegaard objetó con antelación y puso el acento en lo contingente, en la crisis, en la desesperación que vive cada yo, porque es en la carne del individuo donde se siente ese abismo, y es en *El Instante* nº 8 donde, precisamente con el ojo crítico que tuvo, hizo la distinción que puede haber entre una imagen sobre la vida y una imagen de la vida; dicho de otro modo, entre la representación conceptual de la vida y la vida fáctica que se puede traducir como la existencia (*Tilværelse*), ya que esta última tiene un carácter abismal que se presenta en cada ser humano con adversidades y sufrimientos.

Esto también puede ser asumido de dos formas, la primera es cuando el hombre trata de evitar los abismos de la vida y el segundo es cuando el hombre se da cuenta que tratar de evitar el sufrimiento y la adversidad es abrir más el abismo, porque sufrimiento y adversidad es algo que Dios unió en todo aquel que se asuma como cristiano o, como diría Miguel de Unamuno, al abismo que es la desesperación “se le tiene que afrontar aceptándola y no huyendo,”¹²⁸ porque para el pensador español el remedio consiste en abrazarla buscando en ella, en su fondo y en su seno. Más adelante tratamos con mayor rigor esta idea unamuniana, que el pensador español siguió de la estela kierkegaardiana de la vida y el abismo.

¹²⁶ Kierkegaard, *El instante*, p. 154.

¹²⁷ Para un mayor análisis sobre el tema de la imagen como representación y fenómeno del mundo moderno véase: Martin Heidegger “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2012.

¹²⁸ Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid: Trotta, 2011, p. 52.

Es probable que una crítica que se le puede realizar al presente capítulo es que no concluimos en una definición puntual de la vida; pero dentro de las características y rasgos que Kierkegaard señala no podemos dejar pasar una mención que hizo en uno de sus *diarios* acerca de que la vida no se puede tratar como si fuera un problema teórico, dado que mientras eso sucede, siguen sucediendo toda clase de situaciones en ella, por tal motivo en su *diario* expresó lo siguiente: “eso que dice la filosofía: que la vida debe entenderse hacia atrás. Pero entonces olvida la otra tesis: debe vivirse hacia delante.”¹²⁹ Esta idea, que puede ser interpretada de diversas maneras, en realidad tiene un peso existencial considerable porque la vida se ve en retrospectiva, pero no se detiene, está continua.

El individuo que se detiene a meditar sobre lo que ha sido su vida retrospectivamente, puede quedarse anclado a su vida pasada y deja de lado lo que le depara el porvenir, esta situación lo puede llevar a perder de vista cuál es su propósito y qué le puede dar dirección a su existencia. A donde queremos llegar con esta idea es a la génesis de la imagen de la vida que tuvo Kierkegaard, ya que en el año de 1835 hay una entrada en su diario donde señaló lo siguiente:

Sólo quien posee un punto de apoyo interior puede mantenerse a flote en las tempestades de la vida. Sólo cuando el hombre se ha entendido a sí mismo en profundidad, sólo así es capaz de sostener una existencia propia y evitar la renuncia a su propio yo.¹³⁰

El planteamiento de la cita anterior fue hecho por el joven Kierkegaard cuando tenía apenas 22 años, a esa edad abrió el horizonte de una nueva comprensión de la existencia y a nociones que se opondrán al pensamiento sistemático, resistiéndose principalmente a las categorías hegelianas de un Absoluto que todo lo observe, incluida la individualidad. Décadas después de la muerte de Kierkegaard su pensamiento fue revisado por autores que continuarán lo que él inició, es decir, las críticas contra una racionalidad excesiva. Uno de estos autores que descubrieron el pensamiento de Kierkegaard y se sintieron identificados con él fue Miguel de

¹²⁹ Kierkegaard, *Diarios Volumen V 1842-1844*, Tr. Nassim Bravo, México: Univ. Ibero., 2017, pp. 72, 73.

¹³⁰ Kierkegaard, *Los primeros diarios Volumen I 1834-1837*, p. 83.

Unamuno; en el siguiente apartado desarrollamos la importancia de la influencia que este tuvo en la obra del pensador español.

La recepción de Miguel de Unamuno sobre el abismo

Al tener un referente de la noción de vida y abismo y qué implicaciones tienen éstas en el individuo kierkegaardiano, en el presente apartado ponemos en relieve algunas ideas claves del pensamiento de Miguel de Unamuno, así como algunos antecedentes de sus ideas, ya que consideramos que su comprensión sobre la filosofía se encausó a los problemas de la interioridad humana después de haber conocido la obra de Kierkegaard. Lo anterior nos lleva a plantear hasta qué punto el filósofo danés fue un apoyo en la producción del pensamiento unamuniano, y qué tanto abonó en su concepción sobre el tema de la vida y del abismo. Para responder a ello señalaremos algunas posturas de Unamuno que en contraste con Kierkegaard muestran que ambos fueron pensadores de la interioridad humana que pusieron en relieve los templos de ánimo y los sentimientos que cimbran al individuo, cada uno apuntó con profundidad a la condición existencial del ser humano. Asimismo su obra atravesó varias esferas —entre ellas la de la fe, algunas veces vinculada al pensamiento religioso— con un estilo literario propio que ha marcado la obra de cada uno.

Un punto de convergencia entre ambos lo podemos encontrar en que su objetivo no fue crear un sistema filosófico o seguir la línea de un pensamiento conceptual. Sus propuestas han sido provocar y sacudir a los demás, es decir, a sus lectores que puede ser cualquier individuo y a la vez hacer que cada lector cuestione su propia situación existencial en la que su encuentran. Esto por ejemplo se puede apreciar en Kierkegaard, ya que en sus *discursos edificantes* su intención fue hablarle a sus lectores, a quienes se refería como “mi querido lector”, a reserva de lo que hemos señalado en el capítulo III acerca de que este “querido lector” sea de manera encriptada Regina Olsen, podemos decir que el estilo de Kierkegaard tiene un eco en Miguel de Unamuno, quien en algunos de sus textos siguió esta estela refiriéndose a sus lectores como “lector mío”. Matizar qué fue lo que llevó a Unamuno a la obra de Kierkegaard y porqué se sintió identificado con él, es un primer punto que intentaremos responder.

La obra de Kierkegaard, como ninguna otra en su época, puso el acento en el modo de vida del individuo a partir de lo que él considero estadios o esferas existenciales (estética, ética y religiosa), de ahí su recepción en diferentes ámbitos de pensamiento. Siguiendo a Patricio Peñalver, lo más conocido ha sido que autores tan diversos como “Heidegger, Wittgestein, Luckás Jaspers, Sartre y Adorno se sintieron atraídos por una de estas esferas existenciales o por su obra en general.”¹³¹ No obstante, el aporte del pensamiento kierkegaardiano hasta finales del siglo XIX de alguna manera permaneció fuera de los grandes centros académicos europeos y no fue hasta el año de 1914 que se tiene un registro de él, debido que llegó a Alemania a través de la revista *Der Brenner* y fue gracias a esta que los autores anteriormente mencionados lo conocieron. Miguel de Unamuno por su parte se adelantó a los lectores de la revista alemana¹³² con bastante anticipación, al ser uno de los receptores más tempranos del siglo XX, y en algunos textos señalado incluso como un receptor precoz de la obra kierkegardiana, como señala Óscar Percero en la nota preliminar de la traducción de *Los lirios del campo y las aves del cielo*.

Esta anticipación ha sido un punto de inflexión porque Unamuno ha sido considerado el receptor de Kierkegaard que lo introdujo en Iberoamérica, y aunque en la actualidad esta postura ha quedado al margen, no por eso deja de ser importante. Cabe señalar que Demetrio Rivero (traductor de algunas de las obras de Kierkegaard al español) ha sido más reconocido por esa tarea, pero no se debe de olvidar que Unamuno fue quien primeramente hizo eco de la producción seudónima o estética del pensador danés y de las esferas existenciales en las que se despliega el individuo kierkegaardiano. Es en la obra *Del sentimiento trágico de la Vida* donde están presentes de manera más clara las ideas que siguió de Kierkegaard.

Como pensadores de la interioridad humana, sus lectores se han reflejado en sus textos. Precisamente esto fue lo que sucedió con Unamuno al conocer la obra de Kierkegaard, ya que la profundidad de sus escritos lo llevaron a aprender danés para leerlo en su lengua original, y más que un maestro lo consideró un hermano, al que se dirigía en varios de sus textos como hermano

¹³¹ Patricio Peñalver “Kierkegaard”, en *La filosofía del siglo XIX*, Madrid: Trotta, 2001, p. 116.

¹³² En el estudio introductor que realizo Manfred Svensson sobre *La época presente* señala que entre los lectores que conocieron a Kierkegaard a través de la revista *Der Brenner* se encontró Husserl, Heidegger y Wittgestein por mencionar algunos. Para un análisis más detallado véase Søren Kierkegaard, *La época presente*, Tr. Manfred Svensson, Madrid: Ed. Trotta, 2012.

Kierkegaard. No solamente la identificación y el vínculo de hermandad se consolidó al leerlo en danés, también lo llevó a madurar algunas de sus ideas, lo que se ve reflejado en su ensayo, *Del sentimiento trágico de la vida* de 1912, ya que de acuerdo con Torralba, esta obra “fue traducida al danés en el año 1925 y Unamuno escribió el prólogo de la versión danesa [...] y declaró que al leer a Kierkegaard descubrió un hermano, casi un yo idéntico en él”,¹³³ este descubrimiento lo llevó a tomar la decisión de abrazarse del alma de Kierkegaard.

Esta hermandad se debió a ver en Kierkegaard un conocedor de los sufrimientos más profundos de la vida, y sentir algo que él mismo estaba viviendo. La angustia kierkegaardiana aparece en Unamuno con la idea de congoja, “la cual representa una vivencia abismática del vacío.”¹³⁴ Como dirá Miguel García Baró, la congoja, “una hermosa palabra que le gustaba a Unamuno para trasladar a sus lectores hasta los fondos abismales de su memoria afectiva”,¹³⁵ porque en la angustia y la congoja hay algo indescifrable que cada uno vive de manera personal.

En esta misma hermandad hubo cuestiones de carácter religioso que despertaron el interés y la inquietud en el ánimo de Unamuno, ya que una de las preocupaciones de ambos fue poner a través de sus textos situaciones de vida donde la razón, más que un respaldo, se vuelve limitante, en esta dirección ambos se detuvieron en una religiosidad sencilla y más cercana al sentimiento de los individuos. Por lo tanto, podemos señalar que Kierkegaard y Unamuno utilizaron varias vías para abordar la existencia, como la anteriormente señalada —la religiosa—. Pero también como excelentes escritores. En este sentido afirma Zavalo que los dos pensadores

abarcaron con su literatura todos los ámbitos de la existencia, cultivando en su caso una gran variedad de géneros: novela, tratado, poesía, ensayo y teatro. Es probable que la afinidad más célebre haya sido su tendencia a explorar la dimensión sufriente de la interioridad, a tematizar y apostar por una subjetividad exacerbada y espiritual que se busca desde la soledad.¹³⁶

¹³³ Francesc Torralba, *Poética de la libertad*, Madrid: Ed. Caparros, 1998, p. 18.

¹³⁴ Jacobo Zavalo, “Creadores y criaturas: Pasión del logos en la obra de Sören Kierkegaard y Miguel de Unamuno”, en *La recepción de Kierkegaard en Iberoamérica*, España: Bubok Publishing, 2012, p. 257.

¹³⁵ Baró, *Del dolor*, p. 69.

¹³⁶ Jacobo Zavalo, *Op. Cit.*, p. 257.

Podríamos seguir el planteamiento de ambos autores y tratar de encontrar más similitudes, pero hemos dado con esto una breve descripción sobre la recepción del pensamiento de Kierkegaard en Unamuno. Ahora pasemos a señalar un aspecto en el que está más presente la influencia del filósofo danés.

Verdad y vida en Unamuno

Probablemente el aspecto más importante de la identificación que Unamuno tuvo con Kierkegaard sea su concepción sobre la vida y su noción de verdad. Una de las objeciones del pensamiento unamuniano, cercana a lo que Kierkegaard también cuestionó, fue la permanente confrontación entre razón y sentimiento en la que Unamuno veía algo más que un conflicto, debido a que lo llevó a poner el acento en el hombre de carne y hueso que no se deja atrapar y mucho menos se agota en el horizonte de los conceptos. A este hombre lo definió como “el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, bebe , juega, duerme, piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.”¹³⁷

El pensamiento de Unamuno permite comprender la admiración que sintió por algunos hombres ejemplares, como él los llamó, que tuvieron el sentimiento trágico de la vida: Marco Aurelio, San Agustín, Pascal y desde luego Kierkegaard. Para Unamuno todos estuvieron cargados de sabiduría más que de ciencia y todos abonaron a la comprensión de hombre a la que Unamuno tantas veces hizo referencia, y a las dificultades existenciales que surgen en la vida. De los autores antes mencionados fue Kierkegaard en quien se detuvo, pues igual que él puso su propia vida en el centro de sus reflexiones filosóficas -sus diarios dan testimonio de esto- y sus obras hacen eco de sus inquietudes sobre el sentido de la vida, así como en las contradicciones que se dan cuando se intenta unir los sentimientos a la razón.

Kierkegaard fue un autor clave y podemos agregar que influyó en la concepción que Unamuno tuvo sobre la vida, en torno a las objeciones entre sentimiento y razón, ya que de acuerdo con Peñalver, Kierkegaard “en un sentido muy pleno fue un pensador radicalmente

¹³⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, México: Porrúa, 1983, p.3.

existencial, que puso el cuerpo y la vida en la dialéctica de su reflexión.”¹³⁸ Unamuno siguió la postura que el filósofo de Copenhague planteó sobre la vida, ya que para el pensador danés la vida no se puede reducir como si ella fuera solamente un problema teórico y a la vez se pudiera resolver fácilmente. Con su tono irónico Kierkegaard matizó esta idea y señaló que la vida, en la esfera de la temporalidad, no puede ser comprendida en plenitud, porque no habrá un solo instante en que el hombre encuentre un perfecto reposo que lo lleve a adoptar una postura hacia atrás, es decir, dedicarse retrospectivamente en su existencia y olvidarse del presente y del porvenir. Desde esta perspectiva kierkegaardiana, al no haber estado de reposo que permita ver tranquilamente la vida en retrospectiva, lo que en realidad impera en la interioridad del ser humano es la angustia y la desesperación porque olvida lo que está delante de él.

Esta tesis planteada Kierkegaard aparece con matices parecidos en Unamuno, ya que el pensador español tiene varias objeciones sobre lo puramente racional, por ejemplo, para Unamuno el filósofo antes de ser filósofo es un ser humano y para este ser humano “vivir es una cosa y conocer otra.”¹³⁹ En cada una de estas situaciones tendrá un aprendizaje, lo cual en algunas ocasiones surgirá de ambas un oposición que Unamuno llama sentimiento trágico de la vida. Porque, como cualquier ser humano, sentirá el vértigo de la angustia y la desesperación, pero en particular hace filosofía para poder vivir.

Siguiendo esta idea unamuniana se puede profundizar en la comprensión que tuvo sobre la vida, porque para él la vida no solamente es razón, hay sentimientos hondos de los cuales dio testimonio en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, en la cual señala que se ha dicho que el hombre es un animal racional, pero “se ha olvidado que entonces también es un animal afectivo y sentimental.”¹⁴⁰ Lo que queremos señalar es que en la vida hay situaciones que solamente se explican o resuelven desde la interioridad, esa interioridad que Kierkegaard comprendió como fe y verdad subjetiva que se alejan de lo puramente racional. En esta misma perspectiva Collado afirma que “lo racional es para Unamuno una potencia esencialmente matemática, discursiva,

¹³⁸ Peñalver, “Kierkegaard”, p. 119.

¹³⁹ Unamuno, *Del sentimiento*, p. 20.

¹⁴⁰ Unamuno, *Del sentimiento*, p. 4

materialista, que se ejerce exclusivamente sobre lo racional y objetivo. Es por eso que para Unamuno también es la antítesis de la subjetividad, del espíritu y de la vida.”¹⁴¹ .

Podemos agregar que en la concepción de Unamuno se hace una distinción entre las necesidades que puede satisfacer la ciencia en tanto razón objetiva y las necesidades afectivas en tanto vitales. Asimismo, el filósofo español apunta en señalar cuáles son los límites de la razón humana y cuáles son los abismos en que ésta se desorienta, ya que de manera puntual en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* señala lo siguiente: “la ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas,”¹⁴² porque lejos de resolver o satisfacer esta situación, lo que hace es contradecirla y atravesar con la duda de la confusión al individuo. Con antelación y con esta misma desconfianza, Kierkegaard apuntó, como señala Torralba, que “el ser humano y fundamentalmente su naturaleza espiritual, jamás puede desarrollarse desde una perspectiva científica. Las ciencias de la naturaleza —advirtió Kierkegaard— no tienen ninguna competencia respecto al hombre en cuanto ser espiritual.”¹⁴³

Para aclarar los señalamientos anteriores sobre las necesidades afectivas y el hombre en cuanto ser espiritual, pondremos en relieve de dónde brota el sentimiento trágico de la vida, que está vinculado a lo afectivo. Al seguir la referencia unamuniana se pueden encontrar varias claves que lleven a la respuesta, debido a que este sentimiento surge de varios frentes, pero principalmente del acto de existir y de lo que ahí se pone en juego, es decir, de la fragilidad humana y de su sed de inmortalidad, porque el ser humano no quiere morir, pero la razón le dice que en algún momento lo tendrá que hacer. La razón, como obstáculo para la vida, le dice al hombre que cualquier destello de esperanza es cosa absurda; para Unamuno “en rigor la razón vive de fórmulas; pero la vida, que quiere vivir siempre, no acepta fórmulas. Su única fórmula es: O todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios.”¹⁴⁴ Lo anterior se encuentra

¹⁴¹ Jesús Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid: Ed. Gredos, 1960, p. 436.

¹⁴² Unamuno, Op. Cit., p. 58.

¹⁴³ Torralba, *Poética de la libertad*, p. 91.

¹⁴⁴ Unamuno, *Del sentimiento*. P., 59.

en Kierkegaard con su idea del salto, es decir, dar ese salto de fe sin mediación al abismo, porque para él quedarse en las formulas de la razón conduce a la imposibilidad de dar ese salto, y como afirma Prini, “la duda no es sino el aspecto intelectual de la angustia una especie de hambre infernal, es lo demoníaco que está entre el cielo y la tierra.”¹⁴⁵

Para seguir con la idea central de este apartado, la lectura que Unamuno hizo de la obra de Kierkegaard, nos detendremos en la noción de verdad en el pensamiento de ambos autores. El pensador danés la relacionó siempre con su noción de individuo singular (*Enkelte*), en contraste con los fundamentos de la filosofía racional que llevó a la tradición hegeliana a pensar lo individual desde lo universal. La objeción de Kierkegaard es que hay problemas únicos en el individuo que no se pueden generalizar; como cuando está pasando por una situación de dolor y angustia que cada quien vive en su interioridad, porque la vida afirma Baró, “también es dolor, fracaso y desesperación”.¹⁴⁶ Kierkegaard y Unamuno pusieron el acento en este punto, porque consideraban que ni todo el conocimiento filosófico, ni por muy ordenado que esté el sistema de la filosofía, puede resolver situaciones que solamente se remedian desde la interioridad. Ningún párrafo de un sistema filosófico dará respuestas a una experiencia límite como la muerte.

La idea de Kierkegaard es que la vida, antes de pensarse tiene que vivirse, este argumento señala Luis Guerrero, va a ser clave para que Kierkegaard sostenga su “crítica a una excesiva racionalidad de la época, la cual ha alejado a los individuos de los verdaderos problemas y de su propia existencia”.¹⁴⁷ La verdad que edifica es una verdad subjetiva, de compromiso con la propia existencia, que no utiliza el sistema o la especulación como brújula para la vida, y la búsqueda de ésta verdad tiene un camino irrepetible para cada individuo.

Por otro lado, el concepto de verdad al que se acercó Unamuno hace eco de la verdad subjetiva de Kierkegaard, dice Carlos Goñi que para el pensador español “una verdad con la que el individuo no se pueda comprometer, que no produzca un cambio en su vida de arriba abajo, que no transforme su forma de pensar y de actuar, que no tenga en cuenta al sujeto concreto que

¹⁴⁵ Prini, *Historia del existencialismo*, p. 43.

¹⁴⁶ Baró, *Del dolor*, p. 64.

¹⁴⁷ Guerrero, *La verdad subjetiva*, p. 157.

la posee, será verdad, qué duda cabe, pero no tendrá ningún valor.”¹⁴⁸ Para el espíritu del hombre será una verdad muerta, que es lo mismo que tratar de negar el destino de la muerte propia con una verdad conceptual.

Para profundizar la lectura que hizo Unamuno de Kierkegaard, vale la pena detenerse en sus propósitos de reivindicar tanto al individuo como al hombre de carne y hueso a través del tema de la desesperación. En el capítulo II hemos señalado qué es lo específico de la desesperación y de qué manera recae sobre el yo de tres formas distintas, la condición yoica es desesperante como lo explica Kierkegaard en su obra seudónima *La enfermedad mortal*. De forma semejante, Unamuno subrayó cuáles son los sentimientos de las personas y consideró a la desesperación “como el más nobilísimo, el más profundo y el más humano estado de ánimo.”¹⁴⁹

Ante el abismo de la vida que es la desesperación hay algo que atrajo a ambos. Kierkegaard comenzó a utilizar esta categoría desde sus primeros diarios, para realizar sus primeros análisis sobre la interioridad del ser humano. En textos posteriores resaltaré que cuando el yo se pone frente al poder que lo fundamenta, es decir frente a Dios, esta desesperación cobra otro sentido. Para Unamuno el ahogo y la desesperación son los que despiertan el anhelo, pero no cualquier anhelo, porque ahogo y desesperación es el anhelo de Dios. Unamuno dio razón sobre el valor que tiene esta categoría en la vida, porque con el sentimiento de muerte también aparece el sentimiento de desesperación como señaló en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*.¹⁵⁰ Cabe señalar que en un texto anterior de 1907 titulado *De la desesperación religiosa moderna*, Unamuno hace mención de la desesperación a la que en ese momento define como “una consecuencia de la sed de eternidad producida por la muerte ineludible, y esta necesidad se trata de solucionar afirmando o negando, creyendo en otra vida trascendente o tratando de resignarse al aniquilamiento.”¹⁵¹ La desesperación en Kierkegaard probablemente tenga un mayor acento teológico por el vínculo que la noción tiene con la fe, por el contrario, en Unamuno puede llegar

¹⁴⁸ Goñi, *El filósofo impertinente*, p.115.

¹⁴⁹ Unamuno, *Del sentimiento*, p. 54.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁵¹ Unamuno, *De la desesperación*, p. 48.

a tener un carácter vital y dramático. No obstante, en ambos es una vivencia del espíritu humano en la que cada uno desde su interioridad puede llegar a ser consciente de ella.

Se puede apreciar que en ambos autores predomina el sentimiento de desesperación y ambos vieron en ella una especie de síntoma de la época moderna. Por un lado, En su texto *O lo uno o lo otro*, bajo uno de sus primeros seudónimos, Víctor Eremita, editor de los dos tomos que componen esta obra, se encuentra un apartado titulado, *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*, en él que Kierkegaard señaló la diferencia que hay en estas dos épocas, poniendo de relieve que a diferencia de la época antigua, la moderna es una época desesperada.

Unamuno, en esa misma resonancia, subrayó que la desesperación es también una característica del alma moderna y ésta “es la fuente de todo dolor e inquietud espiritual,”¹⁵² pero en la desesperación misma está el antídoto, al abrazarse de ella, con ello alude al tema de la fe. Podemos preguntar de nueva cuenta ¿Por qué la fe aparece en este contexto donde la existencia y la vida tienen un talante de desesperación y qué puede hacer el individuo al respecto? Recordemos que Kierkegaard responde a través de su seudónimo Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* que la fe el antídoto contra la desesperación es la fe y Unamuno dirá que “sin la fe la vida no se puede sostener.”¹⁵³

Conclusión

Para cerrar el presente capítulo hemos señalado la importancia que tiene el tema de la vida y el abismo para Kierkegaard y para autores posteriores que siguieron la estela de su pensamiento, particularmente Unamuno. Y aunque hubo un interés común en los problemas de la existencia, cada uno le dio un matiz particular: la angustia en Kierkegaard y el sentimiento trágico en Unamuno, con los que abrieron un horizonte que resaltaba la existencia individual.

Ahora bien, aunque se pueden encontrar cruces importantes entre Kierkegaard y Unamuno, también podemos ver que si se guarda una distancia crítica y se profundiza con rigor

¹⁵² *Ibid.*, p. 52.

¹⁵³ Unamuno, *Del sentimiento*, p. 62.

en sus obras resaltan divergencias que no es posible reconciliar a la ligera, como es su concepción sobre la figura del poeta, por ejemplo. Pero podemos subrayar que ambos coinciden en señalar lo que experimenta y siente el individuo; el singular kierkegaardiano y el hombre de carne y hueso Unamuno. Para estos autores, el individuo singular y hombre de carne hueso se han revelado en contra del pensamiento racional moderno que trata de objetivar y generalizar su existencia. Asimismo, hemos señalado que Kierkegaard representó para Unamuno una parte fundamental de donde sus obras exponen el sentimiento y la pasión del ser humano por la vida. De esto ha dado testimonio Miguel de Unamuno cuando menciona que al leer a Kierkegaard “no se encontró con un la doctrina de un filósofo, con un pensador o un sabio; sino que se encontró con un hombre y con un alma.”¹⁵⁴

Finalmente, hemos mostrado que la imagen de la vida difícilmente se puede sostener cuando en ella hay hipocresía, es decir, cuando el individuo pierde la mirada de sus propia existencia y se refugia en la multitud o, por el contrario, se oculta detrás de una investidura. Precisamente fue esta última idea la que Kierkegaard cuestionó en el *Instante*, al cuestionar a todos aquellos que se denominaban así mismos cristianos pero en realidad estaban lejos de vivir a la altura de los auténticos valores del cristianismo. Aunado a lo anterior, hemos mostrado que el tema del abismo tiene una importancia de primer orden en la obra de Kierkegaard en su vínculo con la desesperación. La génesis de esta idea en la obra del filósofo danés se remonta al año de 1835, ya que a partir de esa fecha su intención fue explorar los abismos de la interioridad humana y sus distintas manifestaciones, como el abismo que se abre entre la fe y el pecado. Tampoco descartamos que la noción de abismo en Kierkegaard tiene una vena del romanticismo, la cual posteriormente dio un giro hacia el análisis de la existencia, ya que tanto para Schelling como para Kierkegaard la existencia del individuo tiene un carácter abismal.

¹⁵⁴ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. México: Ed. Porrúa, 1983, p. 190.

CAPÍTULO V. Testimonios y paradojas de la fe en Søren Kierkegaard

Introducción

En la obra del pensador danés la fe es una de las vías de la relación entre Dios y el ser humano. Si bien fue un tópico abordado a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX por el romanticismo y el idealismo alemán, Kierkegaard va a destacar características de la fe que resultan polémicas. El tema de la fe abre varios horizontes, uno de ellos es el estadio religioso al que propiamente pertenece. Recuérdese que Kierkegaard distingue tres estadios en la existencia humana: el estético o de la vida sensible, el ético o de la acción conforme a la ley, y el religioso o de la fe. Por otro lado, fuera del horizonte religioso el asunto de la fe dio lugar a postular una crítica del pensamiento hegeliano, sobre todo cuando este plantea llegar a la fe por una vía racional. Por el contrario, para Kierkegaard la fe no es resultado de una conclusión sino una elección en donde está eliminada la duda. Desde su perspectiva, cuando la fe se trata de explicar racionalmente pierde su carácter paradójico y divino. Kierkegaard va a insistir en que la fe es un don que viene de Dios y difícilmente se puede comprender de manera racional, pues el camino hacia la fe es el de la paradoja en tanto locura para la razón.

De esta manera, la fe adquiere una dimensión más amplia en tanto guarda relación con las vivencias existenciales como lo es la angustia y la desesperación. Recordemos que estas nociones han sido expuestas en dos de sus obras más conocidas: *El concepto de la angustia* de 1843 y *La enfermedad mortal* de 1849. En ambas obras seudónimas aparecen valiosas reflexiones sobre la fe y dan testimonio de la importancia que esta tiene en la existencia espiritual que reivindica el individuo kierkegaardiano. La fe ocupa un lugar preponderante por ser un recurso para llegar a ser sí mismo y poder dar “el salto al abismo”, es decir, saltar sin tener ninguna garantía o certeza de éxito. Importa también tener noción de Dios, como el poder que fundamenta al individuo, porque para Kierkegaard no hay duda de la existencia de Dios, por el contrario, uno de sus problemas fue cómo creer en Él.

La fe permite al individuo conocerse en la interioridad, tener un vínculo directo con Dios. Es una luz que guía la existencia y se despliega, según Kierkegaard, en tres horizontes distintos:

el estético, el ético y el religioso. El tema de la fe aparece desde sus primeros *discursos*, es decir, en las obras que marcaron el inicio de su producción religiosa y que Kierkegaard firma con su propio nombre, algunas veces llevan el nombre de *discursos edificantes, cristianos o piadosos*. Uno de estos *discursos* es del año 1843 lo señalamos en el capítulo II, el cual lleva por título: *En la espera de la fe. Con ocasión del año nuevo*; lo que retomamos ahora es que en este *discurso* la fe se describe como “una fuerza eterna en el hombre.”¹⁵⁵

La fe fue un tema de discusión que estuvo presente en Kierkegaard hasta su última etapa como escritor religioso; no obstante, algunas veces la cuestionó desde la postura de un no creyente, como lo hizo con el seudónimo Johanes de Silentio, con el que firmó *Temor y temblor*; en otro momento lo hizo con el rigor filosófico del seudónimo Johanes Climacus; finalmente, sin ninguna investidura seudónima Kierkegaard la ubicó como la pasión suprema que hay en el hombre, porque en sus *discursos* la fe es expuesta como lo eterno que se encuentra en la interioridad del individuo.

Conforme se revisa la obra de Kierkegaard se pueden encontrar otras características de la fe, como la idea de que la auténtica fe es un acto individual que se da en el silencio. El ruido de la sociedad, lo que en algún momento llamó nivelación; es decir, la masificación, o bien el intento de dar una explicación racional, hacen que el individuo de fe no pierda de vista su objetivo, dado que nada hace cambiar la verdadera fe, que está inmersa en lo más profundo de su interioridad. En esta dirección creer puede parecer irracional, algo absurdo que ha provocado varias interrogantes dentro y fuera de la filosofía, una de ellas es: ¿por qué la fe es incomprensible para la razón? La respuesta kierkegaardiana es: porque en lo absurdo y paradójico se encuentra la fe, es en la fe donde lo racional es superado por ese movimiento paradójico que realiza el individuo en su existencia. La razón no da crédito a la fe porque “choca con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe.”¹⁵⁶

La afirmación anterior cimbró por un lado la metafísica del pensamiento racional moderno y, por otro, fue el punto de apoyo para articular una comprensión de la existencia

¹⁵⁵ Søren Kierkegaard, *En la espera de la fe*, México: Ed. Univ.Ibero 2011, p. 53.

¹⁵⁶ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, Madrid: Ed. Trotta, 2017, p. 57

individual. La noción de fe se aleja del ensimismamiento y el aislamiento egoísta, si bien es cierto que para Kierkegaard el sujeto de la fe siempre es individual, Torralba agrega a esta idea de Kierkegaard lo siguiente: “no tiene sentido referirse a la fe de un pueblo, de una comunidad, de una generación, porque la fe siempre es un acto individual, íntimo y singular.”¹⁵⁷ en un capítulo anterior señalamos que la fe, como acto radicalmente individual, se pone de relieve en *Temor y temblor*, pero ahora retomamos la obra porque en ella también se expone la relación entre el hombre y Dios desde una perspectiva ética cristiana. En ella aparece una idea original sobre la fe al ser mencionada como: “una paradoja donde el particular (individuo) se encuentra por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior.”¹⁵⁸

A la luz de lo anterior se puede decir que se abre un horizonte que le va a dar claridad a textos posteriores. El punto central es que entre el hombre y Dios no hay una mediación, el vínculo es directo y particular en cada caso, por gracia de la fe. Es decir, aunque un individuo intente explicar racionalmente en qué consiste su fe en Dios, sucede que, en cuanto acto divino de la interioridad, no la puede transmitir a otro individuo, no puede hacer que otro la sienta con el mismo fervor, pues la fe es un recorrido que se hace en solitario.

Por este motivo las aportaciones de Kierkegaard demuestran que no solamente fue un filósofo atormentado de la interioridad, como se le ha intentado encasillar. Sus estudios sobre la fe y la relación entre el hombre y Dios apuntan radicalmente a una diferencia que es motivo de escándalo para la razón, tal como aparece en su obra seudónima *Migajas filosóficas*. Si bien tuvo un talante protestante, algo común en los pensadores de su época, en su formación académica conoció los sistemas y debates filosóficos dominantes de su tiempo que marcaron su propia obra: Hegel-Schelling, Lessing-Jacobi, Kant-Spinoza. Asimismo, su estilo destaca por estar en los márgenes de los cánones académicos, es decir, su obra no fue sistemática. En contraste con los academicismos de su época, para articular su obra recurrió a los aforismos, al recurso meditativo, los seudónimos, el ejercicio epistolar y, desde luego, sus propias experiencias de vida. Su propósito fue encontrar una verdad subjetiva en oposición a la verdad objetiva de la ciencia de su

¹⁵⁷ Torralba, *La ética como angustia*, p. 73, 74.

¹⁵⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 138.

tiempo, ya que para él la verdad subjetiva es una apropiación del individuo (*Enkelte*) que tiene que ver con toda su existencia y no se limita a determinaciones conceptuales. Las ideas de Kierkegaard son motivo hoy de cuestionamientos y debates, lo que tiene lugar en los propósitos del presente trabajo.

El objetivo del presente capítulo es exponer algunas características de la fe y su dialéctica en el pensamiento de Kierkegaard, así como contrastar su filosofía con algunas posturas actuales. Otro punto es subrayar la concepción del pensador danés de la relación entre Dios y el hombre frente a algunas posturas de su época. Desarrollamos lo anterior en cuatro apartados titulados: I. La fe como pasión del hombre, II. La relación Dios-hombre, III. La angustia y la fe en el individuo, IV. Los espejismos de la fe.

La fe: pasión suprema del hombre

La relación del hombre con Dios es una de las preocupaciones del pensamiento kierkegaardiano, sus aportaciones se enmarcan en el horizonte del pensamiento cristiano. No obstante, sus ideas tuvieron una recepción fuera de ese horizonte, lo que permite contrastar sus ideas con interpretaciones arbitrarias que confunden la fe con otro tipo de comportamientos. La reflexión kierkegaardiana ha sido una de las más rigurosas sobre el tema. La fe a la que hace referencia no es una fe ciega, tampoco es una fe racional o algo que se adquiere fácilmente, Collins afirma que “es la pasión suprema del hombre y el acto más alto de su existencia”.¹⁵⁹ En este sentido se comprende el acento que Kierkegaard le pone a la fe y por qué la aleja de los determinismos y ambigüedades de su época, por ejemplo: creer que con el simple hecho del bautizo se alcanzaba la fe, o incluso considerar que era posible obtenerla con solo formar parte de una institución como la iglesia de su tiempo. La fe kierkegaardiana no es compatible con las actividades religiosas.

La característica de la fe kierkegaardiana es su acento paradójico, por ello, hoy en día su concepción sigue siendo un recurso para el creyente y para los no creyentes que están fuera del horizonte cristiano; la fe está abierta para ambos, como lo señaló Xavier Zubiri en su obra *El*

¹⁵⁹ James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, México: FCE, 1958, p. 187.

hombre y Dios, porque también en los no creyentes “se puede dar esa entrega y acceso radical entre el hombre y Dios gracias a la fe.”¹⁶⁰ Se pone de relieve así que la fe es un recurso que le ha dado sustento al hombre ante las adversidades que se presentan en la vida, lo que Karl Jaspers describió como situaciones límite de la existencia, donde recursos humanos como la inteligencia sirven de poco; por el contrario, la fe da certeza y confianza ante cualquier adversidad. Esta confianza se debe a que además de permitir una relación auténtica con Dios, la fe hace que se ponga la vida ante él, ya que para Dios todo es posible. Este movimiento fue expuesto por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, ya que uno de los objetivos del individuo que llega a la fe “es ponerse delante de Dios.”¹⁶¹

Para el filósofo danés la fe hace que la existencia de cada hombre sea particular. Tal revelación cobra sentido porque la fe es una dádiva. Según Kierkegaard, el palabras de Collins: “Dios es el que da la capacidad de creer, y el que cree debe de depositar libremente su entendimiento y su voluntad en las manos de Dios, al hacer el acto de fe”.¹⁶² Esta perspectiva de la fe como un don divino hace que el ser humano ubique a Dios como el donador de la gracia, lo cual le da mayor certeza a su existencia. Se pueden dar varios ejemplos de la fe como dádiva de Dios, uno de ellos es cuando hay una enfermedad y el cuerpo físico, a pesar de todos los avances médicos, está finalmente desahuciado; en estas condiciones la fe es un recurso para el individuo, porque le da la posibilidad de ir más allá de una postura de resignación.

Adicionalmente, en *El concepto de la angustia* Kierkegaard explica que la resignación es producto del pensamiento abstracto, es decir, de la razón: el ser humano se resigna ante una dificultad como la enfermedad física, porque sus argumentos racionales le impiden ver otra salida para sobreponerse a su dificultad: lo único que le queda es esperar con resignación una muerte inminente. Por el contrario, el individuo de fe tiene otra perspectiva, es decir, aunque los imperativos de la razón le muestren un panorama adverso, la fe le abre otras posibilidades , ya que de acuerdo con Munnich, “es un movimiento paradójico en el que el hombre se apoya en lo

¹⁶⁰ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid: Ed. Alianza, 1998, p. 209.

¹⁶¹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 25.

¹⁶² Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p. 187.

divino.”¹⁶³ El individuo de fe tiene la seguridad de que para Dios todo es posible. La seriedad de la fe radica en que es un don y un apoyo que viene de Dios, no obstante, por parte del individuo singular (*Enkelte*) también hay una elección hacia el poder y el cuidado de Dios.

Ahora bien, ¿qué trata de decir el pensador danés cuando hace referencia al individuo (*Enkelte*)? La respuesta es que el individuo kierkegaardiano no es una categoría que se entienda fácilmente en la actualidad, porque se puede caer en el error de equipararlo con el individuo contemporáneo que es egoísta y está encerrado en sus propias preocupaciones. El individualismo posmoderno contrasta con la noción de individuo kierkegaardiano (*Enkelte*) porque van en direcciones radicalmente opuestas, sobre todo porque el primero carece de fe. En el individualismo contemporáneo y superfluo el ser humano se pierde en la multitud; es decir, es un número y una abstracción que vive bajo la influencia de la masificación de la vida. Por el contrario, para llegar a ser sí mismo, el individuo kierkegaardiano vive una experiencia única e intransferible al pasar por la angustia y la desesperación. Por eso señala Kierkegaard que la finalidad es estar con esfuerzo y responsabilidad delante de Dios. Aquí se da la elección de dar el salto al más elevado de los estadios, que tiene como particularidad el hecho de que no cualquiera elige ese camino. Luis Guerrero resalta esta idea al señalar que

Unos y otros –estetas y éticos- pueden estar muy lejos de ser individuos, de ser conscientes de lo que significa existir, del sentido más radical de la libertad, de ser un individuo frente a Dios, no porque las cosas del mundo tengan que desperdiciarse, sino porque se constituye como muralla que los aleja de su propia existencia como individuos.¹⁶⁴

Como profeta, Kierkegaard se adelantó a lo que se vive hoy en día. Esto se puede ver reflejado en su ensayo de crítica social y cultural titulado *La época presente*, donde cuestionó la falta de pasión o de fe, el dominio de la publicidad, la anticipación y el consumo como representaciones de la época; además, subrayó que “el objeto de deseo no son las capacidades del espíritu humano como el amor o el arte, sino lo es el dinero.”¹⁶⁵ Anteponer lo material es uno de

¹⁶³ Munnich, *Kierkegaard y la muerte del padre*, Santiago: Universitaria, p. 55.

¹⁶⁴ Guerrero, *La verdad subjetiva*, pp. 41-42.

¹⁶⁵ Kierkegaard, *La época presente*, p. 49.

los comportamientos que resaltan en el ritmo de vida masificado que cuestiona Kierkegaard. Por el contrario, el individuo que no es arrastrado por la abstracción de la masa busca tener conciencia de su propia existencia y supera cualquier distracción finita como el dinero. Posteriormente, en *La enfermedad mortal* continúa con la crítica de su época. De alguna manera, en el siglo XXI esa crítica sigue vigente, dado que, como dice Kierkegaard, “la mayoría de los hombres vive con muy poca consciencia de sí mismos, con tan poca que no es extraño que no tengan ni idea de sus consecuencias.”¹⁶⁶ En una palabra, al conformarse con la mundanidad de la vida, los seres humanos piensan en todo tipo de cosas banales, tratan de imitar a los demás y se olvidan de su propia existencia.

En contraste, tener conciencia de la propia existencia es lo que hace diferente a un humano de otro, dicho de otro modo, lo aleja de ser un número en la multitud y de ser, en palabras de Kierkegaard, “un imitador de los demás.”¹⁶⁷ La diferencia individual no se da por los hechos concretos o materiales y mucho menos cuando el único objetivo de la vida se vuelve una estética narcisista de sí mismo. Los objetivos finitos y las investiduras de prestigio pasan a segundo plano. Lo superfluo de la vida posmoderna no se aleja mucho de la concepción que tuvo Kierkegaard de la vida estética, ya que en la perspectiva de Torralba en ese estadio “el hombre se mueve fundamentalmente por el juego, el azar, el puro goce y desconoce categorías como la seriedad, el sacrificio, la paciencia y el deber.”¹⁶⁸

Para Kierkegaard el individuo se caracteriza por la elección de querer ser sí mismo delante de Dios, porque ha dado el salto de lo estético a lo religioso. En los estadios estético, ético y religioso la individualidad tiene matices particulares que muestran el recorrido para llegar a ser sí mismo. No obstante, para pasar de un estadio a otro no hay mediación, recuérdese que, a diferencia de la dialéctica hegeliana, en la dialéctica kierkegaardiana no hay mediación, es decir, lo que hay es un salto. En esta dirección retomo lo que José Luis Villacañas señala en el prólogo y traducción al texto de Jacobi *Cartas a Mendelssohn*, acerca del salto kierkegaardiano al abismo. De acuerdo con Villacañas, el pensador danés “relacionó su salto absoluto a la fe y la

¹⁶⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 138.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶⁸ Torralba, *La ética como angustia*, p. 36

desesperación con el pensamiento de Lessing.”¹⁶⁹ También hizo a un lado la idea de salto mortal de Jacobi, la cual, en apariencia, puede tener una cierta equivalencia con la de Kierkegaard o se puede pensar que él siguió tal idea. Sin embargo, el filósofo danés se deslindó de Jacobi por dos razones: la primera fue que la dialéctica de Jacobi sobre el salto le parecía confusa, y la segunda, que por enfrascarse en cuestionar el panteísmo de algunos autores Jacobi perdió de vista el objetivo y no pudo entender la esencia del cristianismo.

De este modo, pasar de uno a otro de los estadios únicamente es posible a través del salto de la fe. Antes de que el individuo tenga la posibilidad de dar ese salto se da en cada estadio una dinámica que lo caracteriza. En ellos también aparece la angustia y la desesperación, así como la fe o la falta de fe. Asimismo, Peter Vardy señala que en el estadio estético la desesperación lleva al individuo “a tener que elegir entre quedarse encerrado en sí mismo o por el contrario, entregarse con humildad a Dios.”¹⁷⁰ En este estadio impera la inmediatez. La figura de Don Juan y la del seductor son algunas de las representaciones literarias que encarnan lo estético porque una de las características de tal estadio es la falta de compromiso. Esto se ve reflejado en los personajes estéticos, por ejemplo, García Baró señala que cuando Don Juan “asume que sus amantes abandonadas no aman tanto, tan intensamente, como él, y que aún les queda mucho por aprender de la escuela de la vida estética.”¹⁷¹ En el esteta no se alcanza la unión que simboliza el matrimonio. Don Juan es un hombre desconcertante para las mujeres que se enamoran de él, porque después de abandonarlas como describe el esteta A en *O lo uno o lo otro*, “les deja una pena que atraviesa todo su cuerpo.”¹⁷² Una vez que sucede el desencanto el esteta sigue en la búsqueda inalcanzable que lo llevará a un nuevo intento de alcanzar la cúspide del amor, enamorando a otra mujer.

A diferencia de la esfera estética, en el estadio ético, Como afirma Vardy la elección individual lleva “a la integración del yo y a configurar una identidad.”¹⁷³ En este estadio el bien

¹⁶⁹ F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn. Sobre la doctrina de Spinoza*, España: Círculo de lectores, 1995, p. 40.

¹⁷⁰ Vardy, *Kierkegaard*, p. 77.

¹⁷¹ Baró, *De estética y mística*, p. 247.

¹⁷² Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I*, p. 207.

¹⁷³ Vardy, *Op. Cit.*, p. 69.

común es lo más importante y el matrimonio es la elección ética por excelencia. En el texto pseudónimo conocido como *Etapas en el camino de la vida* aparece la figura del juez, personaje que hace énfasis y pondera el matrimonio como característica del estadio ético. De acuerdo con Baró, si hay algo que es propio de este estadio es:

La experiencia ética. El acto de justicia tiene que tener detrás de sí un duro acto de aprendizaje, una larga ejercitación en el discernimiento, una verdadera educación en la posibilidad, como pedía Kierkegaard, que es realmente la adquisición laboriosa de los hábitos morales. El principal siempre, la fortaleza.¹⁷⁴

Frente al estadio estético y ético, veamos qué pasa con la elección individual y de qué manera aparece la fe en el estadio religioso. De la esfera religiosa Kierkegaard señaló que es un estadio donde no hay diferencias entre los individuos: todos tienen la posibilidad de acceder a él a partir de dar el salto de fe hacia el abismo. En el estadio religioso comenta Vardy, los humanos “son seres individuales ante Dios. En esto consiste la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer, y es sólo ante Dios que todas las distinciones exteriores desaparecen.”¹⁷⁵ Lo que realmente importa en el estadio religioso es la relación personal y directa que se tiene con Dios gracias a la fe, dado que en esta relación las diferencias: sexuales, culturales, políticas e ideológicas quedan en segundo plano, porque han sido diferencias que han llevado al ser humano a callejones sin salida, es decir, a vivir engañado, porque mientras esas diferencias actúen como mediadoras el ser humano no podrá conocer lo que puede ser un vínculo personal y libre con Dios.

Recordemos que un ejemplo extremo de la relación auténtica y personal Dios-hombre es expuesto en *Temor y temblor* y lo hace a través de lo que llama “el caballero de la fe”. Particularmente se precisa de qué manera la fe lleva al creyente a una relación auténtica con Dios, en virtud de que, como hemos dicho, la fe “es la pasión suprema que puede tener un ser humano.”¹⁷⁶ No obstante, esta pasión no es algo que se pueda encontrar fácilmente; es decir, la

¹⁷⁴ Baró, *De estética y mística*, p. 97.

¹⁷⁵ Vardy, *Kierkegaard*, p. 79.

¹⁷⁶ Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid: Ed. Trotta, 2019, p. 198.

pasión suprema no es algo que se resuelva en días o años, ya que el ser humano puede tardar toda la vida en dar el salto a la fe.

Conforme a lo expuesto, se pueden afirmar dos cosas: en primer lugar, al igual que la angustia la fe es asumida de manera individual; en segundo lugar, el recorrido hacia la fe puede durar toda la vida y en él puede haber contingencias que la pueden poner a prueba y situaciones donde la razón no da respuestas. Todas estas situaciones quedan registradas en el espíritu del ser humano que, de acuerdo con Kierkegaard, es una síntesis de cuerpo y alma que al encontrar la pasión suprema “experimenta, una auténtica experiencia religiosa, una conversión, no puede por menos de interpretar lo que ha sucedido como la revelación de la verdad oculta en el fondo de su ser. Se ha caído la venda de los ojos.”¹⁷⁷.

La perspectiva que la fe da a la existencia contrasta en extremo frente a los derrotados de la razón que intentan dar explicaciones de los misterios de la vida, porque al tratar de hacerlo pasa, como señala Kierkegaard, como si el ser humano nadara sujetado a unas correas y poleas, pues no es lo mismo “arrojarse al agua para poder nadar, que estar sujetado de ese mecanismo y decir que se está nadando.”¹⁷⁸ Con lo anterior se representa la limitación de exponer la fe por la vía racional. Por eso, Kierkegaard busca otros caminos para acercarse a la fe, con recursos que se salen de los cánones académicos como lo poético, la meditación y el *pathos* religioso.

Las aportaciones dialécticas de Kierkegaard van a tener eco en autores posteriores. Uno de ellos fue Karl Barth, ya que en el pensamiento del teólogo suizo hay una recepción de la distinción que Kierkegaard hace entre el héroe trágico y el caballero de la fe, porque la fe, al ser una pasión divina, difícilmente se puede alcanzar con un esfuerzo propio, difícilmente alguien con sus propios recursos se puede mantener en ella. Karl Barth dice que con el héroe trágico sucede lo opuesto porque cualquiera puede, con esfuerzo, transformarse en héroe trágico al sacrificarse por el bien común. No obstante, héroe trágico y caballero de la fe son dos posturas radicalmente distintas para Kierkegaard y para Barth, ya que para el teólogo suizo:

¹⁷⁷ Baró, *Del dolor*, pp. 95-96.

¹⁷⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 110.

Quien se echa adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle. La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda la existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión.¹⁷⁹

Cabe insistir en el carácter dialéctico de la fe, por ejemplo, la fe es una pasión que se da en la interioridad del individuo y, aunque sea una donación divina, en *Ejercitación del Cristianismo* Kierkegaard agrega que “el que la recibe es aquel que patentiza si desea creer o escandalizarse.”¹⁸⁰ Por consecuencia, la fe es una determinación dialéctica y se opone a una determinación inmediata, es decir, no se puede aprender a través de una enseñanza, por el contrario, la fe es una elección. Por ello, desde una óptica lógica el hombre de fe es un irracional, un demente. No obstante, lo que se ve como irracional es lo que hace una diferencia porque la fe hace que el individuo, a pesar de la angustia, se atreva a saltar al abismo. Al ser la fe una acción íntima y singular en cada ser humano, en la perspectiva de Torralba permite “una relación con Dios sin ninguna mediación abstracta y racional.”¹⁸¹

En contraste con la postura científica, para Kierkegaard hay vivencias que no se pueden generalizar porque cada individuo las asume de manera particular. Hay asuntos de la existencia que no pueden tratarse de manera superficial, por lo tanto el pensador danés tiene que hacer una distinción entre dos tipos de verdades. Una es la verdad subjetiva, donde se ubica la fe y que pertenece únicamente al individuo; la otra es la verdad objetiva, la verdad de la ciencia, que guarda distancia de los problemas y misterios de la existencia porque su objetivo no es resolverlos. Mientras la verdad subjetiva es paradójica al igual que la fe, por lo que no puede tener validez universal.

En resumen, el pensamiento racional no puede resolver los problemas de la existencia individual y, Kierkegaard agrega, tampoco los del cristianismo, donde destaca la fe y la relación

¹⁷⁹ Alberto Roldán, “La dialéctica de la justicia en el comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos”, en *Enfoques XXI*, no. 1-2, 21-35, 2009, p. 52.

¹⁸⁰ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Tr. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Trotta, 2009, p. 150.

¹⁸¹ Torralba, *La ética como angustia*, p. 75.

del hombre con Dios. La fe fue para Kierkegaard un punto de apoyo, no una categoría, porque le estaría dando un valor racional, sino una pasión suprema de la interioridad humana.

La relación Dios-hombre

Revisar la obra de Kierkegaard nos permite comprender con qué autores debate posturas de pensamiento. En este tema nuevamente van a sobresalir autores del idealismo alemán, donde es común encontrar diferentes referencias al pensamiento hegeliano, como las que aparecen en *El concepto de la angustia*. Recordemos que en este texto, con el seudónimo Vigilius Haufniensis, Kierkegaard señala que a pesar de todo el andamiaje que Hegel construye en su filosofía sistemática, él, como un existente individual, quedó fuera de ella: a veces eso es lo que se tiene que pagar cuando “se intenta explicar todo a cualquier precio.”¹⁸² Más aún, para el pensador danés es una insensatez intentar explicar todo lógicamente, ya que hay problemas humanos que la razón no puede esclarecer.

Otra perspectiva importante que permite entender la idea de Dios en el pensamiento de Kierkegaard, es decir, con quién la debate o cuestiona la podemos encontrar en Schelling, ya en el capítulo I de la presente investigación señalamos el acercamiento que Kierkegaard tuvo con el filósofo alemán cuando asistió a su curso. En este curso Schelling retomó planteamientos de 1809 expuestos en *Las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y desarrollos de su etapa madura, particularmente su *Filosofía de la revelación*. Ya hemos dicho que el propósito del filósofo de Leonberg fue señalar la distinción entre la filosofía positiva y la filosofía racional o negativa, así como ubicar los errores de los sistemas filosóficos precedentes. Lo que podemos agregar es que sostuvo que en esta filosofía negativa se ha dejado fuera categorías como la voluntad, la existencia, la libertad, la individualidad en los sistemas filosóficos de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel, porque “ellos no conocieron otra filosofía más que la racional, capaz de ser solamente negativa.”¹⁸³ De esta manera, objetó la perspectiva de cada uno de estos sistemas filosóficos.

¹⁸² Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 65.

¹⁸³ Schelling, *Filosofía de la Revelación*, p. 157.

La libertad es una idea clave en Schelling y posteriormente en Kierkegaard, porque esa idea los aleja de una perspectiva racional y los acerca a una existencial. La idea de que en el hombre hay una estructura similar a la de Dios aparece de manera clara en *Las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*. Para hablar de Dios Schelling hace uso de un tipo de antropomorfismo metódico, es decir, para hablar de un Dios libre, vivo y que actúa como un Dios personal recurre al hombre, ya que si en este se dan esas características, en Dios también las tiene que haber, de lo contrario no sería un Dios vivo.

En este mismo periodo de *Las investigaciones filosóficas* la noción de existencia en el ser humano tiene la particularidad de tener un carácter abismal, pues para Schelling el ser humano no solamente tiene la misma estructura que Dios, sino también tiene un principio independiente de Dios, y cuando este principio se transfigura en luz surge lo más elevado que es el espíritu. El pensamiento schellingueano tardío da respuestas a problemáticas que la filosofía racional o negativa no dio.

Al igual que Schelling, el filósofo danés se dió cuenta de que es imposible para la razón agotar la existencia humana, porque en la existencia hay una dimensión real, actual y presente. Por lo tanto, la razón puede revelar ideas pero no puede revelar la existencia, porque el ser humano no es únicamente un ser racional. Este conflicto fue planteado por Schelling y finalmente lo llevó a alejarse del proyecto idealista para girar hacia lo humano, como he indicado en líneas anteriores.

Los planteamientos schellingueanos tienen una recepción en Kierkegaard, aunque con un tono religioso. El filósofo danés ha puesto el acento en la parte abismática de la existencia. Lo novedoso es que Kierkegaard ve en la relación Dios-hombre un abismo, pero gracias a la fe “se puede cubrir el abismo que hay entre el individuo y el Dios-hombre.”¹⁸⁴ Hay una diferencia cualitativa entre Dios y el ser humano, pero hay también una relación que se refrenda con la fe.

Para Kierkegaard esta relación ayuda a superar cualquier situación límite de la vida, salva de los abismos de la desesperación, porque en la relación de tú a tú con Dios todo es posible. La fe como virtud teologal es un don que viene de Dios y no siempre es un don buscado, dado que, más que certeza le da incertidumbre a la razón. En consecuencia, pocos son los que se atreven a

¹⁸⁴ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 149.

dar el salto y renunciar a una vida estética, pues el camino a Dios no se abre por medio de la especulación, sino de la fe, en este sentido Torralba afirma que “Dios le concede al ser humano, una vida nueva, radicalmente diferente.”¹⁸⁵ A pesar de la desdicha y en la desesperación la fe es la posibilidad de que se manifieste la gracia divina.

Se puede apreciar que la fe es un tópico extenso en la obra de Kierkegaard que adquiere distintos matices, algunas veces aparece como don divino, pasión suprema, paradoja, locura para la razón, está ligada al silencio y es la dimensión eterna que hay dentro del ser humano. Kierkegaard se pregunta: ¿se puede probar la fe? o ¿qué sucede cuando se intenta probarla? Pone el ejemplo de lo que sucede con dos enamorados, que en su fuero interior conocen cuánto se pueden llegar a querer, no obstante, cuando uno de los dos quiere probar el amor del otro es porque aparece la angustia racional, es decir, la duda. La respuesta es que la duda ensombrece la fe del amor, y al tratar de probar el amor de la pareja lo que se da es una exigencia de fe. No obstante, Kierkegaard entiende que la fe no puede ser exigida, y en este caso no se puede comprobar porque se da en la interioridad y en el silencio; por lo tanto, “en la relación interhumana un hombre tiene y debe darse por contento con las seguridades que el otro le da de creer en él; a ningún hombre le está permitido convertirse en objeto de fe para otro.”¹⁸⁶ Con lo anterior Kierkegaard muestra cómo la duda reduce la fe en el momento en que el ser humano se convierte en objeto de fe para otro semejante, debido a que la certeza del amor se convierte en incertidumbre para la razón.

Se pone en perspectiva una idea fundamental de Kierkegaard: el único que puede ser objeto de la fe por el escándalo que representa es el Dios-hombre, es decir, Cristo. Para Kierkegaard Jesucristo es la suprema paradoja de la encarnación, porque como señala Torralba, a pesar de que “Dios y el hombre estén separados por una diferencia cualitativa absoluta, solamente el salto a la fe la puede abolir.”¹⁸⁷ La encarnación del Dios-hombre y la diferencia cualitativa Dios-hombre fue un punto de interés para Kierkegaard, lo que se puede seguir desde

¹⁸⁵ Torralba, “La búsqueda de Dios en Kierkegaard”, p. 198

¹⁸⁶ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 152.

¹⁸⁷ Torralba, “La búsqueda de Dios en Kierkegaard”, p. 102.

su primera obra *O lo uno o lo otro*, dado que “el Dios del cristianismo es espíritu y en la carne del hombre está el egoísmo”.¹⁸⁸

A través de la comunicación indirecta, Kierkegaard tuvo la intención de provocar a sus lectores, pues su propósito es encauzarlos a su propia reflexión existencial y que cada uno tenga consciencia de su condición, porque si en el ser humano hay egoísmo, entonces su condición es estar alejado del poder de Dios.

La angustia y la fe en el individuo

La angustia como determinación existencial y temple anímico es un referente del pensamiento kierkegaardiano. Alude a un estado psicológico que genera en el ser humano una ambigüedad, ya que, en palabras de Kierkegaard, es al mismo tiempo una antipatía simpática y una simpatía antipática. El pensador danés sostiene que ningún ser humano está exento de la angustia y todas las posibilidades que se dan en la existencia tienen su génesis en ella. La ambigüedad es constitutiva del objeto de la angustia, es decir, el vértigo que ella provoca en el individuo por no tener un objeto determinado. Kierkegaard agrega que la angustia es: “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad.” Desde esta óptica, la existencia no está determinada para ningún individuo, por el contrario, tiene muchas posibilidades y cada una genera angustia, dicho de otra manera, el no tener una existencia determinada se traduce como una libertad de posibilidades a realizar.

En el marco de la filosofía moderna Kierkegaard inserta la angustia como una categoría filosófica; posteriormente, en el siglo XX dentro y fuera de la filosofía, va a tener importantes desarrollos. La idea kierkegaardiana de que la angustia acompaña al individuo durante toda su existencia sigue vigente por la importancia que tiene esa idea para entender la vida psíquica, caso concreto son los desarrollos teóricos del psicoanalista Otto Rank, quien sostiene que “la angustia que se da durante el nacimiento, se repite de diferentes maneras a lo largo de la vida hasta la muerte.”¹⁸⁹ De modo que el hombre no está exento de esta condición existencial durante toda su vida y mucho menos se puede deshacer de ella.

¹⁸⁸Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro Un fragmento de vida II*, Tr. Begonya Saez y Darío González. Madrid: Trotta, 2007, p. 52.

¹⁸⁹ Otto Rank, *El trauma de nacimiento*, Tr. Nilda M. Finetti, Buenos Aires: Paidós, p. 25.

Antes de que la angustia como estado afectivo fuera retomada en los enfoques psicoanalíticos, sus antecedentes como un estado psicológico están en la obra de Kierkegaard. Asimismo es importante subrayar que la noción kierkegaardiana de la angustia tiene en su origen un acento filosófico y religioso que hasta hoy en día sigue siendo motivo de discusión. La idea de que la angustia es posibilidad de libertad la destaca Kierkegaard en el pasaje bíblico sobre Adán en su obra seudónima *El concepto de la angustia*, ya que en este pasaje Dios le habló a Adán del árbol prohibido y esto le originó angustia porque “la prohibición le angustió en cuanto despertó en él la posibilidad de la libertad.”¹⁹⁰ A partir de esta explicación sobre la génesis de la angustia en el ser humano, Kierkegaard profundiza filosóficamente y expone lo que sucede con el individuo antes de que tenga la noción del bien y el mal, porque con el primer pecado el individuo adquiere conciencia y con ésta pierde su inocencia originaria. De este modo, en el individuo se da la posibilidad de estar abierto al mundo por no estar determinado, es decir, durante toda su existencia tiene que tomar decisiones, a veces con certeza y otras veces con incertidumbre.

Sin duda para Kierkegaard vivir la angustia paradójicamente es el camino que lleva al individuo hacia la libertad, pero se debe entender que la libertad kierkegaardiana va junto con la angustia, un vértigo que la época moderna ha dejado de lado o malinterpretado. Es lo que en su momento Schelling señaló como filosofía negativa, donde la angustia es interpretada como algo irrelevante por las ciencias modernas y el pensamiento conceptual, lo que en nuestros días sigue vigente debido a que hay toda una maquinaria farmacéutica y enfoques terapéuticos que tienen por objetivo erradicar la angustia.

El aporte del pensador danés consistió en insertar la angustia en el campo filosófico, psicológico y teológico. Además sus concepciones parten de la experiencia de la vida cotidiana y de situaciones que todo ser humano padece, es decir, circunstancias anímicas en donde nada elimina la angustia. Lo anterior sucede porque para Kierkegaard la angustia es originaria del ser humano desde que nace hasta que muere, y mientras más consciente de la angustia sea el individuo, mayor es su espíritu. La intención del filósofo danés es objetar contra la excesiva racionalidad de la época, debido a que considera que “la existencia además de razón es angustia

¹⁹⁰ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 106.

y desesperación.”¹⁹¹ En nuestros días la vigencia de esta idea radica en que la ciencia y las conceptualizaciones racionales no pueden disipar la angustia y mucho menos resolverla.

La influencia del filósofo alemán en el pensamiento de Kierkegaard sigue siendo motivo de debate, sin embargo la libertad ha sido un punto de convergencia entre ambos. Para Schelling no puede haber libertad si no hay contingencia metafísica, es decir, si ya todo está predeterminado no hay campo para la libertad; como consecuencia, esta libertad supera el arbitrio. Por último, Schelling entiende la libertad como el hecho de poder iniciar una acción, la cual no viene determinada por la cadena causal que la precede.

Los espejismos de la fe en la actualidad

El tema de la fe no es exclusivo de la teología. Actualmente sigue presente en los debates de la filosofía contemporánea. Kierkegaard, a veces encasillado como filósofo, escritor literario, poeta de lo religioso, psicólogo, precursor de la fenomenología, teólogo, consiguió que sus reflexiones sobre la fe fueran tomadas en cuenta en los diversos campos disciplinarios. Como hemos dicho, el pensador danés criticó la forma en que su época y la iglesia como institución establecida desvirtuaron lo que era la fe, porque para él adquirir la fe era una tarea que podía durar toda la vida: no se adquiere de un día para otro porque requiere pasión, condición básica que en la actualidad sigue haciendo falta para poder alcanzarla. El teólogo Von Weisäcker sostiene que “en el siglo XX la fe se ha enfocado a la ciencia.”¹⁹² Para él, la búsqueda de lo divino y lo eterno que hay en el ser humano ha sido sustituida por el ejercicio racional. Otro autor del siglo XX que cuestionó la función de la ciencia fue Martin Heidegger. El predominio de las ciencias objetivas empieza a ser mayor sobre las ciencias del espíritu. Todo lo que se pueda comprobar y cuantificar pasa a formar parte del tamiz científico.

El dominio de las ciencias modernas ha sido una preocupación en el pensamiento de Kierkegaard, su postura iba en contra de mezclar a la fe con la razón o la ciencia, dado que, el enfoque científico ha tratado de llevar a escrutinio y objetivar categorías como el amor, la

¹⁹¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 77.

¹⁹² Von Weisäcker, “La ciencia y la secularización,” Tr. Lana, Luis. En Bowden Jon y Richmond James, en: *Antología de teólogos contemporáneos*, Barcelona: Ed. Kairos, 1969, p. 113.

libertad, la angustia y desde luego la fe. Tarea nada fácil y probablemente imposible para cualquier enfoque científico que trate de abstraer alguno de estos fenómenos del espíritu humano.

De modo parecido, hoy en día existe el llamado *coaching*, que recurre a las ciencias humanas y las ciencias de la conducta para, supuestamente, apoyar a las personas a resolver sus necesidades psicológicas y sociales. En realidad esto solo ha llevado a generar un negocio lucrativo basado en la manipulación de los templos de ánimo y la estabilidad mental de los individuos. Esa práctica ofrece un tipo de fe que aparentemente se puede adquirir con facilidad, contrario a la fe en Dios. Lo que enseña es una fe que apunta solo al ser humano. Se trata de una concepción totalmente opuesta a lo que el pensador danés entiende por fe. El recorrido que hace en solitario el individuo kierkegaardiano para llegar a la fe es sustituido por ejercicios supuestamente racionales que son mediados por otras personas.

El objetivo de las prácticas del *coaching* es llegar a ser uno mismo con la ayuda grupal o bien de un semejante que tiene las claves o recetas necesarias para saber de qué manera vivir mejor. En el análisis que hace Kierkegaard de la desesperación en *La enfermedad mortal* hay ideas que pueden aplicarse a una crítica de esas prácticas y de quienes se acercan a sus dinámicas, ya que ellos se han olvidado de sí mismos, “buscan obtener todas las posiciones y formar parte de una empresa o negocio que les permita obtener fácilmente el éxito en el mundo.”¹⁹³

El argumento crítico kierkegaardiano se puede ampliar a otras prácticas contemporáneas, porque lo que ofrecen al yo del individuo es un entrenamiento con herramientas abstractas, además se aprovechan de la incertidumbre en la que se encuentra el individuo, algunas veces matizada como baja autoestima, necesidad de pertenencia o alguna otra característica en la que el yo es fácilmente susceptible de manipulación. La forma de proceder de estas prácticas es llevar a quienes se acercan a ellas a un extremo de culpa y una desaprobación de sí mismo. Haciendo una analogía: es como si de forma premeditada primero arrugaran una tela, la doblaran y la rompieran para después, mediante diferentes ejercicios motivacionales, arreglarla nuevamente. Estos ejercicios carecen del rigor espiritual planteado por Kierkegaard sobre la fe; por el

¹⁹³ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 55.

contrario, lo que las prácticas actuales ofrecen es la ilusión de una nueva imagen de la vida del individuo; evidentemente, dicho individuo no se da cuenta del discurso coercitivo que recae sobre su existencia. Contrario a la fe kierkegaardiana, lo que hay ahí es una pura mediación humana sin trascendencia ni verdadera espiritualidad.

Las prácticas actuales que intentan fomentar de manera incierta algún tipo de fe son cuestionables por la forma en que proceden, particularmente en cuanto buscan acrecentar el “talento humano”, algo cuestionable porque suponen que exista un único manual para la vida. Lo que resulta insostenible porque en la existencia humana hay contingencias impredecibles, como las situaciones límite de las que habla Jaspers, consideradas: “una dimensión radicalmente subjetiva que en cada caso se puede vivir de muchas maneras.”¹⁹⁴ Los grupos de *coaching* olvidan que no hay una fórmula que sea válida para todos, ya que cada caso es particular.

Los intereses mercantiles que guían esas prácticas omiten el carácter personal de la vida, dado que solo se busca congrega personas que sean manejables y que puedan pagar por lo que ellos les prometen; dicho de otro modo, ofrecen la solución a todo tipo de problemas por un pago monetario. Esto se asemeja a lo que Kierkegaard criticó de las instituciones de su tiempo, como la iglesia que le hacía creer al individuo que con el simple hecho de pertenecer a ella podía adquirir la fe. En la actualidad lo que hacen los grupos *coaching* con su forma de operar es, por un lado, manipular a individuos desorientados de su propia existencia, y por otro lado, llevarlos a un grado de intranquilidad para posteriormente ofrecerles técnicas para resolver esa intranquilidad y que supuestamente alcancen sus propósitos.

Al indagar críticamente en el *coaching* se pone de relieve una psicología con intereses financieros y una estafa que lucra con la parte afectiva del ser humano. Estos grupos enfocan al ser humano “como una persona que se puede orientar hacia el cumplimiento de objetivos y metas”,¹⁹⁵ como un ser que se puede manipular y moldear a los intereses deseados. Desde la perspectiva kierkegaardiana, lo que hacen las técnicas del *coaching* es desesperar al yo del individuo, para después aparentemente repararlo y fortalecerlo con una serie de ejercicios

¹⁹⁴ Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, Barcelona: Herder, 1985, p.67.

¹⁹⁵ María Piñeros, “La resiliencia: Una competencia laboral transversal para las organizaciones”, *Ingeniería, investigación y desarrollo*, no. 2, 2013, p. 7.

superfluos; por último, ofrecen una imagen totalmente distinta donde el yo es inflado con objetivos narcisistas que alimentan una fe falsa cimentada en el puro individuo.

La idea fundamental que se ha expuesto en el desarrollo del presente trabajo es que para el pensador danés la fe que viene de Dios es la que reconforta espiritualmente ante cualquier crisis, por lo tanto, una fe mercantil como la que ofrece el *coaching* es una ilusión. En este contraste de posturas sobre la fe queda claro que el individuo kierkegaardiano de fe se abraza de Dios, pone ante él su vida y se arroja al abismo con la seguridad de que Dios lo va a amparar ante cualquier adversidad. Por el contrario, el individuo que se acerca a los grupos *coaching* por alguna crisis que está pasando se encuentra con conceptos como el de asertividad y resiliencia; es decir, nociones de la psicología que operan solamente en un nivel técnico y no espiritual.

Las estrategias de estos grupos son cuestionables, además, porque la perspectiva psicológica que utilizan para sus propósitos comerciales hace que, ante una dificultad que se presente fuera de sus esquemas de operación, el individuo que las usa pueda colapsar anímicamente, ya que sus posibilidades de elección se limitan a lo que aprende en dichas dinámicas, fuera de las cuales no tiene otras posibilidades. No obstante, suelen ser sitios atractivos porque persuaden a la gente ofreciendo una solución a los altos niveles de presión que genera la existencia actual, así como también ofrecen un gran número de “competencias resilientes que le permiten al individuo superar cualquier cambio o crisis que surja.”¹⁹⁶ Estas estrategias tratan de ser un manual con un abanico de soluciones rápidas y superficiales para salir adelante frente a cualquier adversidad.

Ante este panorama surge la pregunta ¿qué es lo que ha ocasionado la demanda de este tipo de espacios hoy en día? Desde un enfoque kierkegaardiano la respuesta sería la siguiente: la falta de pasión de la época es uno de los motivos que llevan a creer en esta clase de prácticas mercantiles. Si bien los efectos de estas prácticas pueden ser efervescentes en un nivel emotivo, es decir, el individuo se puede sentir por un momento apto para controlar sus emociones y a la vez sobreponerse a cualquier adversidad por la ayuda que recibe. Al seguir la estela del pensamiento kierkegaardiano sobresale otra objeción a las prácticas *coaching*, que se relaciona con la idea de que “el hombre constituye una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 7

espíritu.”¹⁹⁷ Para Kierkegaard la fe en Dios permite que en el individuo haya un equilibrio entre lo somático, lo psíquico y lo espiritual. Por el contrario, cuando solamente se atiende una de estas tres esferas, como sucede con los grupos coaching que únicamente se enfocan en lo psíquico, el resultado es un desequilibrio.

Desde el punto de vista de Kierkegaard la angustia y la desesperación no se pueden erradicar del individuo, por el contrario, mientras más se angustia más espíritu se alcanza, como se pone de relieve en *El concepto de la angustia*. En el caso de la desesperación, el yo kierkegaardiano siempre está abierto a ella, ya sea de forma consciente o inconsciente, queriéndola o negándola. Para el pensador danés “la desorganización en una de estas esferas — cuerpo, alma o espíritu— no puede por menos que repercutir en las otras restantes.”¹⁹⁸ Así, resulta absurdo que mediante ejercicios psicológicos se trate de agotar las problemáticas del espíritu; es también absurdo que en las prácticas *coaching* se trate de erradicar la angustia y la desesperación, por considerarlas estados anímicos perjudiciales.

Ante este escenario es importante reflexionar y cuestionar por qué las técnicas *coaching* tratan que el individuo no se sienta desesperado o, por el contrario, por qué lo llevan a estados afectivos que no se pueden sostener ante situaciones concretas. De acuerdo con Kierkegaard, quienes quieren lucrar con los afectos del ser humano no se dan cuenta de que “la desesperación es una categoría propia del espíritu y en cuanto tal, guarda relación con lo eterno en el hombre.”¹⁹⁹ Las prácticas referidas obstruyen la relación Dios-hombre porque, en general, ven a la desesperación como algo negativo para el ser humano. De la misma forma, al seguir el argumento kierkegaardiano destaca que el individuo es singular (*Enkelte*) y no se puede encasillar en una categoría general; es decir, éste siempre tendrá una particularidad que lo va a diferenciar de cualquier otro individuo como sucede con la fe. El punto de apoyo espiritual es lo que se ha perdido en la actualidad, a la vez, se ha cambiado por metas y objetivos que solo satisfacen el ego.

¹⁹⁷ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 242.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 242.

¹⁹⁹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 37.

En lugar de buscar objetivos limitados para el ego, el auténtico hombre de fe busca el consuelo espiritual y lo eterno, porque en la síntesis de cuerpo y alma que es el espíritu es posible una segunda síntesis que se da entre lo temporal y la eternidad, donde el objetivo es encontrar un vínculo con Dios. Como se puede observar, en la actualidad se ha caído en la ilusión de cubrir la espiritualidad con ejercicios intelectuales, además, quien ofrece estos pseudo-servicios de apoyo se autodenomina *coach*, lo cual también es objeto de crítica ya que, sin tener una formación mínima en el conocimiento espiritual del ser humano, lo que busca es enseñar a las personas que maneja a que alcancen objetivos finitos para sobreponerse a situaciones traumáticas. En este pseudo-conocimiento del *coaching* no se dan cuenta de que el espíritu humano tiene la posibilidad de conectarse con lo eterno.

En esta misma dirección, ante los panoramas adversos y las crisis contemporáneas como la pandemia del coronavirus, pareciera que no es fácil sobreponerse y menos caminar solo en dichos escenarios. Lo más fácil es ir a lugares donde se puedan recibir respuestas concretas y rápidas que reduzcan considerablemente cualquier preocupación, aunque se tenga que pagar gran cantidad de dinero por ellas. Kierkegaard, como maestro de la fe, dio testimonio de cuál es el verdadero poder que sustenta al ser humano ante cualquier escenario. Quien está en la fe tiene otra perspectiva, aunque el panorama sea difícil y oscuro. A lo largo de su obra Kierkegaard expone que la fe en Dios es la posibilidad de vencer cualquier incertidumbre del porvenir.

Si los grupos *coaching* apuntan a una fe sustentada en el intelecto, el poder que fundamenta la relación Dios-hombre es sustituido por otros objetivos como: “el desarrollo de las propias habilidades y competencias del ser humano para conseguir de manera más efectiva sus metas.”²⁰⁰ El ser humano centrado en sí mismo confía en sus propias capacidades para conseguir sus objetivos. Desde la perspectiva kierkegaardiana, esos grupos mediatizan las decisiones que toma el individuo porque evitan que él elija entre lo uno o lo otro de su existencia; olvidan que alcanzar una meta es solamente una posibilidad de las infinitas que tiene la existencia.

En oposición a los espejismos de fe que ofrecen los grupos *coaching*, en *La enfermedad mortal* Kierkegaard expresa en voz de Anti-Climacus: “la fe consiste en que el yo, siendo sí

²⁰⁰ Goldsmith García, “El coaching en psicología clínica: fundamentación de sus posibilidades y límites”, *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, no. 1, 2010, p. 283.

mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios.”²⁰¹ Se pone de relieve aquí el individuo kierkegaardiano; por el contrario, el *coaching* justifica la competencia en todos los ámbitos de la vida y el individualismo con matices narcisistas y consumistas. Con el objetivo del crecimiento personal se “moldea la percepción del mundo y de la vida en clave de competencia o redención personal, se encadena el deseo para lograr la sobre adaptación de las personas a entornos inhumanos que, indirectamente, terminan naturalizados y legitimados.”²⁰² Contrario a esta idea, el pensador danés señala que para llegar a ser sí mismo y adquirir la fe es inevitable pasar por la angustia y la desesperación. Por otra parte, las técnicas del *coaching* ofrecen recorrer este camino en cuestión de días.

El individuo singular de fe kierkegaardiano es el *Enkelte*, el que llegó a ser sí mismo a partir de un recorrido en solitario, sin perder de vista el faro de eternidad que lo guía y sin mediación alguna. Como afirma Prini:

Su individualidad más auténtica la halla solamente en ponerse ante Dios, es una relación directa en la que no hay lugar para fingimientos o engaños, porque Dios conoce a cada uno de nosotros, de igual modo que su providencia hace de cada uno de nosotros, singularmente, misteriosa ocupación de su amor.²⁰³

Lo anterior es una clave para comprender que la fe kierkegaardiana no se equipara con ninguna dinámica intelectual y mucho menos se puede alcanzar con un ejercicio psicológico actual, como se ha señalado antes. En el encuentro consigo mismo el hombre descubre a Dios y conforme cada individuo tiene mayor consciencia de su propio espíritu se da cuenta por qué Dios es el poder que fundamenta su vida. En resumen, el individuo (*Enkelte*) kierkegaardiano de fe queda fuera del mundo mercantil, donde se trata de llegar a la fe por mediación de otra persona. La fe a la que recurre Kierkegaard permite tener una relación íntima con Dios sin mediación

²⁰¹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 110.

²⁰² Vanesa Pérez, *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros* (Madrid: Akal, 2019), P. 8.

²⁰³ Prini, *Historia del existencialismo*, p. 33.

alguna. Esta fe afronta cualquier dificultad sin titubear porque le permite al individuo caminar en la angustia y la desesperación de la vida.

Conclusión

Después de señalar algunas características de la relación Dios-hombre y de la fe kierkegaardiana resulta patente que la fe es una pasión de la existencia. Por otro lado, al igual que la angustia, la fe le pertenece únicamente al individuo, porque el camino a la fe se recorre solo y este camino exige a veces varias pruebas y decisiones donde el intelecto no da las respuestas; únicamente dando el salto a la fe es como se consiguen respuestas certeras. Hay situaciones existenciales que hacen que el individuo se detenga y reflexione sobre su condición, ya que ante una experiencia cercana a la muerte o la muerte misma de alguien cercano, o ante el abandono o la pérdida de algo muy deseado, es donde surge la angustia y la desesperación. Esto no solo fue algo que Kierkegaard vivió en primera persona sino que lo llevó a articular una profunda reflexión existencial, pues se trata de situaciones que pueden afectar a cualquier individuo.

Kierkegaard fue trazando un concepto propio de lo que significa la singularidad individual y de cómo esta categoría se confronta con la idea de un sistema universal. Subrayó que cada individuo tiene su propia originalidad y una relación posible con Dios. El individuo singular es el receptor de la angustia y la desesperación, de la libertad y la fe; él vive la existencia en primera persona. Sin importar el conocimiento intelectual que cualquier individuo llegue a tener puede pasar por situaciones donde la razón no le dará la respuesta ante lo acontecido y lo único que tendrá como respuesta será su angustia. No obstante, para Kierkegaard ese es el camino donde, en los momentos de incertidumbre, se abren posibilidades al individuo de elegir.

Finalmente no puedo dejar de mencionar de qué manera la fe se relaciona con otra categoría relevante para Kierkegaard, el *instante*, que es una de las síntesis del espíritu. El *instante* es donde el tiempo y la eternidad se tocan y sintetizan. En dicha síntesis la fe del creyente hace que tenga la posibilidad de ser contemporáneo de Cristo, y es en esta contemporaneidad donde los testimonios que hay de la fe en la obra de Kierkegaard siguen

haciendo eco con los de la actualidad, y permiten distinguirla de una fe ilusoria e intelectual o ideológica mediada por el ser humano, como sucede con los grupos *coaching*. Finalmente, para el pensador danés la fe le concede al individuo una perspectiva distinta a su existencia y tomar conciencia de los imposibles del intelecto.

CAPÍTULO VI. Kierkegaard y Nietzsche: modernidad, vida y existencia

Introducción

Intentar abordar el pensamiento de estos dos autores puede conducir por diferentes caminos, algunos de ellos confusos porque pueden llegar a ser antitéticos en algunos tópicos como en su momento Heidegger lo subrayó: “la postura de Nietzsche es fundamentalmente distinta a la de Kierkegaard.”²⁰⁴ Lo anterior se debe a que cada uno de ellos tiene matices muy particulares en su obra, por ejemplo, la insistencia de Kierkegaard en que Dios es el poder que fundamenta al individuo y, por otro lado, la conocida frase nietzscheana: “Dios ha muerto”, la cual no solamente es una crítica al cristianismo establecido, ya que fuera del horizonte cristiano ha sido un frase que cimbró los espacios más conservadores del pensamiento occidental. Asimismo, al revisar algunos aspectos del pensamiento moderno y algunos de sus vicios como la excesiva confianza en la razón humana, estos dos autores convergen y su obra ha sobresalido por los cuestionamientos que hicieron de esa época, lo cual los ha llevado a otro punto, es decir, a que que sus posturas no fueran indiferentes en filósofos posteriores como lo fue el propio Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre por mencionar solamente algunos²⁰⁵ que siguieron la estela de su pensamiento, es decir, para retomar su crítica a la época moderna y sobre todo a la existencia.

²⁰⁴ Martin Heidegger, *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, Tr. Mariana Dimópulos, Buenos Aires: Ed. Waldhuter, 2015, p. 52.

²⁰⁵ En el año de 1964 se celebró en la ciudad de París un coloquio por lo 150 años del nacimiento de Kierkegaard, en las participaciones estuvieron presentes Jaspers, Marcel, Sartre, Paci, Jean Wahl; aunque no estuvo presente Heidegger mando un trabajo a dicho coloquio. Posteriormente en 1966 se publicó un libro sobre ese coloquio con el título *Kierkegaard vivo* del cual hay una traducción en español de la editorial Alianza. Cabe señalar que en el año 2015 hay una edición llamada *Kierkegaard vivo una reconsideración*, en ella se dejan fuera algunos trabajos de la edición de 1966 y se integran ensayos de Levinas, Derrida y Miguel García Baró.

Además de seguir esta importante idea que es la crítica que hicieron Kierkegaard y Nietzsche, tomo en cuenta algunas otras consideraciones que encausaron su obra y que me parecen importantes, como lo fueron su aparente irracionalismo y sus obsesiones. También tomamos en cuenta la manera en que cada uno confrontó los sistemas de pensamiento filosóficos, en el caso de Kierkegaard, hemos venido señalado que la angustia y la desesperación han sido sus nociones clave con las que elabora su obra y con ellas objeta los sistemas racionales. Como último punto del presente capítulo, desarrollamos la lectura y el diagnóstico que ambos autores hicieron de la existencia humana, debido a que los sistemas filosóficos de su época olvidaron la voz del individuo a partir de un Absoluto que todo lo absorbe, tal como lo vio Kierkegaard en el sistema hegeliano. Los valores de la cultura occidental, que se perdían a un ritmo de vida enajenado, Nietzsche puso el acento en el nihilismo que va adquiriendo varios matices y se puede encontrar en diferentes momentos de su obra.

Son muchas la referencias que se pueden abordar para hablar de estos dos autores y sería un error al encasillarlos solamente como pensadores irracionales, vitalistas y anti-filósofos²⁰⁶ porque su pensamiento es asistemático o porque ambos utilizaron un lenguaje poético, el recurso meditativo, la paradoja, el secreto y lo religioso, como sucedió con Kierkegaard. Creemos que sus aportaciones filosóficas van más allá de esas posturas donde se ha pretendido encasillarlos y sus aportaciones críticas sobre la modernidad abonaron en la articulación de la filosofía del siglo XX.

Kierkegaard y Nietzsche críticos de su época

En el apartado anterior menciono de qué manera el pensamiento de estos dos autores fue el diagnóstico crítico que hicieron sobre su época, lo cual abarcó varias esferas que van desde sus objeciones a los sistemas filosóficos hasta la forma en que el hombre se enajenaba con ellos, es decir, con las formas predominantes del pensamiento moderno, así como también la tendencia creciente donde el ser humano perdía sus cualidades individuales para volverse un número más en la multitud. Lo anterior son algunas de las ideas que considero pueden ser puestas para

²⁰⁶ La noción de anti-filosofía es conocida en el pensamiento de Alain Badiou ya que a partir de varios seminarios que dictó en la *École Normale Supérieure* de París señaló a varios autores que han salido del esquema de la filosofía occidental entre los que destacan Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein y Lacan.

mantener un dialogo sobre la exigencia de ambos autores, porque además de que tomo en cuenta la crítica que hicieron a la cultura, también subrayó cómo ambos pensadores hicieron un diagnóstico de la vida moderna, que de alguna manera, los llevó a que se anticiparan a los malestares freudianos del siglo XX.²⁰⁷

Estos dos pensadores son una importante referencia para comprender las dificultades existenciales que se presentan en el individuo, debido a que sus planteamientos también sacudieron el sistema metafísico de la modernidad al objetar los excesos de la razón que había orillado al individuo y su existencia a un abismo de abstracciones conceptuales que de poco le servían ante alguna crisis o situación límite de su vida, pues, como se recordará, para Kierkegaard además de razón en la vida también hay angustia y desesperación, que se pueden traducir de diferente manera en cada individuo. Es esa angustia de la vida (*Die Angst des Lebens*) la que Schelling en algún momento vinculó con la libertad humana y que en el horizonte de Kierkegaard es una noción muy importante, aunque con un acento distinto situado en la posibilidad de libertad. Aunque, es el mismo Schelling quien enfatizó la voluntad como una de las características de la libertad, lo cual resonaría posteriormente en Schopenhauer y finalmente en el propio Nietzsche.

Ahora bien, para comprender los alcances del diagnóstico que cada uno realizó y por qué consideramos que han sido predecesores de los más rigurosos análisis culturales del siglo XX — y del siglo XXI también—, ya que algunas de sus ideas siguen teniendo vigencia. Considero que esta vigencia se da porque cada uno de ellos, desde su perspectiva, puso de relieve varios elementos, como la crítica a la religión establecida, la crítica al cristianismo, la desinformación de los medios de comunicación de su época, la habladuría y el aburrimiento como una forma de no libertad (Heidegger dirá tiempo después que es una forma inauténtica de existencia); pero, sobre todo, la crítica a los modos de vida de una sociedad que se dirigía a una dinámica de la técnica, la masificación de la rutinas cotidianas y de la existencia humana

²⁰⁷ El conocido texto freudiano *El malestar en la cultura* toca varios puntos que fueron anticipados por Kierkegaard y Nietzsche, de los cuales solamente señalo los que considero más relevantes o se acercan al pensamiento de estos dos autores. No obstante, el texto de Freud es una referencia sugerente para el análisis de los procesos psíquicos en el ámbito social y cultural. Para un mayor análisis véase S. Freud, *El malestar en la cultura*, Tr. Luis Echeverry, Argentina: Amorrortu, 2006.

Asimismo considero que autores tan diversos del siglo XX como Freud²⁰⁸ y Heidegger siguieron esta estela de pensamiento que se oponía a la masificación, los determinismos y a limitar la existencia a abstracciones conceptuales, porque en esta transición que va de Kierkegaard a Freud, así como a Heidegger, el teólogo Hans Urs von Balthasar señala que “la angustia se convirtió en el punto neurálgico de la reflexión ontológica en torno al ser humano.”²⁰⁹ Cabe señalar que si se intenta contrastar el pensamientos de estos dos autores de inmediato destacaría que van por caminos distintos, sin embargo, hay una categoría que cada uno de ellos va a desarrollar de manera particular en su pensamiento, nos referimos a la categoría de la angustia, la cual Freud abordó en varios momentos de su obra. Por otro lado, en el capítulo I hemos señalado que Heidegger le dedicó una atención importante para explicar su analítica existencial.

Lo que destaca en los estudios de estos dos pensadores del siglo XX (Freud y Heidegger), es que para ellos lo que provoca la angustia no es un objeto externo (ente intramundano), como sí lo es lo que provoca el miedo. Hemos dicho que al seguir la referencia kierkegaardiana se puede ubicar de qué manera la raíz de estas ideas tienen sus origen en la obra del pensador danés. Por lo tanto el diagnóstico acerca de que uno de los síntomas de la época moderna es la angustia y desesperación se lo debemos a Kierkegaard. Para reafirmando lo anterior señalado podemos seguir lo ideas que sugiere Demetrio Rivero en el estudio introductorio que hizo sobre la obra *Ejercitación del cristianismo* “fue un cirujano de su época.”²¹⁰ Podemos agregar que si Kierkegaard fue un cirujano, Nietzsche ha sido señalado como médico de la cultura de su época, sobre todo fue el joven Nietzsche, quien diagnóstico al lenguaje como enfermo. De esta manera, destaca cómo ambos filósofos se confrontaron con los academicismos de su época. Nietzsche utilizó como recurso una teoría donde el lenguaje tuvo un lugar central, para él era vital ocuparse

²⁰⁸ En mayor medida se puede encontrar en el pensamiento freudiano una conexión con Nietzsche sobre sus ideas, sobre todo en los estudios que hizo Nietzsche sobre el inconsciente. En el caso de la relación entre Freud y Kierkegaard, es difícil encontrar alguna referencia del psicoanalista sobre la obra de Kierkegaard. No obstante, los matices que el pensador danés le ha dado a la angustia deja mucho que pensar sobre la deuda que puede tener el psicoanálisis con Kierkegaard, ya que tanto para Kierkegaard como para Freud la angustia no tiene un objeto determinado. Posteriormente en la recepción que hace Jacques Lacan del pensamiento freudiano dirá “que la angustia no es sin objeto”, así como también en su *Seminario 10* de dedicado a la Angustia hizo algún os señalamientos interesantes sobre las aportaciones del pensador danés.

²⁰⁹ Hans Urs von Balthasar, *El cristiano y la angustia*, Tr. José Valverde, Madrid: Caparrós, 1998, p. 18.

²¹⁰ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, p. 13.

del lenguaje porque es en la modernidad donde se plantea el problema de la conciencia, y precediendo al psicoanálisis él se propuso en indagar en los alcances y los límites de la conciencia. Por lo tanto se puede decir que Nietzsche llevó el tema del lenguaje a la palestra de los debates contemporáneos. Asimismo el tema de la comunicación y el lenguaje no es algo que esté fuera del pensamiento kierkegaardiano, es tópico en el que me voy a detener en párrafos posteriores.

Ahora bien, para tener un mayor marco de referencia en el diálogo sobre la existencia entre Kierkegaard y Nietzsche consideramos importante señalar los estados anímicos o temples psíquicos²¹¹ como la angustia y desesperación, estas dos nociones en el pensamiento kierkegaardiano son vivencias que reivindican la existencia individual y también son una objeción de su parte al pensamiento racional de su época, ya hemos dicho que para el pensador danés el sistema hegeliano se había posicionado dentro y fuera de los espacios académicos orillando al ser humano a hacer de su vida solamente un párrafo. Para Kierkegaard la existencia no se puede reducir simplemente a un párrafo, es decir, a fórmulas conceptuales que pueden servir como un manual para la vida y para sostener esta idea, al igual que Nietzsche revisó las tragedias griegas y echó mano de ellas para articular su pensamiento en aspectos que lo llevaron a consolidar su noción sobre la existencia.

En párrafos anteriores he señalado que Kierkegaard señala a la modernidad es una época desesperada. Por otro lado, al seguir a Nietzsche se puede encontrar un paralelismo inverso porque una de las críticas que hizo fueron a la incapacidad del humano moderno para enfrentarse a la vida y a la muerte, a diferencia de los hombres griegos y sus tragedias, ya que lo que ha creado el hombre moderno son mecanismos de representación como mecanismos de defensa e ilusión para soportar la vida.

Su crítica sobre la época moderna también tiene otros ejes donde puso el acento en los síntomas de su sociedad, ya que en un ensayo que tituló *La época presente* se pueden encontrar dos ideas claves que se anticipan a los estudios sobre lo que ahora se comprende como

²¹¹ Retomamos la idea del estudio introductorio que hizo Aranguren sobre *El concepto de la angustia*. Si bien, Aranguren señaló que “el propio Kierkegaard no utilizó esta terminología la cual es propia de la escolástica y en la tradición fenomenológica Brentano fue clave para posteriormente ser retomada por Max Scheler”, p. 9. Esta idea la expuso Aranguren en el siguiente texto: S. Kierkegaard, *El concepto de angustia*, Tr. Demetrio Rivero, Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1982.

posmodernidad. En algún momento Derrida ubicó a Kierkegaard como el primer posmoderno. Esas ideas son la nivelación y la crítica a los medios informativos, tema en el que Nietzsche también tuvo sus reservas, es decir, una desconfianza a los medios impresos.

La génesis del malestar en la época moderna

La desconfianza y las críticas hacia la época moderna de Kierkegaard y Nietzsche han sido un referente para poder entender los malestares de la época actual —siglo XX y XXI—. Si bien, es a Freud a quien se le atribuye que el síntoma característico que tiene la cultura es que ésta siempre estará en malestar, vale la pena señalar que es en el año de 1930 cuando Freud publicó su ensayo *El malestar en la cultura*, en el que apuntó a un análisis acerca de los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX, que marcarían todo este siglo. Una de las ideas centrales del texto es la limitación de las pulsiones por la vía de la sublimación cultural, es decir, el individuo se tiene que someter a los cánones de la cultura, que aunque sea una cultura corrompida representa la ley que regula las acciones individuales. Dicha condición de sometimiento puede llevar a un conflicto neurótico y propio de la vida moderna, es decir, el ser humano mientras tenga existencia va estar en un conflicto psíquico, ya que como señaló Freud en este texto, la crisis que viene arrastrando el humano moderno, en el siglo XX va a tener características muy particulares. Una de las ideas que se destacan es la ilusión de la felicidad, porque los caminos a ella son muchos, pero son pocos —o en realidad ninguno— los que llegan a ella.

El mismo Freud, al poner el acento en la cultura y tal vez sin darse cuenta siguió la tesis de Kierkegaard al señalar que: “el hombre contemporáneo tiene un talante angustiado”,²¹² que nada y mucho menos nadie puede quitar. Ante esta idea de la felicidad que puede aparentemente alcanzar el individuo destaca con anticipación la noción dionisiaca, que Nietzsche interpretó como una tensión permanente en la existencia y que el ser humano trata de equilibrar. Son estos puntos los que Kierkegaard y Nietzsche hicieron propios en el siglo XIX, donde la categoría de la angustia es probablemente la más conocida. Dicha categoría tiene implicaciones ontológicas que no se pueden reducir a lo que en la actualidad se entiende como un simple desajuste

²¹² Freud, “El malestar en la cultura”, p 140.

psicológico, que puede ser erradicado fácilmente. Aunque el propio Kierkegaard utilizó esta última idea de estado psicológico, sus intenciones como describe Demetrio Rivero, fueron más allá, porque la angustia kierkegaardiana se relaciona con la libertad.

Críticos de la comunicación y el lenguaje

Otro de los puntos donde ambos pensadores inciden es en el de la comunicación y el lenguaje, desde luego cada uno de ellos con un estilo propio que los acerca a ser críticos del espíritu de su época, porque como pensadores asistemáticos —como he señalado— Kierkegaard criticó la filosofía racional desde categorías como la angustia y la desesperación y Nietzsche lo hizo desde el lenguaje y el nihilismo. Sin embargo un aspecto donde probablemente coincidieron fue en la forma en que el individuo se comunicaba, porque en el mismo Kierkegaard se puede encontrar en varias de sus obras sus dos vías de comunicación: las obras que firma con seudónimos y la que firma con su nombre (la indirecta y la directa). Sus textos de comunicación indirecta fueron un recurso estético que utilizó para poder llevar a sus lectores a lo religioso. Asimismo, el tema de la comunicación siguió presente en su texto *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, obra que anticipó lo que en el siglo XX serían las teorías de la comunicación, porque consideró los tres elementos básicos (emisor, receptor y mensaje).

De esta manera, podemos decir que en el diálogo de la existencia que intento abrir entre Kierkegaard y Nietzsche surge el tema de la comunicación en el que ambos coinciden, no trato de decir que ambos autores digan lo mismo, pero ambos ven una doble intención en ella y es un tema importante para comprender la noción que tienen de verdad y de existencia. En el caso de Nietzsche la verdad del ser humano aparece como metáfora y en esa doble intención de la comunicación que pueda haber en su pensamiento se puede ubicar la acción de máscara. He mencionado en el párrafo anterior que la doble intención de la comunicación en Kierkegaard aparece como comunicación indirecta y directa, lo que hace que el objetivo común de estos dos autores apunte a lo que el espíritu de su época trató de opacar, esta idea la va a precisar José García Martín en una de las notas de realizo sobre la traducción de la obra kierkegaardiana *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, dado que comenta lo siguiente:

En la cristiandad tiene lugar el olvido de Dios. El hombre olvida que su ser y su vida son para Dios. Olvida la presencia de Dios en su espíritu, alejándose cada vez más de Dios. Al final, prescinde completamente del Señor y se limita a erigir la moda de los tiempos como nueva Divinidad. Del olvido de Dios a la «muerte de Dios» solo hay un paso: el del nihilismo; algo que ya predijo Nietzsche muy bien en su crítica a la cultura occidental cristiana.²¹³

Como profetas de su tiempo no solamente vaticinaron los malestares culturales que estaban por venir en el siglo XX, también pusieron el acento en el olvido de Dios y la desesperación kierkegaardiana que vive el ser humano cuando se aleja del poder que lo fundamenta. Asimismo, ambos pensadores tuvieron una desconfianza hacia la prensa de su tiempo, Kierkegaard consideraba que los medios estaban dando paso “a la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios; porque a partir de éstos no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata”,²¹⁴ anticipando lo que en los siglos posteriores estaba por suceder, porque en esta crítica también puede dirigirse hacia el fenómeno de la imagen, la representación, el cálculo y la anticipación como características de la modernidad.

Kierkegaard y Nietzsche: Dos espíritus obsesionados

Este apartado permite seguir algunas de las similitudes entre ambos pensadores, como un eje que ayuda a comprender qué fue lo que llevó a estos dos autores tener a ser provocadores, irónicos y sobre todo a poner el acento en las inconsistencias del pensamiento racional moderno, por lo tanto en este apartado tomo en cuenta la personalidad de ambos autores a partir de situaciones concretas de su vida.

Una primera situación es que en determinado momento ambos autores estuvieron comprometidos o fue de su interés, al menos Kierkegaard lo estuvo con Regina Olsen. Por su

²¹³ Søren A. Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, Tr. José García Martín. Barcelona: Herder, 2017, p. 37.

²¹⁴ Kierkegaard, *La época presente*, p. 43.

parte Nietzsche se sintió siempre atraído hacia su musa juvenil Lou Andreas Salomé, a quien le declaró su amor y le propuso matrimonio tres veces, aunque las tres veces fue rechazado por ella. De alguna manera los dos estuvieron atraídos hacia personas menores —algo común de la época—, pero en ambos no se pudo concretar ese vínculo que pudo haber dado otros resultados en su obra si se hubieran casado.

Aun así ambos autores han sido considerados misóginos, lo que considero equivocado ya que como hemos mostrado, particularmente en el capítulo III de la presente investigación, Kierkegaard tiene una perspectiva distinta sobre las mujeres a la de sus obras seudónimas. Esta postura que se le ha acreditado como misógina radica en las obra estética titulada *In vino veritas*, donde a semejanza del banquete platónico se pueden encontrar diferentes opiniones sobre la mujer y por qué no es bueno casarse.

Otra situación de su vida que abonó a sus manías y obsesiones fueron las relaciones que ambos mantuvieron con figuras cercanas a ellos. Kierkegaard tuvo una relación compleja con su padre que probablemente lo marcó y llevo a escribir sobre las dificultades de la filiación paterna. En el caso de Nietzsche hubo también una figura muy cercana como lo fue su hermana, en estas relaciones sobresale la ambivalencia por las imágenes autoritarias, de odio y amor hacia sus familiares. En este contexto el pensador danés, en algún momento señaló que su padre fue tan rígido con él que se sintió casi al borde de una locura temprana. De estos espíritus obsesionados, la sociedad psicoanalítica que Freud presidía, y él mismo, se sintieron atraídos más hacia la personalidad de Nietzsche, ya que en la vida del filósofo alemán hubo eventos que llamaron su atención.

Son diversos los estudios que refieren a los análisis freudianos, pero uno que llama la atención es el de Laurent Assoun, pues, en su libro *Freud y Nietzsche* menciona: “que éste último no fue un filósofo sino un moralista.”²¹⁵ Sobre estas interpretaciones puede haber objeciones hacia los estudios que hacen referencia a la personalidad de un autor, ya que se estaría limitando la interpretación de su obra. Como caso concreto es la objeción que hizo Lyotard a los análisis freudianos sobre la personalidad de Miguel Ángel a partir de su obra *Moises*, si bien, la obra de Freud ha sido estudiada por el filósofo francés, cabe destacar que también ha cuestionado

²¹⁵ Paul Lauren Assoun, *Freud y Nietzsche*, México: FCE, 1986, p. 23.

algunos de sus conceptos más importantes como lo son el de libido y deseo “mostrando las ambigüedades, ambivalencias o imprecisiones que Freud presenta.”²¹⁶

Asimismo, dentro de la esfera psicoanalítica de la primera época hubo excepciones, es decir, hubo quienes no se limitaron a analizar la personalidad de determinado autor, sino que vieron en su obra la posibilidad de un diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis, en esta postura se encuentra Otto Rank, quien concluyó que en Nietzsche estaba presente: “una psicología de la voluntad.”²¹⁷ Posterior a la separación que Otto Rank tuvo con Freud continuó con sus investigaciones y fue un precursor en establecer un punto de convergencia auténtico entre el psicoanálisis y la filosofía nietzscheana.

La existencia humana en el horizonte de Kierkegaard y Nietzsche

Una vez que he mostrado cuáles fueron las objeciones que hicieron a su época y las resonancias que estas críticas tuvieron en algunos autores, así como también situaciones particulares de su vida que rozaban en un pensamiento obsesivo. Ahora puedo señalar cómo comprendieron la existencia, y probablemente aquí es donde se pongan de relieve las divergencias más considerables entre ambos filósofos. No obstante, para ambos la existencia no se puede agotar desde el pensamiento racional, porque en ella hay contingencia y crisis que la cimbran. Siguiendo esta idea, Kierkegaard señaló que la existencia se despliega en tres horizontes radicalmente distintos (estético, ético y religioso), ya que de acuerdo con José Luis Cañas, para “Kierkegaard como para Nietzsche el sentido de la vida va a equivaler a saber vivir y, por tanto, saber la vida será saber el ser de la vida, la esencia de la vida. La cuestión interesante, por tanto, es qué entienden cada uno por “vida” como explicación del ser.”²¹⁸

Considero que al señalar que en la existencia hay crisis y contingencia, hay también una situación que va la va a marcar como ninguna otra, es decir, la primera contingencia que hay en

²¹⁶ Belén Castellanos Rodríguez "La recepción del psicoanálisis en el pensamiento postestructuralista de Lyotard: la cuestión del deseo y del inconsciente", *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 31, no. 3, 2011, p. 12.

²¹⁷ *Ibíd*, p. 56.

²¹⁸ José Luis Cañas, “Kierkegaard y Nietzsche: una lectura antropológica actual,” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 25, 2008, p. 373.

la existencia es la del nacimiento, nacer es una situación que marca la existencia de cada individuo y es el nacimiento el primer suceso traumático que se va a manifestar a lo largo de la vida, de acuerdo con algunos autores como Otto Rank.²¹⁹ El nacimiento implica un acontecimiento de aprendizaje, dolor, dependencia que se va a desplazar en diferentes etapas de la vida. Aunque el recuerdo originario se olvide, va a quedar registrado en el inconsciente porque a partir del nacimiento se abre ese abanico de posibilidades que caracteriza la existencia humana. Ahora bien, en el horizonte de la existencia que aparece en el pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche se pueden encontrar posturas opuestas, no obstante ambos ponen el acento en que al ser humano le preocupa su propia existencia, ya que para el filósofo danés, como afirma José Luis Cañas, “nuestra existencia ha de ser una existencia delante de Dios basada en el principio que podemos llamar voluntad de relación; para Nietzsche, al contrario, Dios tiene que morir porque la vida del hombre es evolución inmanente de sí misma.”²²⁰

En estas dos posturas —ponerse delante de Dios como sugirió Kierkegaard o la muerte de Dios como señaló Nietzsche— hay también una categoría que pienso queda enmarcada dentro de su noción de existencia, me refiero a la noción que ambos tienen de la *repetición*, debido a que probablemente es el punto más conocido donde se ha asociado a Nietzsche con Kierkegaard, aún así, comprender qué señalaron ambos permite guardar distancia sobre malas lecturas que puedan surgir de esta importante categoría. Para no perderse en las malas interpretaciones hay un autor que hizo un estudio riguroso sobre la noción de ambos autores (*repetición* y *eterno retorno*). Ya Deleuze, en su obra *Diferencia y repetición*, subrayó que hubo una importante aportación y algo nuevo que comenzó con estos dos autores en relación al enfoque ontológico que pusieron en la repetición. Cabe señalar que Kierkegaard, además de insertar una lectura nueva a la categoría de la *repetición* dentro de la filosofía moderna, la ubicó como una de las categorías más serias que hay en la existencia.

²¹⁹ Sobre este tema la obra de Rank es una importante referencia, véase O. Rank, *El trauma de nacimiento*, Buenos Aires: Ed. Paidós, 1991.

²²⁰ José Luis Cañas, Op. Cit., p. 373.

Ahora bien, en el análisis que hizo en su obra *Diferencia y repetición*, Deleuze condensó muy bien lo que es el movimiento de la repetición. Al guardar distancia del antagonismo religioso que puede haber entre ambos autores señaló que:

Resulta fácil hablar de las diferencias entre Kierkegaard y Nietzsche. Pero aun este problema no debe ya ser planteado en el nivel especulativo de una naturaleza última del Dios de Abraham o del Dionisos de *Zaratustra*. Se trata más bien de saber lo que significa «hacer el movimiento», o repetir, obtener la repetición. ¿Se trata de saltar, como cree Kierkegaard? ¿O bien de bailar, como piensa Nietzsche, a quien desagrada que se confunda bailar con saltar?.²²¹

En la obra seudónima kierkegaardiana de *La repetición*, lo que hace el autor es abordar el problema del verdadero significado de la posibilidad de la repetición, ya que para él “la repetición es la realidad y la seriedad de la existencia.”²²² Lo que hace Kierkegaard —a través Constantino Constantius autor seudónimo de *La repetición*— fue dejar en claro la diferencia que hay con la mediación hegeliana, además, en el horizonte de Kierkegaard la categoría no solamente tiene que ver con el movimiento o la especialidad, sino también con la temporalidad. Asimismo en la obra de *La repetición* hay un contraste de épocas, debido a que en la Grecia antigua lo que se estudiaba era el recuerdo o la reminiscencia y en la modernidad el problema filosófico será la repetición.

A diferencia de la reminiscencia, que es un movimiento hacia atrás y que probablemente sea aquí donde Nietzsche puso el acento de su eterno retorno, la repetición kierkegaardiana es un movimiento hacia adelante relacionado con otra de sus categorías clave: el *Instante*, la repetición no es lo mismo sino el aquí y es un salto. Otro detalle importante que hay en esta obra, como afirma Borbujo, es el siguiente:

La imposibilidad de producir verdaderamente la repetición en el ámbito de la esfera estética. De hecho, el poeta que quiere revivir un amor de juventud vuelve a la ciudad en la que tuvo lugar el encuentro y quiere reproducir fielmente todos los detalles para revivir el pasado. Este sueño de la

²²¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2016, p. 35.

²²² Kierkegaard, *La repetición*, p.30.

repetición, al que Nietzsche intenta dar forma con su idea del «eterno retorno de lo mismo», acaba en la profunda contradicción del estadio estético que obliga al hombre a elevarse en una esfera superior.²²³

Desde el punto de vista kierkegaardiano la repetición no es algo nuevo, ni la novedad, tampoco es repetir el mismo lugar, porque esa imposibilidad lleva a la desesperación, de alguna manera la repetición es llegar a ser sí mismo. Es esta profundidad de pensamiento lo que ha caracterizado a estos dos autores que de alguna manera se mantuvieron al margen de las actividades académicas. Probablemente Nietzsche cayó en una excepción, porque en su juventud dio una cátedra, no obstante fue solamente un episodio pasajero en su vida y en Kierkegaard fue algo indiferente dar cátedra, ambos pensadores dice Torralba: “no pertenecieron a la estirpe de los filósofos profesores, sino a la estirpe de los filósofos patéticos.”²²⁴

Siguiendo la idea anterior, es más común encontrar trabajos sobre los dos pensadores donde resalte el antagonismo entre sus ideas, ya que como he señalado en líneas anteriores en su momento Kierkegaard hizo más eco en Heidegger —no desde la antropología, pero sí en relación a la perspectiva que tuvieron ambos de los sistemas filosóficos—. No obstante, vale la pena poner en relieve el paralelismo crítico que siguen ambos autores en relación a los puntos anteriormente mencionados, porque los dos fueron filósofos anti sistemáticos y hasta cierto punto, ambos pueden ser considerados anti-filósofos. Otro punto relevante es el que afirma Garrido, pues ambos:

Han compartido en más de un aspecto un destino común. Ambos brillaron en las postrimerías del siglo XIX siendo los revolucionarios adalides de lo que podemos calificar alternativamente, de manera más o menos vaga, como pensamiento irracionalista o filosofía de la voluntad, que inauguró el viejo Schopenhauer, inspirador del uno y del otro, en la segunda década de aquel siglo.²²⁵

²²³ Borbujo, “La vida y sus ponencias”, p. 351.

²²⁴ Torralba, *poética de la libertad*, p. 21.

²²⁵ M. Garrido, “Un ocasional apóstol del postmodernismo,” en *El libro de Kierkegaard*, Valencia: Ed. Nexofía la Torre del Virrey, 2013, p. 9

Conclusiones

Finalmente si hay un tema donde podemos ubicar a estos dos pensadores sin tener que forzar su compatibilidad es en el horizonte de la crítica que hicieron sobre su época y en las aportaciones que ambos hacen sobre la capacidad o incapacidad del de venir del espíritu humano. De igual modo, ambos apuntaron hacia los excesos de la filosofía racional en donde podrían ser catalogados como antihegelianos, podemos ver que para señalar estos excesos Kierkegaard utiliza sus nociones de la angustia, desesperación, fe y pecado. Por otro lado, Nietzsche da cuenta de que los valores humanos se han perdido y su obra invita a pensar existencialmente en ese asunto y a plantear nuevas perspectivas sobre los valores.

Podemos ver que ambos autores de irracionales no tienen nada porque sus reflexiones sobre la vida y la existencia tienen conceptualmente una base sólida, para constatarlo, basta con leer a detalle las obras *Migajas filosóficas*, *El concepto de la angustia* o el *Postscriptum* de Kierkegaard, o también, *La voluntad de poder* y el *Zaratustra* de Nietzsche. Aunque sigan siendo llamados pensadores irracionales, la realidad es otra porque Kierkegaard y Nietzsche, expresan de manera magistral y sin alejarse de la razón en ellas podemos encontrar un gran contenido filosófico, como en las que hemos señaladas en líneas arriba, simplemente han utilizado la razón desde otros referentes, es decir, alejados del pensamiento sistemático y apoyándose en el recurso literario, los aforismos, la meditación y la historia antigua.

Asimismo, la intención de este capítulo fue subrayar algunas situaciones de la interioridad de ambos pensadores, ya que al poner la lupa en ellos se pueden encontrar situaciones parecidas, como la ironía de la juventud y la crítica que ambos tuvieron hacia los modos de vida de su época. Además la vigencia de estos dos autores es una referencia de primer orden ante el auge de las neurociencias, las cuales, probablemente son una versión renovada de los sistemas racionales de pensamiento que tanto cuestionaron estos dos pensadores. Asimismo, ambos autores hoy en día son una referencia importante que objeta contra los determinismos de la libertad y la voluntad humana.

Otro punto importante es el hecho de que los dos fueron escritores prolíficos y esto se puede ver porque, al igual que Kierkegaard con sus obras seudónimas y edificantes, Nietzsche

discutía sus ideas y a la vez sacaba otras como argumento en otro texto. Finalmente, algo que los caracterizó fue la sinceridad con la que expusieron sus ideas y cómo las defendieron de los cánones académicos establecidos. Además el resultado de sus prolíficas carreras de escritores los llevo a un agotamiento extremo, por un lado Kierkegaard murió relativamente joven pero con un espíritu viejo, ya que el mismo se concebía de esa manera. Por otro lado, Nietzsche padeció la locura al final de su vida, pero dejó un legado de pensamiento importante que hasta el día de hoy sigue siendo motivo de riguroso análisis.

CAPÍTULO VII. Kierkegaard y la filosofía contemporánea

Introducción

En el desarrollo de la presente investigación hemos hecho mención de qué manera la angustia y la desesperación son nociones clave para comprender la importancia que tiene la obra del filósofo danés, así como también, ubicar por qué son fundamentales al momento de analizar la noción de existencia. Sobre este mismo tema, también hemos puesto de relieve la recepción y la importancia que la angustia y la desesperación han tenido en la filosofía del siglo XX a partir de los desarrollos filosóficos con la que Kierkegaard las articuló. Asimismo, estos desarrollos llevaron a Kierkegaard a que en el siglo XX fuera considerado un filósofo de la existencia, sobre todo por la particularidad que tiene en su obra. Por lo tanto, al ser un tema que sigue vigente en la filosofía contemporánea el objetivo del presente capítulo es exponer dos posturas sobre la existencia, la primera es la de Kierkegaard y la segunda es la del filósofo alemán Markus Gabriel. Nuestro propósito es mostrar cómo estos autores han profundizado en el tema de la existencia de manera controversial ambos desde horizontes y tradiciones distintas. No obstante, consideramos que en cada uno de ellos ha tomado un eje subversivo que ha caracterizado su pensamiento y es allí donde encontramos un posible diálogo entre ambos pensadores que se oponen a una generalidad y a concebir una realidad absoluta; dicho de otra manera, a un modo único de existencia.

Por lo tanto, al tratar de acercarlos tomamos en cuenta que en esta frontera de su pensamiento también sobresalen diferencias considerables, lo que nos lleva a no tratar de forzar a encuadrar sus categorías. En virtud de esta advertencia, lo que voy a señalar como hilo conductor son algunas características de su noción de existencia; podemos apreciar que, en el caso de Kierkegaard la noción tiene como base la angustia y la desesperación. A diferencia del pensador danés, Gabriel elabora una compleja e innovadora noción a partir de una antología de los campos de sentido. No obstante, aunque destaquen entre ambos filósofos diferencias considerables en el grueso de su obra, podemos decir que ambos tienen un punto de interés común porque su obra objeta a las posturas actuales que ven a la existencia y a la libertad como epifenómenos.

Al mismo tiempo que la existencia es el tema que puede permitir un diálogo entre ambos, puede llamar la atención que los autores son de épocas y contextos distintos. Kierkegaard se ubica en la mitad del siglo XIX, hemos mencionado que sus preocupaciones se enfocaron en el individuo y en señalar que no hay un modo general de existencia, al revisar estas preocupaciones sobresalen los estadios, que se distinguen porque en ellos no hay mediación para pasar de uno a otro, sino un salto. Estas son algunas de las características que han hecho que la perspectiva kierkegaardiana sea uno de los referentes críticos y una referencia insoslayable para abordar la existencia como tema filosófico.

Por otro lado, al revisar la noción de existencia en Gabriel, como un autor actual, se puede constatar el lugar central que la noción de existencia ocupa en su pensamiento, su postura pertenece al resurgimiento contemporáneo del realismo filosófico²²⁶ expuesto en los últimos años. Entre las distintas ideas que articulan su pensamiento destaca el diálogo que establece con la filosofía contemporánea, donde incluye a la tradición continental y analítica, cabe mencionar que ha sido el encuentro entre las dos tradiciones filosóficas el punto que lo llevó a plantear una noción de existencia que converge con lo que llama campos de sentido, sin perder de vista que cuando hace referencia a sentido está presente la influencia de la noción de Frege.

²²⁶En las modalidades que tiene el realismo filosófico contemporáneo hay varios autores y Markus Gabriel es uno de sus representantes. Otros autores relevantes son Mauricio Ferraris, Graham Harman y Quentin Meullassoux. Para profundizar sobre el nuevo realismo se puede consultar Mario T. Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Coord. Mario T. Ramírez, México: UMSNH-Siglo XXI, 2016.

La Influencia de la filosofía moderna en Kierkegaard y Gabriel

En este apartado voy a retomar el precedente de la existencia que Kierkegaard conoció en persona en el invierno de 1841, pero ahora con una vigencia considerable porque Gabriel como experto en el idealismo alemán, ha dedicado varios de sus trabajos académicos a esta época de la filosofía. La intención es mostrar cuáles han sido algunas de las influencias que ha tenido del pensamiento moderno en su noción de existencia y qué recepción ha tenido en su obra, ya que fue en el siglo XIX cuando la categoría de la existencia cobró una importancia particular en las discusiones filosóficas. No obstante, en cierta medida, al día de hoy sigue abonando en la palestra de los debates contemporáneos, debido a que en la actualidad dentro y fuera de la filosofía se siguen planteando interrogantes sobre qué es la existencia y cómo podemos entender nuestra existencia. Con las preguntas anteriores se puede subrayar que el tema no ha sido agotado y, a diferencia de la época premoderna, es en la época moderna donde la categoría empezó a tener una relación con lo contingente en lo humano, siendo Schelling quien la introdujo y desarrolló en su filosofía tardía.

Ahora bien, al tomar de nueva cuenta el pensamiento de Schelling es porque este filósofo hace que sea posible un diálogo, aunque sea efímero, entre Kierkegaard y Gabriel, porque estos dos autores han sido conocedores de la filosofía schellingueana y sus aportes han sido un precedente retomado u objetado en algunos puntos de sus obras. Recordemos que en el caso de Kierkegaard, está el antecedente de que su único viaje académico fuera de Dinamarca fue para asistir al curso que Schelling dió en Berlín en el invierno de 1841.²²⁷ Con Gabriel destaca que su formación ha sido parecida a la de Schelling, es un conocedor de la historia de la filosofía, particularmente del Idealismo Alemán, y el trabajo de su tesis doctoral fue sobre Schelling y la

²²⁷ Como señalamos en el capítulo 1, el encuentro entre Schelling y Kierkegaard ha sido controversial, ya que este episodio quedó ensombrecido por el mismo Kierkegaard, debido a que abandonó el curso antes de que llegara a su fin. No obstante, hay varias lecturas sobre el curso de Berlín y la influencia del pensamiento del Schelling en el pensador danés que sugieren fue clave para la articulación de sus planteamientos existenciales. Algunos de los estudios relevantes en los últimos años son el de Kierkegaard Studies Monograph Series titulado *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Michelle Kosh, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York: Oxford University Press, 2006. En español hemos seguido para realizar el presente trabajo el estudio titulado “Schelling y Kierkegaard: La génesis de la angustia contemporánea”, realizado por Fernando Pérez Borbujo, Francesc Torralba y Jacobo Zabalo el cual se encuentra como estudio introductorio a la obra Sören Kierkegaard, *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Tr. Óscar Parceró, Madrid: Trotta, 2014.

mitología.²²⁸ De esta manera, ambos no han sido ajenos a al pensamiento schellingueano y a su oposición directa que tuvo hacia el sistema hegeliano.

Asimismo el pensamiento de Schelling se puede ubicar en varias etapas y al ser un filósofo de longevidad considerable “sobrevivió con mucho a todos los idealistas. Y no sólo a ellos. Prácticamente llegó a vivir tanto como dos de sus más relevantes lectores, Kierkegaard y Schopenhauer.”²²⁹ No obstante, para los propósitos del presente estudio considero que es el periodo de su filosofía tardía el de mayor relevancia, ya que es donde se preocupó por un nuevo modo de hacer filosofía; es decir, por una filosofía que le diera un lugar serio a la existencia, la libertad y la contingencia. A lo largo de esta nueva propuesta filosófica Schelling ubicó cuáles eran los límites de la razón y del proyecto del idealismo, que paradójicamente tiempo atrás había inaugurado. En esta nueva lectura que hizo de la filosofía y al darle prioridad a categorías como la existencia y la libertad, no solamente la llevó hacia las preocupaciones humanas, sino también a ubicar dos filosofías, una negativa que era puramente racional y una positiva que es parte de la existencia y de lo impensable, comprendido como acontecimiento.

Este antecedente del pensamiento moderno fue enmarcado en el siglo XX por Hannah Arendt, dado que en su perspectiva filosófica de la existencia señaló que “tiene una historia de por lo menos ciento cincuenta años. Comenzó con Schelling, el Schelling de los últimos años de su vida y continuó con Kierkegaard.”²³⁰ Cabe destacar que va a ser el mismo Gabriel quien subrayó este mismo antecedente de la historia de la filosofía y en su obra *Transcendental Ontology*, ha ubicado a Schelling como un autor que tuvo un pensamiento revolucionario que influyó en la articulación de los presupuestos del existencialismo²³¹. Por lo tanto, en una dirección distinta a la filosofía dominante de su época, hemos señalado que el propósito de Schelling fue exponer categorías como la libertad y la existencia, porque con ellas se opuso a la filosofía que llamó racional o negativa.

²²⁸ La tesis doctoral de Markus Gabriel se titula: *Der Mensch im Mythos Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings "Philosophie der Mythologie"*. El link donde se encuentra la tesis es <https://www.degruyter.com/view/product/62160?lang=en>

²²⁹ José Luis Villacañas, *La filosofía del Idealismo Alemán. Vol. II La hegemonía de Hegel*, Madrid: Síntesis, 2001, p. 297

²³⁰ Hannah Arendt, “La filosofía de la existencia”, *Tarea, memoria académica* no. 1, 1968, p. 48.

²³¹ Cfr. Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, New York: Continuum, 2011, p. 98.

Como hemos señalado en un capítulo anterior, es probable que la clave para comprender las ideas schellingueanas que abonaron a la filosofía de la existencia remitan a la distinción que hizo entre la filosofía positiva y negativa, ideas que fueron desarrolladas en “*La filosofía de la revelación*, la cual resume la totalidad de los intereses filosóficos del último Schelling y los expone de una manera plenamente madura.”²³² Por consiguiente, una de las objeciones que se encuentran en el Schelling tardío hacia la filosofía negativa apuntó a que “no se ocupa de lo realmente existente”²³³ por ser conceptual y sistemática; es decir, opera con conceptos y trata de encontrar definiciones objetivas de todo lo que estudia. Schelling se dio cuenta de esta manera de proceder y como ejemplo señaló la filosofía hegeliana por ser la que dominaba en ese momento y ser un referente claro de una filosofía negativa, debido a que se limitó a puntualizar los contenidos predicativos y no la existencia real y actual.

El hacer a un lado la razón puede ser uno de los ecos schellingueanos que están presentes en el pensamiento de Kierkegaard, lo cual registró en las notas que tomó al asistir al curso de Berlín. Asimismo, otro de los puntos relevantes de la *Filosofía de la revelación* que abonaron a comprender la existencia por la vía positiva radicó en el hecho de que con la pura razón era imposible reconocer la existencia de una planta y menos comprender la existencia humana, porque en el caso de la planta Schelling subrayó que si “era real, necesariamente tenía que ser en un lugar determinado del espacio y en un punto determinado del tiempo. En este caso, la razón puede reconocer por sí misma, bajo determinadas condiciones, la naturaleza de esta planta, pero jamás su ser real, actual y presente”.²³⁴

A la luz de la cita anterior, es esa dimensión de actualidad que hace tener a la existencia una condición ajena a la razón; es decir, distinta a lo conceptual teniendo en cuenta que la razón puede revelar ideas pero no la existencia, porque la existencia humana no es nada más un ser racional. Si bien fue este conflicto planteado por Schelling lo que hizo que su pensamiento se haya apartado del proyecto idealista, y como consecuencia diera el giro hacia lo humano. Este cambio de postura inició en su obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*

²³² Villacañas, *La filosofía del Idealismo Alemán. Vol. II*, p. 299.

²³³ Schelling, *Filosofía de la Revelación*, p. 158.

²³⁴ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 173.

humana, puesto que en esa obra ubicó a la libertad como parte de un sistema vivo y en su desarrollo se opuso a lo que consideró el mecanicismo racional de los sistemas anteriores, ya que para Schelling “el concepto de libertad no podía ser compatible con ningún sistema y toda filosofía que tuviera pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad.”²³⁵ Finalmente el giro que dio hacia las preocupaciones humanas culminó en su *Filosofía de la revelación*, lo que resonó en Kierkegaard. La consecuencia del encuentro de estos dos pensadores, llevó a poner el acento en la parte abismática de la existencia y en temas indescifrables para la razón como la angustia.

Por otra parte, el conocimiento y la influencia de la filosofía moderna también está presente en Markus Gabriel, quien como experto en el idealismo alemán conoce cuáles son los tópicos que esta filosofía ha tratado, así como también el lugar que ha ocupado Schelling dentro de ella, lo anterior ha sido expuesto en dos de sus obras más densas tituladas *Transcendental Ontology* y *Fields of sense*. Igualmente, es en la última década donde el tema de la existencia a través de Markus Gabriel ha tomado un nuevo aire en las discusiones filosóficas, ya que parte de su trabajo ha consistido en establecer un diálogo con la filosofía contemporánea que lo llevó a dar un giro epistemológico, donde las experiencias subjetivas son parte de la realidad, esto se debe a que considera que tienen una consistencia ontológica y no son un epifenómeno. Es en su obra *Fields of sense* donde desarrolla ampliamente el tema de la existencia, sin darle mucho peso al ser humano. Su postura apunta hacia un pluralismo ontológico. No obstante, tiene otras obras como los son *Por qué el mundo no existe* y *Yo no soy mi cerebro*, en las cuales más adelante nos vamos a detener porque en ellas muestra el conocimiento que tiene de Kierkegaard y a la vez, pone de relieve determinaciones de la existencia humana como la libertad, la voluntad y el espíritu.

La noción de la existencia en el pensamiento de Kierkegaard

Una vez que he señalado el pensamiento de Schelling y algunos de sus aportes a la noción de existencia en la filosofía moderna, intentaremos ubicar de qué manera aparece en el

²³⁵ Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*, p. 110.

pensamiento de Kierkegaard y cuál ha sido la importancia que ha tenido en su obra. Para desarrollar este punto tomamos en cuenta la pregunta ¿Qué es la existencia para Kierkegaard? Podemos repetir que su noción apeló al individuo; es decir, en este autor la existencia es para cada individuo algo único y al poner el acento en ese aspecto guarda distancia de las categorías dominantes de su época, en las que el individuo quedaba borrado por lo absoluto o por otro lado, podría perderse en la masificación. Además la noción de existencia kierkegaardiana está inserta en lo temporal, lo corporal, es devenir y tiene algunas pautas paradójicas que son inaccesibles para la razón.

Kierkegaard, al poner el acento en el individuo y alejarlo de ser absorbido por el absoluto hegeliano, inició un recorrido donde a través de sus obras mostró sus preocupaciones por la existencia humana, Luis Guerrero nos dice que esto hizo que su pensamiento se haya consolidado por “no tratar con meras categorías relacionadas con el conocimiento, sino con formas existenciales; es decir, realidades en el ser humano que responden a una estructura dialéctica.”²³⁶ Algunas de las obras seudónimas donde expuso el tema de la constitución dialéctica que hay en el ser humano como síntesis de alma y cuerpo, es *El concepto de la angustia* y posteriormente en *La enfermedad mortal*.

En la noción de existencia kierkegaardiana aparecen algunas vivencias de la interioridad, como la desesperación: “desesperación es una categoría propia del espíritu y, en cuanto tal, guarda relación con lo eterno en el hombre”.²³⁷ En la perspectiva de Anti-climacus hay quienes pueden estar distantes de ser individuos, alejarse de querer llegar a ser sí mismos y como consecuencia no ser conscientes de lo que significa existir. Sobre esta idea no se puede dejar pasar la fórmula yoica vinculada a la conciencia y la voluntad a la que remite el seudónimo kierkegaardiano, expresada de la siguiente manera: “en cuanto más consciencia, más yo, cuanta más consciencia más voluntad, cuanta más voluntad, más yo.”²³⁸ El sentido de esta expresión hace referencia a la existencia desesperada en la que el yo siempre se encuentra abierto y a la vez está en constante devenir, debido que la desesperación está considerada por Anti-Climacus como

²³⁶ Luis Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón*, p. 85.

²³⁷ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 37.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 50.

conciencia. De esta manera la característica de falta de conciencia y voluntad en el ser humano consiste en no poder tener un yo, ni la síntesis que es espíritu.

La desesperación es también en *La enfermedad mortal* que está en oposición al pensamiento sistemático “por considerar que en esa filosofía no se habló para nada del hombre real e individual.”²³⁹ En el apartado anterior señalamos que para Schelling la filosofía racional o negativa no tomó en cuenta la contingencia de la existencia humana y quiso subsumirla en lo conceptual, borrando la existencia individual al modo en que la filosofía y la ciencia dominante de su tiempo veía la existencia de forma general y abstracta. Kierkegaard también puso el acento en esa situación que deja al individuo en un plano secundario, ya que para el pensador danés era un terreno peligroso que lo ubicaba al nivel de la abstracción que representa la masa o la multitud. De esta manera, gran parte del trabajo del pensador danés consistió en subrayar las determinaciones de la existencia que reivindican al individuo a través de la desesperación, la angustia, la fe y particularmente “el pecado por ser la categoría de la individualidad”,²⁴⁰ cuyo interés radica en que las explicaciones de la ciencia de su época sobre dichas determinaciones eran insuficientes.

Una vez señaladas algunas ideas sobre qué es la existencia y cómo se abre este horizonte en el pensamiento de Kierkegaard, el tema del individuo se ha pone de relieve, uno de sus aportes fue alejarlo de una generalización de su existencia. Kierkegaard conoció los límites de la ciencia de su tiempo, en oposición a ellos sus planteamientos son un referente crítico que objetó los excesos de los argumentos racionales modernos, que trataron de agotar las problemáticas y los misterios de la vida, que se despliegan en tres horizontes radicalmente distintos, conocidos como estadios o esferas, en los que se sitúan las determinaciones existenciales y vivencias anímicas de la interioridad, como la angustia, la desesperación, la fe y el pecado.

A diferencia de la postura científica, para Kierkegaard estas vivencias no se pueden generalizar porque cada individuo las vive de manera particular, Torralba agrega que con esto “atacó el cientificismo y cualquier tentativa de erigir a la ciencia como ídolo,”²⁴¹ porque en la

²³⁹ *Ibíd.*, p. 122.

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 153.

²⁴¹ Torralba, “La búsqueda de Dios en Kierkegaard”, p. 217.

perspectiva del pensador danés era absurdo que la ciencia haya tratado los problemas del espíritu humano tan a la ligera; en otras palabras, de manera reduccionista como si se tratara de un simple objeto. Este ha sido uno de los puntos en los que se apoyó para hacer la distinción entre la verdad subjetiva que le pertenece únicamente al individuo y la verdad objetiva de la ciencia, lo anterior es desarrollado por el seudónimo kierkegaardiano Johanes Climacus en la obra *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Sobre la verdad objetiva Johanes Climacus señala lo siguiente: “El camino de la reflexión objetiva convierte al individuo subjetivo en algo accidental y, por el mismo motivo, hace de la existencia algo indiferente y efímero.”²⁴² Por el contrario, en la reflexión subjetiva, es decir, en la reflexión que hace el existente individual se hace una apropiación de la verdad porque se vuelve interioridad.

Esta importante aportación sobre la verdad objetiva y la subjetiva es tomada en cuenta por Hannah Arendt, ya que ella observa muy bien la distinción kierkegaardiana de verdad objetiva y subjetiva y señala que “la verdad de la ciencia permanece neutra ante el problema de la existencia; y la verdad subjetiva, la verdad de aquello que existe, es una paradoja, porque jamás puede llegar a ser objetiva y universalmente válida.”²⁴³

Sin desviarse de los objetivos de ser un pensador de la interioridad, en su noción de existencia mostró meticulosidad para tratar el espíritu humano. Al no seguir las corrientes académicas dominantes, en su interpretación sobre la existencia se puede encontrar el tono irónico con el que varias veces cuestionó las posturas racionales de su tiempo, a través de uno de sus seudónimos: “la existencia es también una lucha y posee tanto patetismo como comicidad.”²⁴⁴ En la perspectiva de Kierkegaard estos matices pasaron desapercibidos a la ciencia que trataba de explicar todo a partir de contenidos conceptuales. Hasta el día de hoy a la ciencia le sigue pareciendo irracional y paradójico lo que no encuadra dentro de sus explicaciones, porque sigue minimizando situaciones del espíritu humano. Tratamos esta idea con mayor detalle en el último apartado, en relación con Markus Gabriel.

²⁴² Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, Tr. Nassim B. Jordán, México: Univ.Ibero, 2008, p 195.

²⁴³ Arendt, “La filosofía de la existencia”, p. 51.

²⁴⁴ Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 93.

La noción de la existencia en el pensamiento de Markus Gabriel

Gabriel es un filósofo actual que propone una noción contemporánea de existencia, a partir de lo que denomina una ontología de los campos de sentido, al mismo tiempo se opone a una totalidad del mundo. Lo que caracteriza su teoría sobre la existencia es que esta no está terminada, por ende sigue publicando algunas reformulaciones. Puede contrastar que a diferencia de Kierkegaard, quien centró su noción de existencia en el individuo, lo que intenta la filosofía de Gabriel es mantener un diálogo entre la filosofía continental y la analítica, para tratar de superar el sesgo que hay entre ambas tradiciones porque para él ninguna filosofía es más importante que la otra.

En su propuesta Gabriel señala que “existencia es aparecer en un campo de sentido,”²⁴⁵ para sustentar su noción remite a la ontología de los campos de sentido y la explica en dos de sus obras, una de ellas se titula *Por qué no existe el mundo*; en *Field of Sense* desarrolla a fondo los temas y argumentos sobre este tema. En estas dos obras se puede ubicar la importancia que tiene su noción de existencia, estableciendo su postura de los campos de sentido y en una primera definición para justificar por qué el mundo no existe como totalidad, comenta:

Los campos de sentido se dilatan en todas las direcciones imaginables, en un encapsulamiento infinito, sin que puedan establecerse de antemano las reglas por las que esa dilatación deba desarrollarse. Si hubiera alguna regla que determinara qué campo de sentido debe y de qué manera aparece como próximo, entonces existiría el mundo. El mundo, la totalidad, entonces sería la regla que lo dominara todo.²⁴⁶

Esta definición de campos de sentido es solamente uno de los argumentos con los que Gabriel sostiene su tesis de por qué el mundo no existe en cuanto totalidad. El punto para Gabriel es que prefiere hablar de sentidos porque, a partir de ellos, articula una explicación con la que evade los sesgos de la metafísica a la que considera perspectivas que borran la distinción entre objetos y

²⁴⁵ Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo*, Trad. Enrique G de la G, México: Océano, 2016, p. 83.

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 166.

sentidos. Un precedente de la idea de sentidos se puede encontrar en el pensamiento de Frege, en su obra *Por qué no existe el mundo* explica “por qué se apoyó de algunos de los presupuestos de Frege y de qué manera le ayudaron a consolidar su categoría de campos de sentido.”²⁴⁷

Una segunda definición y con mayor rigor de análisis se puede encontrar en *Fields of Sense*, en la que añade que “los campos no son horizontes o perspectivas; no son entidades epistemológicas. Son una parte esencial de cómo son las cosas y sin los campos, nada podría existir.”²⁴⁸ De esta manera, podemos subrayar que la existencia para Gabriel se puede comprender bajo la idea de que todo objeto aparece en un campo de sentido. Ahora bien, qué son o qué pueden ser esos objetos, Gabriel explica que puede ser cualquier cosa; desde un pensamiento hasta un objeto físico, lo que implica que hay infinitud de campos que no siguen una secuencia lógica en la forma en que aparecen, porque pueden venir de cualquier dirección. Por este motivo, si solamente hubiera un campo de tipo universal, sería uno que todo lo abarca; no obstante, el objetivo de Gabriel apunta a que esa postura no es la única.

Por otra parte, entre los diferentes tópicos que aborda en *Fields of Sense* destaca su noción de existencia y la pertinencia que tienen los campos. Adicionalmente, algo que es pertinente para la discusión de este apartado es que su propuesta sobre la existencia también se enfoca en tener “una perspectiva nueva sobre los dominios que recurrentemente tendemos a analizar como ilusiones, tales como el dominio total del espíritu humano o la subjetividad”.²⁴⁹ De igual modo, el pluralismo ontológico de Gabriel se opone al científicismo que intenta dar una respuesta objetiva del espíritu humano o de la misma subjetividad, por ello en el siguiente apartado nos vamos a ocupar con mayor detalle en la crítica que hace Gabriel a los intentos de dominar el espíritu humano, particularmente a los que reducen la libertad a un proceso químico neuronal, también señalaremos cómo en su crítica hay un punto de convergencia con el pensamiento de Kierkegaard.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 84.

²⁴⁸ Markus Gabriel, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, pp. 157-158.

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 38.

Kierkegaard y Gabriel en la filosofía actual

En los apartados anteriores he señalado que ambos autores objetan una manera de interpretar el mundo en tanto totalidad. La objeción de Kierkegaard va contra la metafísica de los sistemas filosóficos de su época que borra al individuo, vale recordar que en la postura del pensador danés, la angustia y la desesperación han sido nociones claves con las que se abrió paso para objetar a la metafísica moderna. Por otro lado, la postura de Gabriel va contra la metafísica en general y contra varios filósofos del siglo XX, porque objeta que el mundo no existe en tanto totalidad, debido a que el mundo como campo de sentido no lo puede abarcar todo.

Tomando en cuenta que la existencia es el tema que ambos abordan desde épocas y contextos distintos, lo anterior señalado no ha sido un impedimento para que sus posturas se acerquen. De esta manera, el interés que tenemos en Markus Gabriel es que no ha sido ajeno al pensamiento de Kierkegaard porque a diferencia de su obra *Fields of sense*, donde claramente pueden sobresalir críticas al pensamiento kierkegaardiano, en su obra *Por qué el mundo no existe* hay otros matices; en ella recurre al pensador danés para abordar un tema relacionado con el sentido de la religión.

Las menciones a Kierkegaard siguen presentes en una obra posterior titulada *Yo no soy mi cerebro*, donde Gabriel lo vuelve a citar aunque en esta ocasión, lo deja en las breves líneas de un epígrafe que hace referencia a *El concepto de la angustia*: “ninguna época tanto como la nuestra ha tenido la gran destreza de producir mitos de inteligencia, de producir mitos cuando ella misma se propone a eliminar todos los mitos.”²⁵⁰ No es para menos, debido a que en algunos pasajes de *El concepto de angustia* a través de Vigilius Haufniensis Kierkegaard discutió con la filosofía y la ciencia dominante de su época. Del mismo modo, Gabriel desde la perspectiva que tiene de la antología de los campos de sentido va a discutir las tesis del neurocentrismo con relación al tema de la libertad y todo lo que supuestamente puede determinar el tema de la libertad, ya sea la sociedad, la naturaleza o los procesos neuronales del cerebro.

En *Por qué el mundo no existe* revisa el tema de Dios y la religión, desde la óptica de los campos de sentido, hace una crítica a dos perspectivas o formas de la religión, la primera

²⁵⁰ Søren Kierkegaard, “El concepto de la angustia”, en *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol. 4/2*, Trad. Darío González y Óscar Parceró, Madrid: Trotta, 2016, p. 163.

equiparándola a la imagen científica del mundo y la segunda como una forma de manifestación y asombro por lo infinito. Gabriel demuestra el conocimiento que tiene de Kierkegaard y lo ubica “como el primer filósofo radical de la existencia,”²⁵¹ también expone cómo la categoría kierkegaardiana de la desesperación se relaciona con lo más propio del ser humano que es el espíritu. Este va a ser uno de los puntos tratados por Gabriel para cuestionar el neurocentrismo y con mayor mesura respecto a los campos de sentido.

Gabriel se dio cuenta que en la perspectiva del pensador danés el espíritu es algo más que reflexión, una segunda idea que llamó su atención son las tres formas de desesperación que aparecen en *La enfermedad mortal* y que hemos señalado en el capítulo II de la presente investigación. Como hemos dicho, para Kierkegaard esta enfermedad, que es la desesperación, recae particularmente en el yo, a la vez va a sobresalir la síntesis que constituye al ser humana en tanto espíritu, es decir un yo porque: “el yo es una relación que se relaciona consigo misma.”²⁵²

Gabriel va a profundizar en esta idea, la cual hemos mencionado que fue expuesta por el seudónimo de Kierkegaard llamado Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, porque la relevancia que tiene este texto para Gabriel es que en la obra se distinguen tres formas de una enfermedad humana llamada desesperación —vale recordar que en el capítulo II citamos estas tres formas—. Para Gabriel eso que Kierkegaard llama desesperación “es considerada por el filósofo danés como un temple fundamental de la existencia humana, por lo que a menudo se la ve como una descripción bastante pesimista. Sin embargo, el existencialismo ha percibido algo importante.”²⁵³ Esta importancia se apoya en que el ser humano puede llegar a transformar su propio espíritu y Kierkegaard lo muestra a través del recorrido que hace en solitario el individuo.

Es importante tomar en cuenta que para articular la desesperación como una enfermedad mortal que recae sobre el espíritu y las tres formas en las que se presenta, Kierkegaard va a poner énfasis en que el yo es una relación que se relaciona consigo misma, tal relación del yo es una clave para entablar un punto de confluencia entre los dos pensadores, porque desde la perspectiva de la antología de los campos de sentido que elabora Gabriel, el espíritu humano

²⁵¹ Gabriel, *Por qué el mundo*, 188.

²⁵² Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 33.

²⁵³ Gabriel, *Por qué el mundo*, p. 188.

puede ser considerado un campo de sentido, de modo que no puede ser agotado desde alguna disciplina científica, debido a que en ese campo que es propio del ser humano se da una infinidad de situaciones, es decir, la relación del espíritu en cada individuo es diferente y puede darse de múltiples maneras en cada caso. Al respecto, Gabriel va a retomar lo que Anti-climacus expone en *La enfermedad mortal* y señala lo siguiente:

El espíritu es la circunstancia de que nos comportemos respecto con nosotros mismos como si se tratará de otro, de una persona a la que conocemos y a la que en ocasiones, transformamos. No sólo somos sujetos del pensar, pensadores, sino ante todo, personas, y las personas se relacionan consigo mismas —de múltiples maneras—. En esta autorrelación tenemos plasticidad hasta cierto punto, por lo que la existencia humana es un punto vacilante.²⁵⁴

Esta cita destaca la autorrelación que puede tener la existencia, lo cual en cada caso, es decir, en cada individuo puede presentarse de diferente manera. Asimismo, la desesperación kierkegaardiana como una enfermedad que recae sobre el espíritu puede ser un tema abordado desde la oncología de los campos de sentido de Gabriel dado que, no hay una sola manera de desesperación que sea igual en todos los casos.

Para cerrar el presente capítulo vamos a retomar lo que hemos expuesto en líneas anteriores, acerca de cómo en la actualidad, desde la obra de estos dos autores se puede cuestionar lo que propone la ciencia, particularmente una de sus ramas llamada neurocentrismo, porque desde esta disciplina se ve a la existencia, la libertad y el amor como epifenómenos. En su momento Kierkegaard objetó las interpretaciones que hizo la ciencia de su tiempo, porque para el pensador danés la existencia, la libertad y el amor tienen en cada individuo matices particulares que se presentan de manera única en ese camino que es la vida, de modo que en la perspectiva kierkegaardiana se recorre en solitario para llegar a ser sí mismo. Como bien subraya Hannah Arendt, estas ideas apuntaron también en contra del sistema hegeliano “el cual pretendía aprehender y explicar el Todo, Kierkegaard opuso el singular, el hombre individual para el cual no había lugar ni sentido en ese Todo dominado por el Espíritu del mundo.”²⁵⁵ Frente a esta cita

²⁵⁴ *Ibid.*, p.190.

²⁵⁵ Arendt, “Filosofía de la existencia”, p. 56.

se pone de relieve la vigencia del pensamiento kierkegaardiano como precursor crítico de los intentos científicos de homogeneizar la existencia individual.

En la actualidad los templos del espíritu y sus movimientos tratan de ser explicados a partir del funcionamiento del cerebro, esta claro que en la perspectiva del pensador danés esto puede ser visto como una insensatez, lo fue en su tiempo y lo es hoy en día. Lo que hace que sus aportaciones críticas sigan estando vigentes, porque el espíritu como síntesis no puede ser explicado desde el cientificismo. Gabriel se da cuenta y señala que lo determinante del análisis que hizo Kierkegaard “fue su descubrimiento de que el espíritu se relaciona consigo mismo de tal manera que siempre comprendemos que es posible transformarnos a nosotros mismos. Podemos volvernos alguien diferente.”²⁵⁶ Desde la perspectiva de ambos autores el ser humano no está determinado y, como he señalado, en Gabriel los pensamientos y las experiencias subjetivas como la desesperación son parte de la realidad; es decir, existen en un campo de sentido y no son un epifenómeno porque tienen una consistencia ontológica.

Frente a la postura de una verdad universalmente válida, en su obra *Yo no soy mi cerebro* Gabriel hace una crítica concreta a las ciencias actuales, discute las propuestas del determinismo neuronal y objeta la tesis del condicionamiento de la libertad, la voluntad y algunas otras experiencias subjetivas, como efecto de procesos neuronales. Una de sus objeciones se enfoca en el neurocientífico alemán Wolf Singer, quien representa una postura reduccionista de lo que es el pensamiento científico porque propone la tesis de que “nuestra voluntad y nuestra libertad están determinadas por procesos neuronales inconscientes.”²⁵⁷ Esta tesis puede condensar mucho de lo que en su momento Kierkegaard cuestionó a la ciencia de su tiempo, la cual “no podía explicar ciertas cosas como el pecado”²⁵⁸ y, se puede agregar, tampoco lo que implica la libertad.

A pesar de estas advertencias y cuestionamientos a la ciencia, hoy en día las neurociencias por la supuesta objetividad que las respalda, son un referente que intenta dar respuesta a las conductas del ser humano a partir del funcionamiento del cerebro. No obstante, el rigor y la objetividad que puedan tener no las descarta de ser cuestionadas debido a que, en la

²⁵⁶ Gabriel, *Por qué el mundo*, p.192.

²⁵⁷ Gabriel, *Yo no soy mi cerebro*, p. 244.

²⁵⁸ Kierkegaard, “El concepto de angustia”, p. 166.

perspectiva de los campos de sentido, la postura de las neurociencias es un campo más y no una postura única que todo la abarca. Por otro lado la noción de existencia para el pensamiento kierkegaardiano ha sido un precedente que en la actualidad sigue abonando para comprender al individuo, ya que el espíritu del ser humano se sigue cimbrando ante las dificultades que se presentan en la vida, y que van más allá de un mero proceso neuronal. Si bien, el pensador danés utilizó medios explicativos que se salían de los cánones académicos de su época, eso no fue motivo para que a través de la ironía, lo paradójico, lo religioso, el recurso meditativo y el estilo literario, haya dado un contexto sobre la existencia que incluso hoy en día sigue escapando a los reduccionismos científicos.

Conclusiones

Hemos señalado cómo cada autor, desde su propio contexto, tiene una propuesta radical de la existencia. De manera muy general hemos expuesto la tesis de Gabriel acerca de por qué el mundo como totalidad no existe, así como también de qué manera el pensamiento de Kierkegaard está presente en los márgenes de su propuesta filosófica, destacando que ha sido la filosofía de Schelling la que hace posible establecer un puente entre estos dos filósofos. Otro punto a destacar es la idea que Gabriel hace de los campos de sentido, ya que al tratar de comprender la angustia desde esta perspectiva sobresale la importancia ontológica que Kierkegaard le había otorgado, dado que la angustia como campo de sentido puede aparecer de varias maneras; es decir, no hay una sola forma en que aparece porque al igual que la infinitud de campos de sentido, la angustia kierkegaardiana es posibilidad infinita. Al mismo tiempo, los estadios kierkegaardianos también pueden ser vistos desde la perspectiva de los campos de sentido, o incluso se anticipan a esa nueva lectura de la filosofía contemporánea ya que la propuesta de Kierkegaard fue plantear que la existencia se abre en tres horizontes distintos y en ellos no hay mediación para pasar de uno a otro; es decir, en cada estadio se da un modo de comprender la existencia y cada uno tiene características particulares que los define.

Otro de los aspectos destacables es cómo ambos autores en distintas épocas se han opuesto a un modo general de existencia. Por otro lado, la postura kierkegaardiana sigue siendo

un referente por oponerse a la nivelación de las determinaciones existenciales que en cada individuo se presentan de una manera particular, como sucede con la fe, la cual puede llevar a dar el salto sin mediación alguna de un estadio a otro, porque para el pensador danés es la fe lo que le permite tener una perspectiva distinta de la existencia y apelar a los imposibles de la razón. Finalmente, en la perspectiva kierkegaardiana el individuo sería una forma de destruir la idea de mundo como totalidad, porque el individuo kierkegaardiano no es el individuo cognitivo que determina la ciencia, sino el existencial que tiene la posibilidad de dar el salto al abismo.

CONSIDERACIONES FINALES

Señalar por qué la angustia y la desesperación son dos vivencias de la existencia individual ha sido el objetivo del presente trabajo de investigación, para cumplir este propósito se ha mostrado a Kierkegaard en diferentes perspectivas, como un escritor polifacético, algunas veces crítico de su época y otras veces dirigido a problemas éticos y religiosos. Nuestro objetivo nos ha llevado a mostrar a Kierkegaard como un filósofo vigente, dado que sus ideas han sido clave para seguir comprendiendo los fenómenos actuales de la sociedad y, sobre todo, a plantear problemas filosóficos sobre la existencia humana. Lo más notorio de su pensamiento es el individuo que se resiste a ser absorbido por lo general, su dialéctica se abre paso en un horizonte complejo donde predomina lo racional, particularmente la tradición hegeliana, que es el contexto que le permite articular a un individuo que se apropia de una verdad subjetiva que se contrapone a la objetividad y a todo intento de verdad de las ciencias. La verdad subjetiva hace que el individuo se descubra así mismo y descubra las posibilidades de su propia existencia a través de elegir el salto a la fe, lo que puede ser visto por la razón como un salto a la abismo, donde no hay ninguna certeza, no obstante, el individuo al elegir dar el salto tiene la certeza de que Dios es el poder que lo fundamenta, y es en esa certeza donde el individuo encuentra lo que Kierkegaard comprende como libertad de elección.

Para llegar a este punto Kierkegaard utilizó distintos recursos argumentativos, en un primer momento de su pensamiento eligió los seudónimos, como se ha señalado en algunos

capítulos, además, de manera paralela publicó obras firmadas con su propio nombre conocidas como *discursos*, los cuales tienen como característica abordar de manera más clara y directa la esfera religiosa, con esto el pensador danés complementa el horizonte existencial donde se despliega la existencia, ya que en los escritos seudónimos aparece particularmente la existencia estética y la ética.

La intención de haber escrito de manera paralela las obras seudónimas y las firmadas con su propio nombre era que sus lectores, en tanto individuos, encontraran una relación auténtica con Dios, en el caso de los textos seudónimos utiliza la ironía y la comunicación indirecta para que el lector encuentre un eco que lo lleve a plantear su propia situación existencial. Por otro lado, los discursos exponen diferentes temas como la ética cristiana, algunas meditaciones sobre los evangelios, y una crítica a un cristianismo superficial e ilusorio. Kierkegaard tiene la convicción de mostrar que para ser un auténtico cristiano hay que llegar a ser individuo y recorrer un camino en solitario, ya que en este el individuo llega a ser sí mismo y a reconocer quién es el poder que lo fundamenta, por lo tanto, el individuo puede llegar a tener una relación auténtica con Dios. No obstante, como se ha mostrado en varios capítulos del presente trabajo, la angustia y la desesperación no quedan fuera en ninguno de los estadios kierkegaardianos.

Lo expuesto en el capítulo nos ha llevado a las siguientes conclusiones. Al señalar las influencias que llevaron al pensador danés a articular una de las nociones más importantes de su pensamiento, particularmente la angustia, presente desde sus primeros escritos hasta el final de su obra. En un primer momento señalamos que fue la influencia del Schelling tardío quien influyó para que el pensador danés ubicara la angustia como una noción que reivindica la existencia individual, si bien, hay filósofos que preceden a Kierkegaard en planteamientos sobre la existencia, por ejemplo Agustín de Hipona, Pascal y Schelling. Hemos tomado en cuenta de que a este último pensador Kierkegaard lo conoció en primera persona y también la importancia de que a través de una filosofía positiva, procuró retomar la existencia real y efectiva frente a la filosofía negativa que se queda en los conceptos y se olvida de la existencia real y actual.

Hemos señalado hasta qué punto Kierkegaard siguió sus planteamientos, y de qué manera Schelling dio un giro hacia las preocupaciones humanas alejándose del idealismo. Es las

Investigaciones filosóficas sobre el esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados donde se gesta el talante existencial que motiva a Kierkegaard a seguir la obra del pensador alemán, dado que la libertad, será uno de los referentes de Kierkegaard que componen su obra más reconocida: *El concepto de la angustia*. Por consiguiente, al resultado que llegamos es que ambos pensadores son filósofos de la crisis y de la libertad porque cuestionan los fundamentos metafísicos de su época, señalan los excesos del pensamiento racional y cuestionan el peso que tiene la tradición hegeliana y los sistemas filosóficos precedentes. Lo anterior también fue un punto de partida para señalar de qué manera la angustia se ha perfilado en el pensamiento de Kierkegaard como una vivencia de la existencia humana. Asimismo, sin dejar de lado el dialogo entre la filosofía de Schelling y Kierkegaard señalamos que nos ha permitido establecer otro dialogo, pero ahora con la filosofía contemporánea de Markus Gabriel, lo cual lo tratamos en el último de los capítulos de la presente investigación.

De lo expuesto en el capítulo II concluimos con la importancia de la noción de la angustia y la desesperación como vivencias de la interioridad humana, ya que a partir de estas nociones se puede comprender lo que entiende Kierkegaard por individuo singular (*Enkelte*). Llegar a ser individuo es descubrirse a sí mismo, esta noción permite comprender porque el individuo kierkegaardiano se opone a la masificación, es decir, a la multitud donde todos los seres humanos son iguales. Kierkegaard remite a la angustia y a la desesperación como vivencias que en cada individuo se dan de manera particular, y en el caso de la angustia hace una diferenciación con el miedo, ya que el miedo tiene un objeto determinado y el objeto de la angustia es indeterminado.

Un tema que puede dar para desarrollar varias investigaciones por la importancia que hoy día tiene es el tema que exponemos en el capítulo III, nos referimos al tema de la mujer. Al seguir los distintos niveles de interpretación que puede tener el pensamiento kierkegaardiano subrayamos cómo aparece el tema en las distintas obras. Concluimos en que este tema pone de relieve los diferentes caminos que se pueden encontrar quienes se acerca a la obra de Kierkegaard, ya sea a través de textos seudónimos o de sus obras firmadas con su propio nombre conocidas como *discursos* y la parte más íntima de su vida que es su diario. Además, en las polémicas que se han suscitado sobre cómo aparece la mujer en los textos kierkegaardianos, podemos asentar que el tema de la desesperación no queda fuera. Cabe decir que estas polémicas

se centran particularmente en los textos seudónimos donde hay posturas que son antagónicas entre sí, lo cual hace que los temas sean reconsiderados por otros autores seudónimos. En *In vino veritas*, por ejemplo aparece un acento misógino y burlón sobre la mujer, quien es expuesta como el sexo débil. Sin embargo, en otras obras seudónimas se cuestiona la postura de los estetas del banquete de *In vino veritas*, seudónimos como el juez Wilhelm destaca a la mujer con la misma igualdad espiritual que los hombres y no considera que la mujer sea el sexo débil, por el contrario, la mujer y el hombre complementan el fin de la existencia. Estas dos posturas son las que en la actualidad se han debatido, especialistas en el pensamiento kierkegaardiano han retomado la parte donde Kierkegaard reelabora una perspectiva sobre la mujer, por ejemplo, en sus *discursos* la mujer y el hombre están en el mismo nivel de igualdad ante Dios, ya que llegar a ser sí mismo, es decir, un individuo singular, hace a un lado las diferencias de género, políticas, culturales y temporales.

La vida y el abismo fue el tema que nos ocupó en el capítulo IV del presente estudio, en él señalamos de qué la existencia en Kierkegaard tiene una dimensión desesperante y angustiada, lo anterior lo hemos planteado en términos de una existencia abismal en el individuo, en tanto que el yo como lo comprende Kierkegaard, siempre está abierto a la desesperación. Asimismo, mostramos que estas ideas han tenido una recepción en la obra del filósofo español Miguel de Unamuno, ya que Unamuno al igual que Kierkegaard en su obra pone el acento en las preocupaciones de la interioridad humana. También señalamos que Unamuno a diferencia de Kierkegaard, ve que en la existencia humana hay un sentimiento de tragedia y agonía por la vida, no obstante, cuando el ser humano se da cuenta de esa situación en su interioridad aparece la “congoja” unamuniana. Si bien, ambos pensadores ven que la existencia humana tiene un carácter desesperante y abismal, ambos van a coincidir en que la fe le puede dar otra perspectiva.

Continuando con nuestro trabajo llegamos a la fe como paradoja y locura para la razón queda expuesta en el capítulo V, lo importante de este tema ha sido señalar cómo ante los panoramas adversos que pueden ser imposibles para la razón, la fe se abre paso y a la vez señalamos el vínculo que guarda con la angustia y la desesperación. Para el pensador danés la fe es un don que viene de lo alto, es decir, de Dios. Lo anterior hace que la fe sea expuesta por Kierkegaard como la pasión suprema del ser humano y, al igual que la angustia, se vive de

manera particular en cada individuo. La fe, al ser una dádiva divina no se puede explicar racionalmente ya que al tratar de hacerlo se pierde su carácter paradójico y divino. De esta manera, a lo largo de su obra Kierkegaard señala que el camino hacia la fe es un camino que se recorre en solitario y un movimiento que se da en el silencio. Frente a los intentos de explicar y razonar la fe se ha perdido su valor como una pasión suprema, hasta el hecho de llegar actualmente a tener un valor mecánico y mercantil.

Finalmente en los capítulos VI y VII, resalta la vigencia que tiene el pensamiento de Kierkegaard, al contrastar sus ideas con las de Nietzsche y de Markus Gabriel, ponemos de relieve de qué manera articula Kierkegaard su noción de existencia y de qué manera esta noción se articula en el individuo. Lo anterior muestra por qué Kierkegaard es uno de los pensadores que han criticado la metafísica moderna y los modos de vida de la cultura del siglo XIX. En esta misma dirección, Nietzsche hace una crítica parecida a la del pensador danés en torno a sus preocupaciones por una cultura indiferente a los valores supremos. Ambos autores que en algunos puntos pueden ser antitéticos en otros coinciden, ya que por ejemplo los dos han hecho un diagnóstico crítico sobre su época, que sigue vigente, sus posturas objetan los sistemas filosóficos anteriores a ellos y también la forma en que el individuo se enajenaba en su contexto, es decir, con las formas predominantes del pensamiento moderno. También, ambos señalaron la tendencia creciente donde el ser humano perdía sus cualidades individuales para volverse un número más en la multitud, en esta dirección hemos señalado de qué manera Kierkegaard puso el acento en nociones de la interioridad humana como la angustia, la fe y la desesperación, ya que como vivencias de la interioridad reivindican la individualidad ante la multitud.

Por último mostramos como Kierkegaard expone una noción de existencia que no se limita a una única manera, es decir, a una existencia general. La existencia se despliega en tres horizontes distintos: estético, ético y religioso y, por ser la existencia una posibilidad infinita, en cada uno de estos estadios se da de manera particular en cada individuo. Frente a la postura kierkegaardiana, la filosofía contemporánea de Markus Gabriel encuentra un punto de aproximación porque para Gabriel la existencia, tal y como él la comprende, se da en infinitud de campos de sentido. De un modo similar a la noción del pensador danés, la noción de existencia de Gabriel se opone al cientificismo y a sus intentos dar respuestas objetivas del

espíritu humano y de la subjetividad. Al igual que Kierkegaard, las ideas de Gabriel sobre la libertad no se pueden reducir a una explicación general que sea válida para todos los seres humanos, ya que para ambos filósofos la libertad es propia del espíritu humano y no se puede reducir a un proceso químico neuronal. En este mismo capítulo, podemos apreciar que las nociones de desesperación y angustia kierkegaardianas han sido tomadas en cuenta en algunas de las obras de Gabriel.

En definitiva, quien estudia de manera minuciosa la obra de Kierkegaard se dará cuenta de tres cosas, la primera es que su obra además de tener un rigor filosófico, ha influido en la filosofía del siglo XX y lo sigue haciendo hasta nuestros días, también encontrará de qué manera Kierkegaard se abrió paso en sus desarrollos filosóficos utilizando el recurso literario, la meditación, el ejercicio epistolar, ideas de su formación teológica y sus propias situaciones existenciales. También podrá constatar cómo algunas de sus ideas sobre la interioridad humana anteceden a las propuestas que han sido hechas por el psicoanálisis y la psicología del siglos XX. Lo tercero que puede constatar quien se acerca con rigor a su obra, es que en el análisis que se llega a realizar de ella tiene como resultado una identificación que lo puede cimbrar, o en mayor medida, que haya un cambio significativo en la vida de quien lo estudia con profundidad; es decir, al acercarse a la obra kierkegaardiana no solamente puede implicar un ejercicio interpretativo de su producción filosófica, ya que su contenido tiene la profundidad de llevar al lector a que no se quede solamente en ejercicio hermenéutico, sino realmente quien se abraza de Kierkegaard, como lo hizo Unamuno, llega al punto en que puede cuestionar por su propio modo de vida y su situación existencial. Por último, podemos decir que difícilmente en una investigación se puede dar testimonio de todo lo que implica la obra kierkegaardiana, ya que así como tiene varios seudónimos y cada uno de ellos puede ser una categoría de su pensamiento, lo mismo sucede con su obra porque puede tener diferentes perspectivas. Tomando en cuenta lo anterior señalado, en esta investigación hemos intentado profundizar en dos de sus categorías más relevantes como lo es la angustia y la desesperación, al mismo tiempo, esto nos llevó a indagar en otras de sus categorías para finalmente señalar la relevancia que ha tenido Kierkegaard en la historia del pensamiento filosófico, pero más importante, ha sido señalar porqué hoy en día sigue siendo un autor relevante en las discusiones filosóficas.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Kierkegaard

Kierkegaard, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Tr. Óscar Parcero. Madrid: Ed. Trotta 2014.

— *De una mujer sobre el consuelo y la alegría*, Tr. Nakene Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2019.

— *Diario íntimo*, Tr. María Angélica Bosco. Barcelona: Planeta, 1993.

— *Dialéctica de la comunicación ético y ético-religiosa*, Tr. José García, Ed. Herder, Barcelona, 2017.

— *Diarios Volumen I 1834-1837*, Tr. María J. Binetti, México: Univ. Ibero., 2017.

— *Diarios Volumen V 1842-1844*, Tr. Nassim Bravo, México: Univ. Ibero., 2017.

— *Dos discursos edificantes*, Tr. Luis I. Guerrero y Leticia Valadez. México: Ed. Univ. Iberoamericana, 2011.

— *Ejercitación del cristianismo*, Tr. Demetrio Gutiérrez. Madrid: Trotta, 2009.

— *El concepto de la angustia*, Tr. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Ed. Alianza, 2013.

— “El concepto de la angustia”, en *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol 4/2*, tr. Darío González y Óscar Parcero, Madrid: Trotta, 2016.

— *El Instante*, Tr. Ma. Binetti, Alberto Cuervo y Hector Fenoglio, Madrid: Ed. Trotta, 2012.

— *La época presente*, Tr. Manfred Svensson. Madrid: Trotta, 2012.

— *La repetición*, Tr. Madrid: Ed. Alianza, 2014.

— *La enfermedad mortal*, Tr. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Ed. Trotta, 2008.

— *La época presente*, Tr. Madrid: Ed. Trotta, 2012.

— *Las obras del amor*, Tr. Demetrio Rivero y Victoria Alonso, Salamanca: Sígueme, 2006

- *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007.
- *Los primeros diarios Volumen I 1834-1837*, Tr. Ma. Binetti, México: Univ. Ibero, 2011.
- *Migajas filosóficas*, Tr. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2017.
- *Mi punto de vista*, Tr. José Velloso, México: Ed. Fontamara, 2016.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Tr. Begonia Saez y Darío González, Madrid: Ed. Trotta, 2006.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Tr. Darío González, Madrid: Ed. Trotta, 2007.
- *Postscriptum*, Tr. Javier Teira y Nakene Legarreta, Salamanca: Sígueme, 2010.
- *Postscriptum*, Tr. Nassim Bravo, México: Univ. Ibero, 2008.
- Temor y temblor, en *Escritos de Søren Kierkegaard. Vol 4/1*, Tr. Darío González y Óscar Parcero. Madrid: Trotta, 2019.
- *Temor y temblor*, Tr. Vicente Simón. Madrid: Ed. Alianza, 2014.

Fuentes primarias

- Adorno, Theodor, *Kierkegaard construcción de lo estético*, Tr. Joaquín Chamorro, Madrid: Akal, 2014.
- Balthasar, Hans Urs, *El cristiano y la angustia*, Tr. José M. Valverde, Ed. Caparrós, Madrid, 1998.
- Binetti, María, *El idealismo de Kierkegaard*. México: Univ. Iberoamericana, 2015.
- Catalá, Magda, *Reflexiones desde un cuerpo de mujer*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Chestov, León, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Tr. José Ferrater. Buenos Aires: Ed. Sudamericana
- Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*. México: FCE, 1958.
- Dobre, Catalina, *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard. Una interpretación en diálogo con el romanticismo alemán*. Roma: IF Press, 2015.

— “Lo femenino y lo masculino en el pensamiento de Søren Kierkegaard”, en *La mirada Kierkegardiana*, no. 2, 1-10, 2018. Disponible: <http://lamiradakerkegardiana.hiin-enkelte.info/index.php/2018/02/18/lo-femenino-y-lo-masculino-en-el-pensamiento-de-soren-kierkegaard/>

— Una aproximación antropológica a la presencia femenina en la obra de Søren Kierkegaard, en *El individuo frente a sí mismo*. México: Kindle, 2013.

Gabriel, Markus, *Fields of sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

— *Por qué no existe el mundo*, Tr. Enrique G de la G, México: Océano, 2016.

— *Yo no soy mi cerebro. Filosofía para la mente para el siglo XXI*, Tr. Juanmari Madariaga, Barcelona: Pasado&Presente, 2016.

García, José. “El concepto terminológico y semántico del individuo en los diarios de Søren A. Kierkegaard”, en *Søren A. Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*, Coord. Luis Guerrero. México, Ed: Univ. Iberoamericana, 2009.

García, Miguel. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Ed: Sígueme, 2006.

Garrido, Manuel, “Un ocasional apóstol del postmodernismo,” en *El libro de Kierkegaard, estudios en el segundo centenario de su nacimiento 1813-2013*. Coord. José María y Antonio Lastra, Valencia: Nexofía la Torre del Virrey, 2013.

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

Guerrero, Luis, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, México: Ed. Univ. Panamericana, 1993.

— “De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en Søren Kierkegaard”, reseña de *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en Søren Kierkegaard. Una interpretación en diálogo con el romanticismo alemán*, de Catalina Elena Dobre, *Revista de Filosofía SIEK* No. 2, 277-281, 2016.

— *La verdad subjetiva*. México: Ed. Univ. Iberoamericana, 2004.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Ed. Alianza, 2005.

Heidegger, *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, Tr. Mariana Dimópulus, Buenos Aires: Ed. Waldhuter, 2015.

- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Tr. Jorge E. Rivera, Madrid: Trotta, 2009.
- Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. Sobre la doctrina de Spinoza*, Tr. José Luis Villacañas, España: Opera Mundi Círculo de lectores, 1995.
- Munnich, Susana, *Kierkegaard y la muerte del padre*. Santiago: Universitaria, 1986.
- Peñalver, Patricio, “Kierkegaard”, en *La filosofía del siglo XIX*, José Luis Cañas Coord., Madrid: Trotta, 2001.
- Prini, Pietro, *Historia del existencialismo*. Barcelona: Herder, 1992.
- Rank, Otto, *El trauma de nacimiento*, Tr. Nilda M. Finetti. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- Schelling, F. W. J. *Filosofía de la Revelación*, tr. Juan Cruz. Pamplona: Ed. Cuadernos de Anuario filosófico, 1998.
- *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. España: Ed. Anthropos, 1989.
- *Las edades del mundo*, tr. Jorge Navarro, Madrid: Akal, 2002.
- *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, Tr. Luis de Santiago Guervós. Málaga: Ed. Edinford, 1993.
- Stewart, Jhon, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, New York: Cambridge University Press, 2003.
- Torralba, Francesc, “La búsqueda de Dios en Kierkegaard”, en, *Ironía y destino: La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Pérez, Fernando Coord., Barcelona: Herder, 2013.
- *La ética como angustia Kierkegaard y Aranguren*. Barcelona: Ed. Proteus, 2013.
- “La suspensión de lo Ético. Lectura de temor y temblor (Frygt og Bæven)” en *Søren Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana* (México: Ed. Univ. Iberoamericana, 2009).
- *Poética de la libertad*, Ed. Caparros, Madrid, 1998.
- Unamuno, Miguel, *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid: Trotta, 2011.
- *Del sentimiento trágico de la vida*, México: Porrúa, 1983.
- *La agonía del cristianismo*. México: Ed. Porrúa, 1983.

Vardy, Peter. *Kierkegaard*, Tr. Maite solana. Barcelona: Ed. Herder, 1997.

Villacañas, José Luis, *La filosofía del Idealismo Alemán Vol. II. La Hegemonía del pensamiento de Hegel*, Madrid: Síntesis, 2001.

Wahl, Jean. *Kierkegaard*, Tr. José Rovira Armengol. México: Ed. BUAP, 1989.

Zabalo, Jacobo, Creadores y criaturas: Pasión del logos en la obra de Søren Kierkegaard y Miguel de Unamuno”, en *La recepción de Kierkegaard en Iberoamérica*, España: Bubok Publishing, 2012.

— “El espejismo de la inmediatez: lo estético en Søren Kierkegaard” en *Ironía y destino: La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Coord. Fernando Pérez Borbujo. Barcelona: Ed. Herder, 2013.

Fuentes secundarias

Adam, Rodolphe, *Lacan y Kierkegaard*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

Arendt, Hannah, “La filosofía de la existencia”, *Tarea, memoria académica* no. 1, 48-68, 1968. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf

Asson, Paul, *Freud y Nietzsche*, México: FCE, 1986.

Baró, Miguel, *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.

— *Del dolor la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Binetti, María. "De Schelling a Kierkegaard, cuando la libertad devino potencia infinita." *Ars Brevis*, no. 17, 270-285, 2011. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/257020>

— “Kierkegaard y el idealismo: lineamientos de su proximidad histórico-especulativa”. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía* no. 28,11-30, 2015. Disponible en <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4851>

Borbujo, Fernando, "Schelling-Kierkegaard: la vida y sus potencias”, *Ars Brevis*, no. 17, 343-367, 201. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/257024>

Cantera F. y Iglesias, M., *Sagrada Biblia. Versión crítica de los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: BAC, 2003.

Castellanos Rodríguez, Belén, y "La recepción del psicoanálisis en el pensamiento postestructuralista de Lyotard: la cuestión del deseo y del inconsciente." *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 31, no. 3, 2011, pp. 1-18, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18120621007>

Cañas, José, "Kierkegaard y Nietzsche: una lectura antropológica actual," en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 25, 371-406, 2008. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0808110371A>

Collado, Jesús, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid: Ed. Gredos, 1960.

Cuartas, Juan, "Maurice Merleau-Ponty y el paisaje de la filosofía de la existencia", *Praxis Filosófica*, no. 29, 113-126, 2009. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n29/n29a07.pdf>

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Tr. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2016.

Escudero, Jesús, *El programa filosófico del joven heidegger*, Barcelona: Herder, 2007.

Evans, Juan. "La enfermedad mortal, de Kierkegaard, y San Manuel Bueno, mártir, de Unamuno", *Revista de Filosofía*, no. 137, 59-71, 2014. Disponible: http://revistas.iberomx.com/filosofia/sumario.php?id_volumen=8

Anna Fioravanti, "Ni la una, ni la otra", *Biblioteca Kierkegaard argentina*. 2007. Disponible: <https://www.sorenkierkegaard.com.ar/es/trabajo/b-34>

Freud, Sigmund, "El malestar en la cultura", en *Obras completas Tomo XXI*, Tr. José Luis Etcheverry, Ed. Amorrortu, Argentina, 2006.

García, Goldsmith, *et al*, "El coaching en psicología clínica: fundamentación de sus posibilidades y límites", *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, no. 1, 2010, 279-287. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3498/349832324030.pdf>

Grön, Arne, "El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard", *Thémata revista de filosofía*, no. 15, 15-30 1995. Disponible en: <https://idus.us.es/handle/11441/27313>

Hipona, Agustín, *La ciudad de Dios*, Tr. Rosa Ma. Sáez, Madrid: Gredos, 2012.

Jacobs, Wilhem, *Leer a Schelling*, Tr. Alejandro Rojas. Barcelona: Herder, 2018.

Míneros, María del Socorro, "La resiliencia una competencia transversal para las organizaciones actuales." *Ingeniería, Investigación y Desarrollo: 12+D*, no. 2, 7-14, 2013. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6096127>

Pérez, Fernando. "Schelling-Kierkegaard: la vida y sus potencias." *Ars Brevis*, 2011, Núm. 17, p. 343-367. <https://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/257024>

Pérez, Vanessa, *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros*. Madrid: Akal, 2019.

Roldán, Alberto, "La dialéctica de la justicia en el comentario de Karl Barth a la carta a los Romanos." *Enfoques XXI*, no. 1-2, 21-35, 2009. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/259/25913787002.pdf>

Manuel Saunces, "Søren Kierkegaard", en *Tomo I Vida de un un filósofo atormentado*, Madrid: UNED, 1997.

Salamun Kurt, *Karl Jaspers*, Tr. Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 1985.

Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Tr. Ana Lizón. Barcelona: Ed. Paidós, 2006.

Torres, Elsa, *Kierkegaard dramaturgo. La Estética, El teatro y las Mujeres*, Tesis de doctorado, UNAM, Repositorio Nacional, 2010, Disponible: https://www.repositorionacionalcti.mx/recurso/oai:ru.atheneadigital.filos.unam.mx:FFYL_UNAM/5027_TD194

Weisäcker, Von, "La ciencia y la secularización," Tr. Lana, Luis Bowden Jon y Richmond James coord., en: *Antología de teólogos contemporáneos*, Barcelona: Kairos, 1969.

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1998.