



**Universidad Autónoma del Estado
de México**



TESIS

***“El yo a través de los estadios existenciales en Sören
Kierkegaard”***

Que para obtener el título de licenciada en Filosofía

Presenta:

Ximena Torrescano Lecuona

Asesor:

Óscar Juárez Zaragoza

Toluca, México, 2019.

Contenido

Introducción	1
<i>Génesis del proyecto</i>	1
<i>Sobre la propuesta general de nuestro autor: El Sócrates Nórdico.</i>	3
<i>Presupuestos antropológicos en la teoría kierkegaardiana</i>	9
Capítulo primero: Estadio Estético	15
1.1- <i>La ilusión de la vida estética</i>	15
1.2- <i>¿Estética y hedonismo como sinónimo de desesperación?</i>	22
1.3- <i>El despertar de la conciencia</i>	27
1.4- <i>El Don Juan como representante del estadio estético: ¿Figura alegre y jovial o individuo ingenuo y desesperado?</i>	32
1.5- <i>Todos los hombres son, por naturaleza, aburridos.</i>	40
1.6- <i>Combatir el aburrimiento por medio de -la rotación de los cultivos.-</i>	44
1.7- <i>Consecuencias de la aplicación del método de la rotación de los cultivos, y la imperiosa necesidad de elegir categorías éticas.</i>	52
Capítulo segundo: Estadio Ético	55
2.1- <i>La importancia de la elección personal</i>	56
2.2- <i>Wilhelm: Un hombre, un juez y un esposo extraordinario.</i>	62
2.3- <i>Paralelismos entre la ética idealista kierkegaardiana y la ética racionalista kantiana.</i>	68
2.4- <i>La institución ética del matrimonio y Dios como ideal regulativo</i>	74
Capítulo tercero: Estadio Religioso	82
3.1- <i>La religiosidad como el grado más elevado del Yo</i>	84
3.2- <i>La fe como disolución de la angustia y máxima pasión del ser humano.</i>	87
3.3- <i>La paradoja reviste toda subjetividad cristiana</i>	94
3.4- <i>¿Es necesario alejarse de la ética para poder efectuar el salto de fe?</i>	98
3.5- <i>Conclusiones: La comprensión por medio de la fe, de la diferencia ontológica entre el Ser y el Ente, conlleva a una existencia auténtica.</i>	103
Bibliografía principal.	110
Bibliografía secundaria	111

Introducción:

Génesis del proyecto

No es de extrañar que la mayor parte de los seres humanos desarrollen su existencia de un modo tal que, sólo al llegar a determinada edad y generalmente cuando ya es demasiado tarde, caigan en la cuenta de que no han vivido en absoluto. Esto equivale a decir que a buena parte de los seres humanos les pasa la vida como de noche, quizá sin penas ni glorias, pero igualmente sin sentido alguno de lo que realmente significa vivir bajo los parámetros más exigentes y auténticos que les permitan hacerse una idea cabal de lo que es poseer un Yo¹, es decir, una individualidad concreta y consciente de sí misma.

Es probable que esto se deba a que la mayor parte de las personas no se detienen a reflexionar mínimamente, ya sea por temor a confrontarse a sí mismos, por imposibilidad reflexiva o por mero desinterés, acerca de la manera en que su existencia se desarrolla y el modo en que sus acciones tienen consecuencias de importante resonancia tanto para su contexto inmediato como para su contexto trascendente. Es en este sentido que el ser humano difícilmente llega a “conocerse a sí mismo” y a hacerse una idea exigua respecto de las verdades que comprometen su existencia y el modo en que concibe y asimila el mundo del cual es partícipe. Con absoluta razón declaraba el filósofo de Atenas que: *“Una vida sin examen no merece la pena ser vivida”* (Platón, 2000: 26).

Aspecto con el que no podemos estar más de acuerdo en tanto que una vida carente de reflexividad y autoconciencia nos coloca peligrosamente al nivel de las bestias que se inscriben a la pura inmediatez instintiva. Dicho esto es por lo que nos resulta de vital importancia atender con seriedad la

¹ La consecución del Yo dentro de la teoría kierkegaardiana equivale al poder de cohesión a que ha de ser capaz de lograr toda personalidad individual que pretenda efectuar una existencia de manera auténtica.

impronta socrática y aventurarnos al recorrido que invita al autoconocimiento y la búsqueda de la subjetividad por medio de la reflexión. Esto a pesar de que pareciera ser intrínseco al género humano el vivir de la manera más cómoda posible, sin cuestionarse demasiado acerca del “cómo” ni del “porqué” de los acontecimientos de la vida cotidiana, ni mucho menos se hable ya de un intento por desentrañar los fundamentos que se hallan a la raíz de la propia existencia.

En este sentido es importante señalar que no a todos los individuos interesa realizar semejante recorrido en aras de encontrar una verdad que les permita fundamentar su existencia, pues aunque posiblemente: “*Todos los hombres por naturaleza desean saber*” (Aristóteles, 2011: 73); dicha curiosidad y deseo de comprender se ven mermados tan pronto como aparecen las primeras fatigas y angustias a que la búsqueda del conocimiento puede llevar. Después de todo aquellos se preguntarán ¿quién tiene el tiempo y la ociosidad suficientes como para gastarlos en torno a especulaciones sobre cuál sea el mejor modo de desarrollar la propia existencia? ¿De qué sirve hacer infinitas vueltas reflexivas, si lo imperioso es producir y no precisamente pensar? En una palabra: ¿Para qué filosofar si lo demandante es vivir y buscar el mejor modo de incrementar las arcas económicas?

A este respecto cabe advertir que nadie dijo que la búsqueda del conocimiento fuese sencilla y exenta de toda dificultad. Sin embargo, nos atrevemos a declarar que todo ejercicio filosófico se trata más de un acto de voluntad sincera que de pericia intelectual, lo que hace de la filosofía un ejercicio anacrónico y rebelde, revestido de no pocas dificultades, pero de cuyos frutos uno puede vivir de manera exuberante y bajo la seguridad de estarse construyendo las categorías que le permitirán fundamentarse una vida auténtica y comprometida.

En este sentido el ejercicio filosófico, para llamarse tal, debe ser siempre una confrontación con la propia existencia y los presupuestos que la

configuran. Ha de tratarse de una verdadera apropiación del sí mismo por medio de la asimilación de verdades objetivas, de tal suerte que todo conocimiento adquirido permita al individuo tomar una elección sobre la propia actitud de vida, pues de otra manera, la filosofía sería vano ejercicio retórico.

Así, aunque para muchos congéneres de nuestro siglo la figura del pensador, es decir del filósofo comprometido con su propia existencia, sea poco más que la estampa risible del bufón que pierde el tiempo haciendo malabares conceptuales y que ignora los imperativos de la vida pragmática; aunque para el neófito promedio esto sea así, para nosotros representa motivo suficiente para evidenciar que se trata de todo lo contrario, pues la actualidad de la filosofía en su sentido existencial y el modo en que debe ser incorporada a la vida misma es tarea vigente y atemporal a cualquier siglo.

Nos encargaremos de destacar éste aspecto a lo largo de las siguientes páginas en un recorrido “anacrónico” y poco usual a través de la propuesta existencial del filósofo y teólogo danés Sören Kierkegaard. De tal suerte que analizaremos su propuesta filosófica a partir de los tres estadios existenciales que desarrolla a lo largo de su obra como formas bajo las cuales se manifiesta la libertad ante la vida de cada individuo, con esto buscamos concientizar acerca de la infinita riqueza que la propia filosofía en su sentido más amplio es capaz de aportar a las diversas instancias de la existencia, sabiendo que el fundamento de toda ciencia tiene como base el conocimiento de la propia interioridad.

Sobre la propuesta general de nuestro autor: El Sócrates Nórdico.

Sören Kierkegaard nacido en Copenhague un 5 de Mayo de 1813, es conocido por ser pionero del existencialismo y fundador de una nueva forma

de filosofar posterior al sistemático desglose acaparador del idealismo alemán, particularmente el hegelianismo.

Su interesante propuesta filosófica en torno a la elección personal de vida; la pasión por la existencia; los tormentos de una auténtica vida religiosa; la búsqueda de la verdad individual; así como el desarrollo de la interioridad humana hacen del danés un filósofo espléndido para quien la importancia de la existencia reside a nivel subjetivo, es decir, que sólo compete a cada individuo particular hacer la elección de vida que mejor prefiera a sabiendas de que las consecuencias derivadas de dicha elección son de su absoluta responsabilidad y dominio, de allí que sea el autoexamen y la introspección al modo socrático los que permitan dar cuenta de las distintas valoraciones en torno a la existencia.

Una suerte de mayéutica es a la que Sören Kierkegaard nos invita a lo largo de su obra filosófica, misma en la que desarrolla tres estadios existenciales que describen los distintos tipos de categorías vitales a que cada individuo puede acceder a partir de “saltos”² o elecciones que van configurando su propia subjetividad militante.

El primero de dichos estadios es de carácter estético, en el que se hace referencia a una disposición existencial en la que lo importante es la inmediatez del instante y la búsqueda continua de placeres fugaces, mismos que eventualmente terminarán por disolverse sin concretar en ningún proyecto significativo. Esto ocurre porque los instantes vividos dentro de la vida estética son parciales, cortados y se desvanecen en la nada.

En dicho estadio se hace manifiesta una búsqueda desesperada de la repetición de lo efímero en la que se muestra una existencia fragmentada, pues los instantes no consiguen anclarse a ninguna singularización ni

² El salto, por contraposición a la mediación de la filosofía idealista hegeliana, implica una ruptura cualitativa que, si bien integra a modo de síntesis lo hace a nivel de la existencia, y no únicamente, a nivel especulativo.

auténtica ni universal y únicamente representan atajos al Ser que desembocan en una franca desesperación del Yo.

A este respecto Don Juan, uno de los personajes mejor desarrollado por el danés, es el clásico ejemplo de una existencia llevada de manera estética: *“El estético hace abstracción de lo eterno y, en consecuencia, su voluntad de vivir en el instante y en lo sensible es a la vez pecado e ilusión y hace confluir su vida en la nada”* (Jolivet, 1950: 186)

Esto ocurre porque buena parte de su ser se encuentra en contradicción consigo mismo, por lo cual será necesario que la personalidad hedonista madure hacia un estrato superior que involucra otro tipo de categorías existenciales, éste es propiamente el segundo estadio al que haremos alusión, es decir, el estadio ético.

En éste segundo momento prevalece ya una conquista de la singularidad por medio de la generalidad de la ley, esto es que se hace manifiesta una continuidad del significado vital de quien efectúa un determinado proyecto existencial. Así, de contemplativa y fugaz que era la vivencia estética se transforma en una existencia actuante y comprometida con su medio, en tanto que, hay una serie de responsabilidades ancladas con la generalidad de la ética que dotan de sentido y continuidad a la vida de quien elige configurarse a partir de dicho estadio. De alguna manera la ética implica una concreción de lo Absoluto al Yo por medio de la generalidad de la ley y la moral.

A este respecto el matrimonio es, dentro de la teoría kierkegaardiana, la principal figura en la que encarnan los valores propios del estadio ético pues se trata de una institución propiamente cristiana en la que aspectos como el compromiso y la responsabilidad se hacen manifiestos de modo ejemplar. En esa medida, el matrimonio es considerado como el medio más favorable para la eticidad en tanto que es modelo del feliz cumplimiento del deber: *“La ética tal como indica su divisa, cum pietate felicitas, es una*

actitud que descubre el sentido de la vida en la alegría de la acción, en la convicción de obtener la felicidad por la generosa obediencia al deber” (Jolivet, 1950: 199)

Esta segunda forma bajo la cual el individuo puede elegir el desarrollo de su personalidad, de su propio Yo, se encuentra delineada ya por ciertos imperativos que comulgan con el que será el tercer y último estadio existencial, a saber: el religioso.

Es hacia una vida auténticamente religiosa a la que todos los esfuerzos de la propuesta Kierkegaardiana apuntan al ser considerada la más auténtica de las formas de la existencia. En textos como *mi punto de vista* confirma la intención de toda su obra al declararnos que: *“la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con la polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad”* (Kierkegaard, 1972: 28)

Se trata de un estadio en el que la fe sólo se afirma a partir de la prueba, misma que queda ilustrada con la figura de Abraham como el máximo representante de la obediencia divina en tanto que atiende el mandato a que fue encomendado por Dios, consistente en el sacrificio de su hijo Isaac. En el estadio religioso la ética queda suspendida ya que es, ahora, la imperiosa prueba divina a la que se habrá de otorgar una total y absoluta obediencia, de tal suerte que los elementos de carácter ético aumentarán progresivamente en importancia y en número en el núcleo mismo del estadio religioso, siendo así que lo religioso *per se* coloca a lo ético a su servicio y le infunde un valor distinto: *“El dominio de lo religioso es irreductible al de lo moral, pues se trata de lo infinito, de lo prodigioso, a lo cual no se llega sino en virtud del absurdo, fuera de todo principio racional”* (Jolivet, 1950: 208)

Por otra parte es importante mencionar que la angustia³ es un fenómeno recurrente bajo el que se revisten los tres estadios de la existencia desarrollados por el filósofo danés, esto ocurre porque la angustia es una característica propiamente humana que devela un estado psicológico de malestar presente a toda subjetividad, se trata del resultado efectivo que acontece cuando un individuo efectúa “el salto” de un estadio a otro por elección personal, siendo así que los tres estadios de la existencia tienen como precedente y consecuente un sentimiento de malestar ontológico persistente que es propio a toda elección de carácter vital y trascendente.

Así, para expresar todo el dramatismo que subyace al momento de la decisión, el danés ocupa la metáfora de “salto al vacío”, que representa el abismo temible entre aquello que uno es en tiempo presente y aquello que uno podría llegar a ser en plenitud futura. Esto se relaciona directamente con la libertad en la medida en que las infinitas posibilidades existenciales, diametralmente opuestas unas de otras, se presentan a modo de opciones que pueden tornarse realidad y concretar en la vida si así se decide. De tal suerte que *“la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”* (Kierkegaard, 2012: 88)

Es por ello que en la filosofía de Kierkegaard, aquello que separa lo que un individuo es de lo que podría llegar a ser se denomina angustia y ésta sacudida existencial es la que tiene el poder de incitar al individuo a arrepentirse, esto es a asumir su pecado⁴ como ente infinitamente limitado y superar su situación existencial dando el salto hacía estadios cualitativamente superiores.

³ En el texto *el concepto de la angustia*, Sören Kierkegaard hace un fino desarrollo de carácter psicológico en torno a éste fenómeno subjetivo. En éste sentido, la angustia se estructura al mismo tiempo y en absoluta y estrecha relación con otros dos conceptos existenciales, a saber: el pecado y la libertad como *quid* de la existencia.

⁴ El pecado es una condición por la que el ser humano se enfrenta a la voluntad divina al desafiarla, desconocerla o rechazarla. En este sentido el pecado es también la situación antropológica en la que todo ser humano se encuentra al estar infinitamente alejado de las cualidades divinas por excelencia, como lo es la absoluta bondad y perfección, en esa medida, compete a los seres humanos el reconocimiento de su existencia limitada en tanto que perteneciente a una metafísica del -ser participado- con el correspondiente deber de llegar a una moralidad continuamente perfeccionada.

Una vez dilucidados estos elementos básicos podemos dar un recorrido más detallado en cada una de las propuestas existenciales pertenecientes a la filosofía kierkegaardiana para desentrañar así los diversos aspectos presentes a cada una.

Desarrollaremos críticamente las características que definen a cada uno de los estadios existenciales con sus respectivas figuras, para de éste modo dar debida cuenta de las conveniencias e inconveniencias que pueden presentarse al elegir el modo de vida preferente bajo las categorías que a cada estadio competen.

Presupuestos antropológicos en la teoría kierkegaardiana.

Para una correcta introducción a la propuesta del filósofo danés es necesario comenzar explicando su concepción acerca del ser humano en general, esto es, la manera en que concibe el compuesto de cada individuo y la especie en su totalidad.

Para Sören Kierkegaard existe un vínculo ontológico en el ser humano que le fundamenta y le trasciende a un mismo tiempo, este vínculo se halla fincado en una antropología teológica. Dicha antropología es, según la teoría kierkegaardiana, dialéctica y propia de la naturaleza de todo individuo, y no es otra cosa más que la relación que tiene el existente consigo mismo o la manera en que éste se percibe como individuo particular, basada en opuestos dialécticos: *“El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos.”* (Kierkegaard, 2012: 33)

El dar cuenta de este vínculo a partir del cual el existente se relaciona consigo mismo, es la empresa más ambiciosa y auténtica, humanamente hablando, que se pueda efectuar, toda vez que implica un profundo examen de la propia interioridad y de la manera que tiene de relacionarse a través de los diversos grados de conciencia que permiten dar cuenta del modo específicamente humano en que uno está constituido.

La posibilidad de una vida consciente, y por ello mismo auténtica, se halla en juego en cuanto el individuo se somete a los parámetros más exigentes de su propia interioridad, en esa medida corresponde a cada uno lanzarse a la búsqueda existencial del vínculo ontológico que se halla a modo de fundamento y que es propiamente el que permite la concreción, esto es el Yo.

A este respecto la naturaleza propiamente humana puede reconocerse a partir de los diversos elementos que la configuran y, aunque aparentemente antitéticos, son absolutamente conciliables a partir de lo que Kierkegaard denomina *síntesis existenciales*, es decir la actitud autoconsciente que le permite al individuo dar cuenta de su propio Yo. Dicha síntesis contempla una dualidad antropológica sin la cual resulta imposible la comprensión del Yo a través de los diferentes estadios existenciales de la propuesta kierkegaardiana.

Esta dualidad antropológica se da en varios niveles, tal como lo hemos mencionado líneas arriba, existe en el ser humano una síntesis de finitud e infinitud, esto refiere cabalmente al plano de lo netamente humano y al horizonte de trascendencia religiosa a que todo individuo es capaz de acceder; por su parte la síntesis que refiere a la convergencia de lo temporal y de lo eterno atañe propiamente al instante en que todo individuo se encuentra situado y a partir del cual puede permitir el desarrollo autoconsciente del propio yo; finalmente la síntesis que refiere a la libertad y la necesidad hace referencia al plano moral en que cada individuo se ve situado anterior a toda elección de carácter existencial. Iremos explicando cada uno de éstos elementos que funcionan a modo de contrarios que posibilitan la síntesis de lo humano en su totalidad.

Con lo anterior podemos dar cuenta que el Yo en la filosofía de Sören Kierkegaard responde a una estructura dialéctica interna fincada en dos categorías principales, a saber: cuerpo y alma. De tal manera que el ser humano concreto posee una antropología tal que contempla la propia dimensión tanto corpórea como anímica que configuran al yo autoconsciente de su constitución dual. El surgimiento de dicha autoconsciencia es posible a partir de que ambas categorías son puestas una frente a la otra permitiendo así el surgimiento o la mediación a partir de un tercer elemento al que Kierkegaard denominará espíritu:

“El hombre es espíritu. Más ¿Qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿Qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma.” (Kierkegaard, 2008: 33)

En esa medida el espíritu es la autoconciencia de la dualidad antropológica que reviste y fundamenta a todo individuo, y es a partir de dicha síntesis que se puede dar cuenta, en un primer momento del cuerpo y posteriormente del alma, ya que sólo por medio del espíritu se hace el ejercicio reflexivo que permite el surgimiento de la autoconsciencia.

Es importante señalar que este Yo kierkegaardiano, o lo que es lo mismo, el espíritu, no necesariamente alude a la connotación religiosa a que la tradición nos obliga a pensar, si no que hace referencia a la síntesis que se genera a partir de las categorías ya mencionadas como producto de la autorreflexión del sujeto.

Esto es, que el yo al que alude Sören Kierkegaard tiene un carácter proporcional al grado de consciencia que el individuo posee respecto de su propia configuración antropológica como individuo constituido tanto por un cuerpo como por un alma. Razón por la que igualmente se distancia del yo puro proveniente del idealismo alemán, ya que este, se halla más bien en relación a una identidad que hace abstracción de la categoría corpórea por estar únicamente abocada al estrato de su mera idealidad trascendental.

Dicho esto resulta ahora importante definir brevemente tanto la categoría corporal como la referente al alma, pues son aspectos medulares para la comprensión posterior de los estadios existenciales como formas bajo las cuales se manifiesta la libertad del individuo.

- Categoría del cuerpo

La corporalidad es, dentro de la teoría kierkegaardiana elemento imprescindible que permite al individuo tener un primer contacto con la realidad física y el mundo que le rodea. Se trata de un vehículo que naturalmente permite el descubrimiento gradual del contexto físico circundante y con ello el descubrimiento gradual del propio yo. La categoría del cuerpo, permite al individuo verse situado en un tiempo concreto y en un espacio determinado dentro del mundo fenoménico.

De tal suerte que el cuerpo representa la concreción fáctica del sí mismo, una empiricidad situada en el aquí y el ahora, en el instante; razón por la cual resulta imperioso el desarrollo de la reflexividad en torno a dicha corporalidad que a su vez involucra a los sentidos que nos permiten procesar información del mundo de los fenómenos. Por otra parte, la categoría del cuerpo señala la dimensión finita del ser humano pues le encara con su propia temporalidad, con su propio devenir y su situación contingente haciéndole con esto evidentes sus limitaciones físicas como parte de la condición humana y temporal.

- Categoría del alma

Por su parte la categoría del alma representa, a modo de contraste lógico y necesario, aquel estrato de inteligibilidad que sobrepasa lo meramente sensible y que sitúa al individuo como algo más que una mera animalidad que deviene sin siquiera dar cuenta de su propia posibilidad constitutiva.

La categoría del alma es para Kierkegaard el estrato de la posibilidad pura por medio de la cual el individuo puede asegurar el rumbo de su propia existencia siempre y cuando elija fincarse en valores de carácter trascendente, por lo que el descubrimiento de la categoría del alma permite al sujeto representarse a sí mismo de infinitas maneras, como se verá que

ocurre en los diversos estadios existenciales, de tal suerte que el individuo se vuelve capaz de universalizar todo lo concreto, esto es, de probar las múltiples posibilidades existenciales que la vida le ofrece.

Es así que, colocando una categoría frente a la otra, tanto la dimensión corporal como la dimensión del alma o *ánima*, si se quiere incluso en su sentido aristotélico, es decir, como condición de movimiento ante la multiplicidad de opciones que la libertad ante la existencia ofrece; si se colocan, pues, éstas dos categorías una frente a la otra queda explicitado nuevamente que:

“El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos, aunque el hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo” (Kierkegaard, 2008: 33)

No es todavía un Yo porque le hace falta el desarrollo propio de la autoconsciencia que es aquella que se obtiene por medio del espíritu, o lo que es propiamente el yo dentro de la teoría Kierkegaardiana, y que permitirá mediar entre ambos términos, para entonces sí, constituirse propiamente como un individuo cuyo fundamento sea aquello que ha puesto toda la relación y *“que al auto-relacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de manera lúcida en el Poder que lo ha creado”* (Kierkegaard, 2008: 48)

Sólo así es que se obtiene la síntesis antropológica como fundamento que permite comprender la relación del individuo consigo mismo en cada uno de los estadios existenciales, ya que en la síntesis radica la posibilidad de concordancia o discordancia de la relación que se relaciona consigo misma, es decir del yo en su sentido auténtico, o en su defecto, el yo en su sentido desgraciado.

Una vez esbozadas estas nociones antropológicas es que podemos dar paso a la primera de las tres formas posibles del desarrollo existencial del

Yo kierkegaardiano, enmarcadas en los tres estadios existenciales. El primero de ellos es propiamente el estadio estético.

Posteriormente revisaremos los considerados estadios superiores, es decir el ético y el religioso, representados cada uno a partir de figuras clave que encarnan los valores y el modo particular de ejercer la libertad dentro de la lógica de cada una de las tres esferas mencionadas.

En este sentido la figura del Don Juan, propia de la literatura romántica, y expresada en múltiples variantes, representa el paradigma del cómo es vivir dentro del estadio estético desarrollado por Kierkegaard. En contraparte el juez Wilhelm, uno de los pseudónimos de nuestro autor, nos permitirá adentrarnos a los rigores del estadio ético y sus profundas implicaciones con el deber. Finalmente la figura bíblica de Abraham representará al *caballero de la fe* que elige el absoluto como fundamento y directriz que le impele a distanciarse, tanto de la ética como de la estética, en pos de un ideal regulador más alto.

En este sentido la jerarquía de los tres estadios es una suerte de senda hacia la plenitud humana en virtud de la cual el individuo puede realizarse conforme a valores cada vez más elevados hasta encontrarse frente a Dios como la medida de sí mismo: *“La medida del yo es siempre lo que el yo tiene ante sí. Estar ante Dios es pues aceptar que Dios llegue a ser mi medida, que yo llegue a ser cualitativamente idéntico a mi medida, que ésta sea al mismo tiempo mi regla moral y regla universal”* (Jolivet, 1950: 213)

Desarrollaremos cada una de éstas instancias en los siguientes apartados dando inicio con:

- **Capítulo primero: Estadio Estético**

1.1-La ilusión de la vida estética

*“Dormía y pensaba que la vida era belleza,
he despertado y me doy cuenta que es deber”⁵*

El individuo estético encarna la primera posibilidad del yo dentro de la teoría Kierkegaardiana, el énfasis a lo largo del presente estadio existencial se hace en la categoría del cuerpo ya que, de alguna manera, representa el fundamento del imperativo máximo de todo aquel individuo que finca su existencia a partir de valores estéticos, es decir, en relación al placer de lo sensual y una absolutamente idealizada y falsa imagen de la realidad.

En este sentido, el individuo esteta o estético fragua buena parte de su personalidad a partir de la mera idealidad, pues es en la idea de la genialidad sensual alrededor de la cual giran la mayor parte de sus acciones, de tal suerte que se establece a la sensualidad y al goce como principios básicos de toda su conducta. El deseo del esteta funge como principio que regula de manera continua la posibilidad de ser y recrearse en un universo de infinitas variaciones existenciales.

De acuerdo al desarrollo de la teoría kierkegaardiana, efectuado en una de sus principales obras denominada *o lo uno o lo otro*, texto escrito hacia 1843 bajo el pseudónimo de *Víctor Eremita* y en el que se compendian la mayor parte de sus análisis de carácter estético; podemos dar cuenta que para el individuo que ha optado por la existencia bajo el carácter estético, todo le transcurre como si se tratase de una mera posibilidad que jamás se realiza ni se concreta en el plano de la realidad.

⁵ Cita de autor anónimo.

Esto sucede porque al ir persiguiendo una posibilidad tras otra el esteta cree alcanzar lo eterno⁶ a cada instante, sin caer en la cuenta de que justamente a cada instante está perdiendo lo que en él hay de eterno: *“el tiempo es la sucesión infinita. La vida que es tiempo y que sólo pertenezca al tiempo no tiene ningún presente”* (Kierkegaard, 2012: 159)

En éste sentido el “instante” de placer que busca infatigablemente el individuo estético no es más que:

“La abstracción de lo eterno, convirtiéndolo (el instante) en una parodia de la eternidad, en cuanto se pretende hacerlo presente. El presente es lo eterno o, mejor dicho, lo eterno es el presente y éste es la plenitud. Éste es el sentido en que los latinos afirmaban la presencia de la divinidad- praesentes dii-, y con esa misma palabra, aplicada a la divinidad, designaban también su poderosa asistencia.” (Kierkegaard, 2012: 159)

Así, pues, la relación del esteta consigo mismo, es decir, el modo en que asume su propio yo existencial no puede ser sino a partir de una noción desesperada y esto precisamente porque él encarna la vida sensual y por lo mismo inmediata, lo cual equivale al desarrollo de una personalidad que nunca aspira a valores más altos, y que de acuerdo a nuestro autor esto equivaldría a la negación absoluta del espíritu y del valor de la eternidad:

“La inmediatez de la vida no comporta propiamente ningún yo, ningún conocimiento propio y, en consecuencia, tampoco encierra ninguna capacidad de reconocimiento de uno mismo. Ésta es la razón de que en la

⁶ El concepto de lo (Eterno) a lo largo de la obra de Sören Kierkegaard hace referencia a aquel carácter espiritual que por contraposición a lo material alude a la idea de perfección en relación a la perfectibilidad moral humana.

De tal suerte que *“lo eterno...es el presente. Para el pensamiento lo eterno es el presente en cuanto sucesión abolida-el tiempo que pasa-. Para la representación lo eterno es un avanzar que a pesar de todo no se mueve del sitio, ya que lo eterno equivale para ella a lo infinitamente lleno. En lo eterno tampoco se da ninguna discriminación del pasado y futuro, pues el presente está puesto como la sucesión abolida”* (Kierkegaard, 2012: 159)

De tal suerte que lo eterno representa un confluír atemporal que se puede analogar a la plenitud de los tiempos propia del *kairos*. Recordemos también que la antropología de Kierkegaard conjuga la eternidad en el tiempo lo cual impele al individuo a asumirse de un modo trascendental.

inmediatez todo termine sin pena ni gloria, en la farsa y en las aventuras”
(Kierkegaard, 2008: 76)

La pérdida del sí mismo que sufre el hombre estético en medio de su ilusión puede rastrearse en los diversos escritos que expresan dicha condición y que para Kierkegaard resulta el más bajo de los estadios existenciales por carecer o poseer un mínimo grado de reflexividad. Así, en *Diapsálmata* encontramos a partir de un tono casi confesional sentencias como la siguiente: *“La vida se me ha convertido en un potaje amargo. Y sin, embargo, tengo que beberla gota a gota, lentamente, llevando la cuenta.”* (Kierkegaard, 2010a:15)

Esto se debe, principalmente, a que el yo regido bajo categorías estéticas no alcanza a consolidarse conscientemente como tal y vive arrojado a la inmediatez más cómoda y placentera de la finitud. Es a partir de una idea mal avenida de la infinitud estética que éste va dejando que su propio yo se proyecte fantásticamente en el mundo de la posibilidad, de la fantasía, de la imaginación y del puro goce; elementos que sí bien le permiten llevar una vida rayana en lo poético, evidencian a la vez que su esencia resulta carente de todo valor eterno y significativo porque, tarde o temprano, la angustia y la desesperación, así como el tedio y la agonía de la trivialidad terminarán por causarle grandes insatisfacciones existenciales, puesto que: *“se pierde en su interior, se ve encerrado en un espacio limitadísimo y se halla de repente en el punto de partida; y así gira constantemente en un laberinto, del que comprende que nunca más saldrá”* (Kierkegaard, 2000:12)

Nunca más saldrá a menos que decida tomar responsabilidad de sus acciones y elija comprometerse con los valores universalmente aceptados que la ética, como segundo estadio existencial, le propone a modo de salida de la mundanidad desesperada, en pos de una vida más significativa.

Ahora, es a partir de este punto que habremos de cuestionarnos si verdaderamente el estadio estético resulta tan deplorable como el autor, por medio de sus diversos pseudónimos intenta hacernos ver, o si no se trata de un escenario existencial, absolutamente válido y del cual también pueden obtenerse inmensos beneficios en torno a la configuración auténtica del yo.

Es cierto que por su amor a los preceptos estéticos y por su gusto hedonista, el esteta, que posteriormente analizaremos por medio de la figura del Don Juan, preferirá mantener la relación consigo mismo en un estado de absoluta inmediatez y al parecer, carente de toda espiritualidad autoconsciente, pero ¿será acaso que el esteta es de hecho aquel individuo que ha comprendido la condición humana en su dimensión finita y absolutamente contingente? ¿Será acaso que ha comprendido la imposibilidad de aquello que Kierkegaard denomina lo “eterno” y por ello se atrincheró en el “instante” y elige vivirlo a cualquier precio? ¿Será que la existencia estética es de hecho la más humana, la más sincera y la que se aleja de todo tipo de ilusiones moralistas y religiosas para mejor vivir la condición humana de un modo inmanente y absolutamente realista y vital?

Iremos viendo cómo a éstas hipótesis iniciales resultan respuestas negativas, toda vez que a lo que conducen es a lo que para nuestro autor Sören Kierkegaard, y sus varios pseudónimos, denominarán como existencia desgraciada, siempre que se elija la existencia estética.

En esa medida, un individuo que ha decidido convertirse en un seductor y desarrollar su propio yo desde la categoría del cuerpo y a partir de una condición de inmanencia, se trata de un individuo que no ha comprendido el valor del “instante” en su sentido real, como aquel momento en el que se conserva y se mantiene el tan anhelado eterno que sí ofrecen los estadios existenciales de carácter superior:

“El instante viene a designar lo presente como algo que no tiene ningún pasado ni futuro; y en esto radica cabalmente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno también viene a designar lo presente que no tiene ningún pasado ni futuro, pero ésta es la perfección de la eternidad” (Kierkegaard, 2012: 160)

Aunque lo anterior resulte paradójico hace referencia a que, mientras para la estética sólo importa el instante del goce sin comprometerse de manera futura y sin considerar la historia subjetiva pasada; para la eternidad existe una confluencia de los tres tiempos, dígame presente, pasado y futuro de la propia subjetividad, en que se plenifica la totalidad de la existencia por situarse a partir de su valor trascendente y atemporal, es decir, eterno.

Una vez dicho esto, Kierkegaard por medio de su pseudónimo *Vigilius Haufniensis* nos intenta demostrar que todo individuo estético es incapaz de caer en la cuenta de su propia ilusión poética y desenfrenada, y lo más que puede hacer dicho individuo, que no conoce el valor de lo eterno en la temporalidad, pericia a que nos invita a efectuar el autor, es llegar a angustiarse de manera absoluta pues: *“en la angustia se anuncia aquel estado del cual el individuo desea salir y precisamente se anuncia porque el solo deseo no basta para salvarlo”* (Kierkegaard, 2012: 114)

De tal suerte que habrá que angustiarse para poder comprender que este estado del alma no refiere a una noción o problema especulativo por resolver de manera teórica, sino que se trata de un estado existencial, que a modo de bisagra permite al individuo o acceder a un estadio superior y salir de la angustia o aferrarse desesperadamente en querer ser sí mismo y exacerbar la condición en que se encuentra. Pero, ¿Será acaso que el esteta realmente no puede dar cuenta de su propio estado de desesperación?

De acuerdo al danés esto es efectivamente lo que ocurre, ya que la angustia ante la mundanidad es una de las varias formas de la *enfermedad*

mortal, desesperación en que puede caer el individuo por hartazgo y aburrimiento. Entonces, la desesperación por lo terrenal o por algo terrenal:

“Es la pura inmediatez, o la inmediatez que contiene una reflexión simplemente cuantitativa. En este caso no se da ninguna conciencia infinita en torno al Yo, o acerca de lo que sea la desesperación, ni tampoco acerca del estado de desesperación en que uno está. La desesperación aquí es un mero sufrir, un sufrir bajo las presiones de lo externo, sin que nunca proceda del interior como una verdadera actividad” (Kierkegaard, 2008: 74)

Con lo cual se evidencia que al no haber conciencia en torno a lo infinito, es decir en torno a lo que de eterno hay en el ser humano, al no existir ésta reflexión es como si toda otra forma de reflexividad fuese insuficiente para comprender que la verdadera autoconciencia y la autoafirmación del yo se efectúa únicamente cuando se descubre el estrato de trascendentalidad del que el individuo estético carece, por muy reflexivo y sagaz que éste sea en torno a lo mundano, si no reconoce la infinitud ontológica que le atraviesa, permanecerá en estado de desesperación.

En este sentido Kierkegaard logra por medio de la comunicación indirecta hacernos reflexionar en torno al estado psicológico a que conduce éste primer estadio, y para ello hace uso de diversos medios para demostrar la vacuidad en que se incurre cuando se elige vivir bajo los parámetros de orden estético.

Siguiendo la intención edificante del danés, el seductor prevalece dentro de la ignorancia respecto del propio estado en que vive, y de manera absolutamente ilusoria cree estar viviendo a las mil maravillas sin caer en la cuenta de que en realidad es un individuo desgraciado, quizá *el más desgraciado*:

“En consecuencia, una personalidad será propiamente desdichada siempre que, viviendo en la esperanza, se oriente hacia un futuro desprovisto de toda realidad a sus mismos ojos, o si, viviendo en el recuerdo, siente nostalgias de un pasado que no tuvo ninguna realidad para ella”
(Kierkegaard, 2010b: 259)

Es comprensible que un autor de tipo religioso, cual lo es Kierkegaard, busque desde un principio provocar el encuentro del lector con lo que él denomina *la auténtica tradición del cristianismo* para dar fundamento válido a la existencia y quitar de una vez por todas la ilusión a que la –cristiandad–, es decir la forma burguesa e inadecuada de vivir el cristianismo, conlleva. Es en esa medida que la estética no puede serle asumida como esfera válida para la configuración del yo, pues ésta no resulta una forma de vida edificante que permita la concreción y elevación del espíritu, esto es del yo humano como verdad subjetiva que se afirma a partir del reconocimiento de su valor eterno e infinito. Por ello Kierkegaard dirá:

“Si cualquiera me pregunta en un interés puramente estético cuál es mi opinión sobre la producción estética, no intentaré en absoluto ocultar el hecho de que yo sé perfectamente bien lo que se ha logrado, pero añadiré que para mí incluso el valor estético de lo logrado estriba en un sentido más profundo en la indicación que proporciona de lo trascendental, que es la decisión de llegar a ser cristiano” (Kierkegaard, 1972:113)

Las intenciones y el talante personal que de la estética como crítica y como forma de vida tiene nuestro autor, quedan perfectamente explicitadas en textos cual lo es *Mi punto de vista* en el que asume explícitamente su condición como escritor religioso y apóstol de la verdad, se trata de una suerte de encomienda superior que le impele a optar por una existencia en favor de la auténtica religiosidad cristiana, intención bajo la cual se circunscribe la obra filosófica kierkegaardiana en su totalidad.

Bajo este entendido hemos de mencionar que toda su obra estética se trata nada menos que de un recurso pedagógico y hasta cierto punto literario que

por medio de la comunicación indirecta devela, en un primer momento, lo atractivo que puede parecer la ilusión de la vida estética, cual se narra en textos como *diario de un seductor* o *in vino veritas*; sólo para después conducirnos hacia otras intenciones de carácter totalmente edificante y bajo la luz de la pastoral cristiana. De tal suerte que: “*La obra estética es un engaño, y en ello estriba la más profunda significación del uso de pseudónimos*” (Kierkegaard, 1972:61)

1.2- ¿Estética y hedonismo como sinónimo de desesperación?

Existe una de las posibles formas de desesperación que Kierkegaard nos expone claramente y en la cual el sujeto vive bajo la ilusión de la belleza y la vaguedad de los sentidos, ésta forma de desesperar encarna, como ya se dijo, en la figura del Don Juan ya que él representa al individuo que se ha perdido a sí mismo en un juego de vacuas ilusiones y posibilidades, pues “*en vez de sujetar la posibilidad con las riendas de la necesidad, se pone a correr tras de la primera..., hasta que al final ya no acierta a encontrar el camino de retorno a sí mismo*” (Kierkegaard, 2008: 59)

Desde la teoría kierkegaardiana el Don Juan representa a un yo que únicamente puede manifestar una verdad a medias, su forma de proceder es catalogada de inmoral y despreocupada respecto a los eventos éticos de la existencia. A través de diversos escritos se pretende revelar que carece completamente de espíritu, es decir, de toda consciencia acerca de la síntesis que le constituye como individuo inmediato, pero sobre todo que carece de la noción de hallarse abierto a la trascendencia, argumento a partir del cual se finca la inconveniencia de regir la vida bajo parámetros estéticos, ya que esto implica una renuncia a la búsqueda de los valores más altos para dedicarse únicamente a una sola de las categorías, la de lo inmediato:

“Porque tales hombres están dominados por lo sensible y por lo anímico sensible; porque viven solamente en las categorías que están al ras de los sentidos, después de haber dicho adiós al espíritu, a la verdad y a todas esas cosas por el estilo. En una palabra reaccionan así porque son demasiado sensitivos como para tener el coraje de correr el riesgo y soportar ser espíritus” (Kierkegaard, 2008: 65)

En esta medida podemos afirmar que si bien para ser un individuo estético también se requiere de un cierto grado de coraje y determinación, así como de una buena dosis de reflexividad y consciencia, éstos no representan elementos de gran compromiso, salvo con la mera impronta de la obtención de cierto goce sensual, esto puede evidenciarse en la figura del Don Juan presente en *Diario de un seductor*.

La personalidad de Don Juan, clásico seductor inmediatamente reconocido por su hedonismo rampante y su exacerbado gusto por las mujeres jóvenes, se trata de un individuo cuya idea en torno a la vida resulta hasta cierto punto inmanentista. De dicha inmanencia y mundanidad se explica su gusto por los placeres del cuerpo, su actitud poética y sibarita, su elección por situar en cada instante un valor eterno, sin necesariamente concatenar los dispersos instantes de placer.

Para Don Juan la proclama en torno a lo eterno que, desde la noción cristiana se expresa, le resulta inconcebible y francamente irrepresentable, *ergo* se afianza de una ilusión en la continua búsqueda de la exaltación de los placeres y goces inmediatos. En una palabra, el instante es su eternidad.

A este respecto el pseudónimo de Don Juan también nos habla del modo en que se percibe a sí mismo y percibe a los individuos de carácter estético:

“A estos hombres los llamo yo los eróticos, y me glorío de contarme entre ellos... éstos eróticos son los hombres felices. Viven aún mejor que los dioses, porque siempre se alimentan de algo que es más delicado que la

ambrosía y beben lo que es más delicioso que el néctar. Por la sencilla razón de que lo que ellos comen y beben sin cesar son las fantasías más seductoras que supo inventar el pensamiento más ingenioso de los dioses. ¡Oh placer inigualable! ¡Oh modo de vivir bienaventurado! Sólo se alimentan de cebo..., pero nunca jamás lo pescan” (Kierkegaard, 2015: 157)

En éste sentido, lo que le ocurre al esteta es que al no querer despertar de su ilusión por no poder adquirir autoconsciencia plenamente de su condición desgraciada, se aferra a un estilo de vida en el que difícilmente podrá dar cuenta del contenido eterno que hay en su propia dialéctica antropológica y no en el mero instante del goce. Es por ello que difícilmente llegará a convertirse en espíritu autoconsciente, pues la mundanidad le tiene atrapado en la ilusión y el ajeteo de la vida trivial. Pero, ¿en qué consiste exactamente ésta ilusión de la que tanto nos advierte el danés?

En primer lugar en que el esteta se halla como a las mil maravillas en medio de un mundo en el que:

“Reina por todas partes un activismo infatigable que sólo sirve para apartar al hombre del mundo de los valores espirituales y lo hunde en el nivel inferior de las bestias, que por fuerza misma de su instinto, siempre han de estar en movimiento” (Kierkegaard, 2005: 22)

Es decir, que el individuo estético, se halla tan absolutamente ocupado en los menesteres de la vida fáctica que no hay posibilidad de un intersticio que le habilite la reflexión en torno a sí mismo, pues se halla profundamente atareado en otros enseres que le entretienen y le marcan la impronta de la inmediatez y la resolución de los problemas materiales: *“hay mucha gente que posee el don extraordinario de convertirlo todo en negocio. Y así con el mismo celo mercantil que ponen en su trabajo de oficina, se enamoran y se casan, oyen un chiste y admiran una obra de arte” (Kierkegaard, 2005: 22)*

Lo cual, sugiere Kierkegaard con marcada ironía, deja en evidencia una actitud absolutamente indiferente por parte del esteta respecto de la

valorización de los distintos fenómenos de la existencia, aspecto que ocurre en una vida que ignora la propia condición que le fundamenta como algo más que una mera inmediatez y banalidad ajetreada.

Dicha dimensión de la que no pueden dar cuenta los individuos estéticos es la propiamente espiritual y, en esa medida, como carecen de espíritu carecen de yo, es decir de autoconsciencia. No son más que “*monos de imitación*” y “*números en medio de la multitud.*” (Kierkegaard, 2008:55)

Cabe resaltar que para nuestro autor es realmente grave perderse en la mundanidad ajetreada, puesto que al pasar a formar parte de la masa, se disuelve irremediamente toda posibilidad de convertirse en un individuo concreto. Se trata de una continua preocupación por parte de Kierkegaard por ser uno mismo –concreto y singular- ante Dios, es decir, de cara a nuestro valor eterno.

Ahora, si bien el seductor es un individuo reflexivo que deliberadamente decide cada uno de los movimientos a realizar; si bien de alguna manera está consciente de lo que hace y porqué lo hace, es decir por placer y hedonismo, y en esa medida es capaz de construir su personalidad y su propio yo con similar pericia, inteligencia y sagacidad que un individuo ético o religioso. Si bien todo esto es cierto, cabe señalar que siempre hará falta la dignidad, el valor y la belleza que solamente pueden ser expresadas en un sujeto fincado en el deber o en la religión en tanto que es capaz de asumir su valor frente a lo Eterno.

Así, en todo individuo estético será imposible la concreción del espíritu sin la ayuda del poder que le fundamenta (Dios) y para ello será necesario empezar por reconocer su condición estética desesperada puesto que: “*El yo no es sí mismo mientras no se haga sí mismo, y el no ser sí mismo es cabalmente la desesperación*” (Kierkegaard, 2008: 51)

Es por todo lo anterior que los individuos estéticos son, en realidad, dignos de risa y de lástima ya que se desentienden del valor verdadero que

subyace a los aspectos esenciales de la vida, y en su lugar se engañan a sí mismos con un activismo infatigable que les mantiene bajo su ilusión de bienestar:

“Se me antoja que la mayor de las ridiculeces es la de estar ajetreado en el mundo y ser un hombre que tiene prisa para comer y para todo lo que hace. Por eso me río cuando veo que una mosca se posa en el momento crítico sobre la nariz de semejante activista... ¿Quién podría dejar de reír? Pues ¿Qué arreglan con sus prisas semejantes chapuceros? ¿No les ocurre acaso lo que a la mujer que llena de pánico al declararse un incendio en su casa, sólo salvó de las llamas las tenazas del llar? ¿Qué otra cosa salvaron ellos del gran incendio de la vida?” (Kierkegaard, 2010a: 28)

La cita anterior expresa con notoria ironía respecto del idealismo alemán y particularmente el hegelianismo, que nada pueden rescatar del gran incendio de la vida aquellos hombres de negocios y “apóstoles del entusiasmo vacío” (Kierkegaard, 2005: 25) que transitan por la esfera de la banalidad estética, puesto que no saben superar la máxima prueba, que en medio de las dificultades imperantes, es la de atreverse a elegirse a sí mismo dentro de un mundo caótico, en el que lo fundamental no es otra cosa más que pararse frente a las adversidades temporales de cara al valor de lo eterno:

“Entonces lo que importa es que el hombre quiera creer que para Dios todo es posible; es decir, lo que importa es que quiera creer. Ahora bien, ésta es cabalmente la fórmula para perder la razón. Pues la fe significa precisamente que se pierde la razón para ganar a Dios” (Kierkegaard, 2008: 60)

Solamente de esta manera es que el estético que quiera dejar de serlo para convertirse en creyente, dejará completamente a disposición del poder que le fundamenta el problema de ser socorrido, así podrá contentarse con creer que para Dios todo es posible, lo cual implica el movimiento de la fe.

Ahora, este movimiento de la consciencia implica voluntad y determinación que asuman de manera irrestricta el carácter eterno que irrumpe en la temporalidad fragmentada.

A éste respecto se ha dicho ya que el instante es el equivalente de lo eterno para todo individuo estético, razón por la que dichos individuos eligen apresar y repetir cuantas veces sea posible aquella porción de eternidad en cada momento que discurre, sin darse cuenta que precisamente a cada momento están perdiendo la sucesión temporal que concatenada representaría la eternidad en la que todo es posible.

Con esto encontramos que una vida regida bajo categorías estéticas no proporciona de manera completa la posibilidad del crecimiento de la conciencia en torno al yo, en tanto que, deja cerrada la posibilidad a la trascendencia que sólo por medio de la categoría de la fe resulta asequible; por lo tanto resulta imposible la adquisición de la autoconciencia, a menos que se efectúe voluntariamente dicho cambio cualitativo.

1.3-El despertar de la conciencia

Sin duda se requiere una plena claridad acerca de que uno mismo está desesperado con el modo en que desarrolla su existencia para entonces sí poder dar el salto hacia un estadio superior:

“Para que la desesperación sea consciente se necesita en primer lugar tener una idea cabal de lo que es la desesperación. En segundo lugar, se necesita que uno tenga lucidez sobre sí mismo, en la medida, naturalmente, que lucidez y desesperación pueden pensarse juntas”
(Kierkegaard, 2008: 70)

Lo anterior implica el reconocimiento antropológico de que el ser humano es una síntesis de lo finito y lo infinito y en esa medida, la relación que se

relaciona consigo misma o el yo da cuenta de que ha ignorado su valor frente a lo eterno.

La desesperación consiste cabalmente en la síntesis mal lograda en relación al grado de autoconciencia que el individuo tenga de sí. Por lo que, mientras más conciencia se tenga de la relación, más yo habrá, y mientras más yo haya más espíritu también, es decir, mayor autoconciencia y por tanto una mejor síntesis de la personalidad subjetiva. Por lo pronto, definamos *in extenso* lo que para Kierkegaard propiamente significa la *enfermedad mortal* como sinónimo de desesperación:

“La desesperación es una categoría propia del espíritu, y en cuanto tal guarda relación con lo eterno en el hombre. Ahora bien, el hombre no puede liberarse de lo eterno; no, no podrá por toda la eternidad. No, el hombre no podrá una vez por todas arrojar lo eterno lejos de sí; nada hay más imposible. Siempre que el hombre está sin lo eterno es porque lo ha rechazado o lo está rechazando lo más lejos que puede...pero lo eterno vuelve a cada instante; y esto significa que el desesperado está atrapando a cada instante la desesperación. Ya que la desesperación no procede de la discordancia, sino de la relación que se relaciona consigo misma. Y un hombre no puede deshacerse de esta autorrelación; esto le sería tan imposible como deshacerse de su propio Yo, cosa que por lo demás es idéntica a la primera, ya que el Yo es la autorrelación.” (Kierkegaard, 2008: 37)

Tenemos aquí elementos importantes que nos permiten dar cuenta plenamente de que la desesperación es un elemento intrínseco al ser humano. Nos atrevemos a afirmar que la desesperación no es sólo una accidentalidad antropológica o una condición privativa de los denominados estadios inferiores, sino que es la cualidad misma que define lo propiamente humano de cara a su condición dialéctica, ya sea porque ignora su estrato de espiritualidad, ya sea porque rechaza la categoría del cuerpo.

Es por ello que por más esfuerzos que el hombre haga tratando de ignorar su dualidad onto- antropológica, ésta nunca le abandonará, puesto que es el núcleo mismo que le atraviesa y le reviste desde su subjetividad. Así, tenemos que la desesperación refiere al abandono o la ignorancia, ya sea ingenua o deliberada, del valor eterno que hay en sí mismo, esto es, del estrato espiritual que fundamenta y permite la auto-relación; y al mismo tiempo, consideramos que la desesperación surge también a partir de la ignorancia en torno a la propia corporalidad.

Esto convierte a toda la relación en una enfermedad. La enfermedad mortal del yo a que refiere la perspectiva kierkegaardiana no puede vivir de cara al valor de lo eterno, por tanto vive su propia muerte sin poder morir del todo porque ésta enfermedad no conduce a la muerte física, sino a la muerte espiritual. Ahora, ¿Cómo adquirir lucidez respecto del estado de desesperación a que conduce la vida estética?

Desde la perspectiva kierkegaardiana el esteta, o lo que es lo mismo, el hombre inmediato es incapaz de adquirir consciencia de sí mismo en tanto que se encuentra arrojado a la inmediatez de la vida, aspecto que no le permite configurar propiamente ningún yo, y por lo tanto no le otorga ningún conocimiento propio que le posibilite el reconocimiento de sí mismo. Todo esto ocurre a pesar de que:

“Vislumbra que a pesar de todo tiene que haber algo de eterno en el yo. Pero su manera de luchar es inútil. Porque la dificultad con que ha tropezado exige una ruptura con todo lo inmediato y para esto le falta la reflexión propiamente interior o ética” (Kierkegaard, 2008: 78)

Mencionamos anteriormente que existe en cierto tipo de esteta una mínima reflexión ante el estilo de vida que ha elegido, toda vez que la elección de este género de vida representa un grado mínimo de racionalidad y

consciencia.⁷ De tal suerte que el estado de desesperación resulta ser ventajoso cuando la inmediatez en que se vive contiene un mínimo de reflexión:

“Esta desesperación es un avance en relación a la desesperación peculiar de la pura inmediatez; ya que aquí la desesperación no siempre sobreviene en virtud de un choque o de algo que simplemente le acontece a uno, sino que puede surgir de la misma reflexión en el propio sujeto, de suerte que ya no sea sólo una pasividad o sometimiento a la presión de lo externo, sino que hasta cierto punto se trata de un esfuerzo personal, de una actividad.”
(Kierkegaard, 2008: 78)

De igual manera es sólo cuando la desesperación se hace absolutamente profunda y cuando ha llegado a su límite, que el esteta se ve como catapultado a una mayor reflexión de su propia condición ya que: *“para que el arrepentimiento surja es necesario que se empiece por desesperar a fondo, hasta que la desesperación se desborde, de suerte que la vida espiritual pueda brotar rauda desde las mismas raíces”* (Kierkegaard, 2008: 84)

Es aquí donde defendemos una fuerte ventaja que tiene el esteta respecto de los individuos que son inmediatamente de carácter ético o religioso, pues el esteta al poder desesperar de sí mismo con plena cabalidad e inmersión en la angustia adquiere la ventaja infinita de poder hacerse un individuo concreto por medio del reconocimiento de la síntesis que le configura.

Así, ya sea que decida continuar bajo las mismas categorías existenciales o que elija una ruptura con el estilo de vida que ha llevado, tiene la ventaja de poder diferenciar el estado de vida anterior y el posible salto a que promete una vida de carácter superior a partir de la propia experiencia de su anterior hedonismo. Esto representa que todo individuo esteta, en analogía a todo

⁷ Aclaremos que nos referimos al individuo que, al modo de Juan el seductor, es un auténtico hedonista que aplica tanto su libertad como su racionalidad al imperativo del goce. Se trata de sujetos refinados que eligen un modo sibarita de efectuar su existencia alejada de cualquier vulgaridad que pretenda hacerse pasar por esteticismo.

pecador arrepentido, tendrá mayores ventajas en degustar el verdadero camino hacia la auténtica configuración del yo toda vez que ha experimentado la terrible desesperación de su estado anterior:

“Si uno ha elegido de verdad la desesperación, ha elegido en verdad aquello que la desesperación elige: el sí mismo en su valor eterno. La personalidad se apacigua sólo en la desesperación, no por necesidad, pues nunca desespere de modo necesario, sino por libertad, y sólo entonces alcanzo lo absoluto” (Kierkegaard, 2007: 194)

De tal suerte que la posibilidad de elegir la categoría de la desesperación como estado psicológico pivota el acceso al absoluto como condición de un conocimiento más completo por parte del individuo sobre su propia subjetividad. La desesperación es de hecho, expresión de la entera personalidad a diferencia de la duda que lo es sólo del pensamiento.

En este sentido, para el danés, la desesperación no es susceptible de ser reducida a una serie de proporciones lógicamente deducibles, como tampoco la vida religiosa lo es; ante todo, el reconocimiento de que uno está desesperado y que por ello necesita del poder que lo fundamenta (Dios) es algo que debe ser vivido, pues el movimiento de la fe es necesariamente pasión existencial.

A este respecto y siguiendo la intención global de la obra de Kierkegaard, éste insistirá en que la única posibilidad auténtica de salir del estado de desesperación y forjarse un auténtico yo: *“exige una ruptura con todo lo inmediato y para esto le falta (al individuo) la reflexión propiamente interior, o la reflexión ética” (Kierkegaard, 2008: 78).*

Para nuestro autor, salir del estado de desesperación ya no solamente implica el conocimiento de lo que ésta signifique y el reconocimiento de que uno se halla en tal estado, sino que implica también un salto o elección encaminado a la consecución de una perspectiva más elevada y comprometida, en la que la relación que se relaciona consigo misma

reconocerá su naturaleza espiritual y no ya la meramente animal e inmediata.

De tal suerte que desde la propuesta kierkegaardiana el reconocimiento mínimo de que hay algo de eterno en el yo será el elemento primero que permitirá el paulatino despertar de la conciencia que transitará de la ilusión a la afirmación del deber como medio de sujeción a un estadio superior.

Así, al individuo esteta le hará falta un movimiento interno y voluntario que le impela elegir pensarse a sí mismo ya no a partir de categorías inmediatas sino a partir de imperativos éticos y de ser posible, religiosos.

1.4-El Don Juan como representante del estadio estético: ¿Figura alegre y jovial o individuo ingenuo y desesperado?

Hasta aquí se ha hecho énfasis en una sola de las posibles formas de desesperación dentro de la vida estética, a saber la de aquel que es inconsciente de estar desesperado o que posee un desinterés por el polo de trascendencia que le constituye antropológicamente, tal como ocurre con el seductor. Aunque por término general un individuo estético es todo aquel cuya inclinación se dirige a lo mundano y anula su carácter espiritual.

Profundizaremos más en la forma del esteta-seducor ahora a partir del análisis de la figura del Don Juan como aquel individuo que confunde su propia desesperación con la no-desesperación, razón por la que vive bajo la ilusión de la vida estética en su máxima expresión.

Para Kierkegaard hay una premisa ineludible y ésta es que todos los seres humanos desde su nacimiento llevan la impronta de la eternidad en la síntesis que les constituye, razón por la que jamás podrán deshacerse de esa porción de divinidad que les corresponde.

En esa medida a muchos resulta que puedan dedicarse al ajetreo y los asuntos de la mundanidad en un intento por acallar lo que de trascendente hay en ellos; como ejemplo se encuentran los hombres de negocios, los activistas y los materialistas infatigables. Por otra parte a algunos otros sucederá que prefieran arrojarse al mero goce de los sentidos y la voluptuosidad, cual es el caso de Don Juan, en cuya forma de ser mundana se encuentran los avaros, los lujuriosos, los que poseen el vicio de la gula y todos aquellos que derrochan energías y voluntad en los asuntos de la mundanidad. Así, tanto los distraídos en los negocios y el materialismo, como los sensualistas y sicalípticos, ambos, se encuentran igualmente en la desesperación.

En ese sentido, el Don Juan resulta figura paradigmática y clave para la comprensión del estadio estético dentro de la filosofía Kierkegaardiana, pues en él encarnan los elementos que constituyen al individuo típicamente ingenuo que no ha podido llegar a la concreción o a la síntesis y reconocimiento de su propio yo. Don Juan *“es una figura casi etérea que aparece constantemente, sin adquirir nunca una forma determinada o cierta consistencia. Es un individuo que está creándose sin cesar, sin que jamás podamos llegar a verlo acabado”* (Kierkegaard, 2010d: 97)

Esta falta de concreción, nos explica nuestro autor, radica en que él mismo no es consciente de que puede realizar la síntesis de su dualidad antropológica a partir del espíritu, pues Don Juan no tiene precisamente consciencia de poseer un yo eterno. De tal suerte que resulte común encontrar descripciones en torno a él como si se tratase de un individuo absolutamente despreocupado y altamente complacido en medio de la mundanidad más voluptuosa e inmediata que se pueda imaginar:

“Con Don Juan, pues, la sensualidad ha quedado concebida como principio por primera vez en el mundo. Esto significa además, que el erotismo se define ahora como un nuevo atributo, a saber: la seducción”... Don Juan es un seductor de raíz. Su amor no es psíquico sino sensual, por definición no

es un amor fiel, sino absolutamente pérfido. O lo que es lo mismo, no ama a una sola, sino que las ama a todas, es decir, las seduce” (Kierkegaard, 2010d: 99)

Prototipo de la sensualidad romántica que se disuelve en una existencia imaginaria y poética, Don Juan, se encuentra en oposición al ámbito de la reflexión y del espíritu, ya que lejos de ennoblecer el amor a partir de la categoría de lo eterno, lo enturbia al arrojarse por completo a la temporalidad y el fluir constante de los instantes.

Se trata de un individuo sujeto a la musicalidad de los placeres sensuales, esclavo de sus propios deseos e incapaz de universalizar lo concreto, puesto que vive en medio de la confusión de su propio goce hedonístico que ante el puro transcurrir de instantes que representa su vida, termina por conducirlo a un derrotero sin sentido.

Sin embargo, él mismo se juzga de modo distinto, lo cual evidencia su incapacidad por reflexionar de un modo más sensato en torno a sus propias conductas:

“Yo soy un artista del amor. Creo en él, he comprendido su esencia y su interés, conozco todos sus secretos, y tengo mis ideas a su respecto; así creo que toda historia de amor debe durar medio año como máximo, y que cualquier ligadura amorosa debe romperse eo ipso cuando ya no quede nada más que gozar” (Kierkegaard, 2000: 62)

Palabras no exentas de egoísmo y vanidad que revelan un ilusorio y mal avenido imperativo que dirige la vida entera del seductor. Se trata de ese deseo infinito por el que su amor por lo sensual lo confunde todo y le lleva a la enfermedad mortal, es decir, a la desesperación.

Si Don Juan no ama a ninguna mujer en particular es por incapacidad de comprometerse en relación alguna, y en su lugar las ama a todas en abstracto porque en realidad ama únicamente a la idea misma del amor:

“¡La dialéctica del amor es muy extraña! Una vez me enamoré de una muchacha; el año pasado, en Dresde, vi a una actriz muy parecida a ella. Me entraron enseguida deseos de trabar conocimiento con ella, lo que conseguí pronto, y sólo entonces me apercibí de cuanto me había engañado acerca de la supuesta semejanza. Hoy encontré en la calle a una criatura que me hizo volver a pensar en la actriz. Esta historia se puede repetir hasta al infinito” (Kierkegaard, 2000: 98)

Y se puede repetir hasta el infinito porque Don Juan se encuentra persiguiendo una posibilidad tras otra, corre de una mujer tras otra, desbordándose en un mundo de posibilidades infinitas. A este respecto la categoría de la repetición en su sentido estético refiere a la continua e insaciable búsqueda de placeres efímeros que habiliten a la reintegración de un estado hedonista anterior:

“La dialéctica de la repetición es fácil y sencilla. Porque lo que se repite, anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podría repetirse. Ahora bien, cabalmente el hecho de que lo que se repita sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad” (Kierkegaard, 2009: 64)

En éste sentido el esteta, o el erótico, como el propio Don Juan se nombra, goza por antonomasia de toda novedad y placer sensual que le produzcan las cosas del mundo y particularmente las mujeres bellas, a partir de las que busca continuamente y sin descanso, un aumento infinito de su propia voluptuosidad, de su propio goce, de su propia personalidad y, por ende, de su propio yo.

El esteta-seducor se siente a sí mismo afortunado, cual lo muestran textos como *in vino veritas*, y quizá lo sea de manera relativa, pues el verdadero valor de la concreción del yo no reside tanto en convertirse en un individuo ético-religioso de una vez por todas y cuanto antes mejor, o hacerlo sin siquiera haber intentado transitar por las categorías estéticas al menos una vez en la vida.

No. El valor reside en reconocer, cual lo hace el seductor, las consecuencias del estadio existencial que uno ha elegido en tanto que implica un acto racional y libre. Así, Don Juan describe en una de sus apologías del amor sensual, la astucia y consciencia del individuo estético:

“Solamente el hombre erótico sabe apreciar el cebo, apreciarlo en su auténtico valor infinito. La mujer lo sospecha, y por eso mismo existe un cierto entendimiento secreto entre ella y el seductor. Pero éste jamás olvida que lo que a él le gusta es sólo el cebo y en cuanto tal lo saborea, cuidándose muy bien de guardarse éste secreto para sí”⁸ (Kierkegaard, 2015: 157)

“Esto solamente lo comprende el hombre erótico y por eso mismo sabe amar a muchas mujeres sin ser engañado jamás, al revés, gusta y paladea a sus anchas esa deliciosa bebida que los bondadosos dioses acertaron a preparar con tanto ingenio” (Kierkegaard, 2015: 158-159)

Palabras que evidencian cierta reflexión que subyace al pensamiento del individuo estético quien posee consciencia relativa a su actuar y reconoce su forma de proceder; ciertamente no se trata de un mero individuo inconsciente e iluso de los peligros e incluso daños a que su estilo de vida puede conllevar. El seductor es más bien una suerte de niño lúcido y retozón que juega con los coloridos instrumentos y juguetes que el mundo le ofrece y su ocupación no es otra más que disfrutar y sonreír a cuanto deleite se le ponga en frente.

Así, el Don Juan como individuo pueril y jovial que es, está bastante lejos de ser un sujeto desgraciado, al menos en un primer momento, pues ha elegido de manera rotunda, y elegir es la condición *sine qua non* se puede hablar de libertad y de consciencia, efectuar su vida bajo el más amplio hedonismo.

⁸ Reflexión que aplica para ambos sexos, esto es que ya sea hombre o mujer quien transite bajo las categorías estéticas, reconoce el carácter contingente y las “reglas del juego” a que se atiene al llevar una vida regida por el imperativo del placer.

Por otra parte, si atendemos a la definición de lo que para nuestro autor es un individuo cuya existencia carece de sentido auténtico, expuesta en un breve texto intitulado *el más desgraciado*, encontramos lo siguiente:

“El desgraciado, en definitiva, es aquel que de una manera u otra tiene fuera de sí mismo lo que él estima ser su ideal, el contenido de su vida, la plenitud de su consciencia y su verdadera esencia. El desgraciado está siempre ausente de sí mismo, nunca íntimamente presente” (Kierkegaard, 2010b: 257)

Ante lo cual consideramos que la valorización que Kierkegaard hace respecto del propio ideal estético como fuera de sí, se trata de una valorización de carácter moral, con el que intenta prevenir a los lectores. Es decir que un ideal cuyo imperativo categórico es el placer, pareciera ser un principio inmoral y ajeno al individuo y por lo mismo sería causante de una vida desgraciada y disonante.

En ese sentido, éste mismo argumento podría perfectamente trasladarse al modo en que la existencia de carácter religioso sitúa también su ideal fuera de sí, de tal manera que el individuo tampoco se encuentra íntimamente presente. Sin embargo, veremos más adelante cómo la disonancia no radica en que el ideal se encuentre fuera del sujeto, sino en la falta de compromiso y voluntad con el valor trascendente que subyace a cada individuo posterior a la elección de vida que ha hecho.

En esa medida no podemos afirmar que la existencia estética posea poco valor *per se* en comparación al resto de los estadios si, de hecho, es evidente que las tres esferas existenciales sitúan sus ideales fuera de sí, todo lo cual puede o no llevar a una existencia fracasada, pero aquello no depende de las categorías iniciales que el individuo ha elegido sino, una vez más, del grado de compromiso y voluntad con el que desarrolle su existencia desde una consideración trascendente.

De esta manera negamos que la existencia estética sea por antonomasia el epítome de la vida desgraciada. Ultimadamente; ¿quién no querría llevar una existencia libre de compromisos éticos, libre de responsabilidades morales y llena de idealidad retozona, al menos durante determinado tiempo, antes de comprobar que el sentido verdadero de la vida se halla en los estadios superiores?

En ese sentido la filosofía existencialista, misma de la cual Kierkegaard es precursor, nos enseña que la verdadera autenticidad de la vida reside a nivel subjetivo, es decir, que compete a cada individuo hacer la elección que mejor le convenga dentro del infinito campo de posibilidades existenciales, asumiendo las consecuencias propias de la radical libertad en que se haya inscrito y que es propia de la condición humana.

De tal suerte que consideramos al estadio estético absolutamente legítimo como forma de vida -transitoria- que permita al individuo adentrarse al autoconocimiento de su propia condición efímera, para entonces sí, dar el salto al estadio consecuente con mayor convicción y voluntad determinada.

Por otra parte, resulta cierto que la esteticidad de la existencia precisa de la idealidad y la imaginación en sus infinitas variaciones, pues se trata de una vida rayana en lo poético y hasta onírico; sin embargo éstas características han de ser moderadas por el propio individuo para evitar perderse en la mera fantasía e ilusión de la existencia, pues el problema del que Kierkegaard nos advierte da inicio justamente con el hecho de que, en medio de tanta idealidad infinitizadora, el esteta podría terminar por perderse a sí mismo en un juego vacuo y eventualmente tedioso, en el que su yo confundido jamás llegará a hacerse concreto en la medida en que se encuentre constantemente elevándose a pura idealidad poética.

Así, las categorías de la -realidad- y la -posibilidad-, resultan imprescindibles en la comprensión del eventual infortunio que el esteta podría llegar a padecer y que para nuestro autor de hecho ocurre *per se*,

pues como ya se ha planteado, el danés considera toda forma de vida estética una variante de vida desesperada e inauténtica; asunto que también consideramos puede acaecer en la esfera de la ética y la religión en tanto no se esté consciente del grado cualitativo de la elección previamente hecha en su sentido trascendente.

Asimismo, Kierkegaard insistió afanosamente en la importancia que tiene ésta categoría de lo -posible- y de su aspecto nulificador en la propia existencia. Siguiendo al danés, las relaciones del hombre consigo mismo, con otros hombres, con el mundo y con Dios revisten un carácter negativo y angustioso en tanto que cualquier proyecto individual se ve amenazado por la posibilidad de no realizarse efectivamente.

En este sentido cualquier elección que yo como individuo particular haga, se torna problemática y negativa si se asume el carácter contingente del devenir existencial, haciendo que se me presente un escenario sombrío y devastador que lo único que revela es *-la posibilidad de la imposibilidad-* de cualquier proyecto que haga a futuro.

De tal suerte que, en medio de las múltiples posibilidades insospechadas que me presenta el mundo, me resulta difícil y hasta ocioso elegir tal o cual camino a seguir, pues los resultados tras la elección de uno, son tan azarosos e impredecibles como lo son la elección de otro. En esa medida me encuentro, como individuo particular y radicalmente solo, frente a la disyuntiva existencial de dar un salto hacia uno u otro modo de vida, lo cual es, naturalmente, causante de angustia y desesperación frente al desconocimiento del devenir.

Es en este punto donde la relación del hombre consigo mismo se vuelve conflictiva y “desesperante”, pues éste individuo particular ve desmoronarse una a una sus diversas expectativas futuras en un juego continuo y violento de posibilidades que terminan por amontonarse en un remolino de

experiencias irrealizadas, provocándole una sensación de insatisfacción generalizada frente a la vida.

Se trata del no reconocimiento de la realidad respecto de la dialéctica que fundamenta al ser humano lo que le hace caer en desgracia y perderse en medio de la pura posibilidad abstracta o de la mundanidad más concreta. Hay formas demasiado comunes de perder el yo y, por lo tanto, de desesperar. Sólo insistimos en que esto no es privativo del primer estadio existencial, aunque ciertamente permanecer en él de manera indefinida conduce al hastío y la vacuidad.

En éste sentido inmediato la figura del Don Juan no necesariamente encarna la desesperación por la mundanidad exacerbada, sino que se tiene a un ejemplar alegre, jovial y de hecho poseedor de un tipo de sabiduría mucho más apegada a las propuestas de carácter existencialista que históricamente han sido desarrolladas por pensadores que prescindían de marcos éticos reguladores.

Entonces, ¿qué es lo que hace de éste estadio un posible momento errático en aquel que busca su propia concreción como individuo auténtico? Pues bien, lo conflictivo o deficiente de la estética no viene determinado por nociones morales como ya se ha dicho, sino más bien por la carencia de sentido trascendente y la manifiesta monotonía y aburrimiento a que la aparente variedad y posibilidad infinita conducen.

1.5-“*Todos los hombres son, por naturaleza, aburridos.*”

La mayoría de nosotros, en algún momento de nuestra existencia, hemos tenido la terrible sensación de aburrimiento que causa el hallarse en medio de una fila interminable a la hora de realizar algún trámite burocrático; o el tedioso sentimiento que consume lentamente la paciencia, al estar sentado en la sala de espera del médico que no aparece por ningún lado; o el

escuchar durante horas enteras las interminables frivolidades que la vecina, con gran entusiasmo, viene a compartirnos cada viernes por la tarde; en fin, que todos hemos vivido lo que es estar aburrido en aquellas horas lentas de la vida que transcurren sin mayor desenlace.

Sin embargo, no es este género de aburrimiento al que queremos aludir en el presente apartado, pues, así como todo en la vida se encuentra mediado por una escala de gradualidad que indica a cuánta intensidad se hace referencia respecto de tal o cual cosa; así también hemos de decir que los ejemplos a los que aludimos líneas arriba no son más que estados anímicos pasajeros, superficiales y bastante comunes a lo largo de la jornada cotidiana.

Por su parte, el tipo de aburrimiento al que queremos hacer referencia rebasa en intensidad a cualquiera de los mencionados ejemplos por hallarse el malestar del individuo elevado a la infinita potencia. Este tipo de aburrimiento se trata de un espantoso acaecer que agujera la existencia entera y que es justamente la piedra de toque que nos permitirá comprender la inconveniencia del estadio estético.

Se trata de la categoría del aburrimiento lo que hace caer por su propio peso el carácter estético de la existencia y lo que impele al individuo a buscar otra alternativa que sí le proporcione mayor identidad y continuidad en su vida, porque aunque la aparente *“inmediatez del espíritu no puede hacer irrupción, sin embargo pugna por irrumpir, busca una forma superior de existencia”* (Kierkegaard, 2007: 172)

De tal manera que es justamente el aburrimiento ontológico caracterizado por el más profundo tedio por la existencia el que pivota de manera necesaria la intención del individuo por re-significar su existencia a partir de proyectos que discurran en el tiempo y que sean de largo plazo, aspectos propios de la ética entendida como continuidad.

El tedio existencial provoca un estado rayano en la náusea, del que una vez experimentado a cabalidad, el individuo tiene dos opciones antes de sucumbir definitivamente: o levantarse la tapa de los sesos de una vez por todas, o buscar una alternativa antes de fenecer por puro aburrimiento existencial. De allí que la mayor parte de la veces resulte más conveniente elegir un cambio cualitativo en la existencia para probar bajo categorías distintas.

A este respecto también la figura del Don Juan kierkegaardiano es altamente ilustrativa en cuanto al método o alternativa que a continuación mencionaremos que, ante el aburrimiento de la existencia, ofrece al individuo esteta una posibilidad para salir de la desesperación de la vida diaria.

Insistimos en que esta desesperación o enfermedad mortal aparece no por la inmoralidad supuesta en una vida volcada a la sensualidad e inmediatez, sino porque a fuerza de tanta repetición e inestabilidad es el aburrimiento o tedio existencial el que termina por nihilizar la existencia.⁹

Lo anterior sucede porque, como se ha venido insistiendo, el sujeto no quiere reconocer su estatuto como individuo frente a lo eterno; error que radica, no en el tipo de actividades a que uno se dedique en su afán por escapar de los estados negativos de la condición humana; sino que se trata de un error que enclava sus raíces en la discordancia esencial de la relación que se relaciona consigo misma. Es decir, en el yo, que nuevamente pretende ignorar la constitución antropológica que le configura fincada en lo eterno a pesar de su existencia fáctica, por lo que prefiere

⁹ No podemos proseguir sin antes advertir que, aunque pareciere la perfecta metodología a seguir para verse librado del tedio de la existencia y de la desesperación de la vida cotidiana, se trata únicamente de un paliativo estético, que al poco tiempo de iniciarse, termina por degradarse y servir de poco o nada para combatir la sensación mortal que causa el aburrimiento ontológico de la existencia.

buscar siempre métodos temporales que le satisfagan aunque sea precariamente. Adentrémonos en esta explicación.

Existe una expresión de dominio popular que reza más o menos así: *-La ociosidad es la madre de todos los vicios-* y cualquiera podría convenir en que esto es cierto cuando se entiende por ociosidad aquella perezosa disposición de ánimo cuyo fruto no es otro más que la improductividad malsana. Sin embargo, hemos de decir junto con el esteta del texto *-rotación de los cultivos-*, que la ociosidad puede resultar del modo más fructífero si se la sabe encauzar a la manera en que hacían los antiguos griegos, lo cual la colocaría inmediatamente a la altura de una virtud y, en cambio, obligaría a reformular la expresión antes mencionada por una mucho más acertada, a saber: *“el aburrimiento es la madre de todos los vicios”* (Kierkegaard, 2005: 10)

Esta frase sí que encierra elementos de verdad cuando descubrimos, como venimos haciéndolo, que no es la ociosidad sino el aburrimiento ontológico el que causa estragos existenciales de elevada importancia. Pues el aburrimiento es el *“panteísmo demoniaco”* (Kierkegaard, 2005: 23) del cual todos debemos buscar la manera de huir y no permitir se enclave en nuestra existencia:

“Ya que éste se basa en el vacío, que es cabalmente lo que lo convierte en un concepto panteísta. El aburrimiento se apoya en esa nada que va serpenteando a través de la existencia. Su vértigo es infinito, como el que se siente cuando se fija la mirada en un abismo sin fondo” (Kierkegaard, 2005: 26)

A lo que cabría preguntarnos: ¿Cómo escapar de esta mortal condición desde una perspectiva estética antes de elegir la ética de una vez por todas? ¿Habrá manera posible, humanamente hablando, de no caer en el abismo sin fondo que produce la falta de valor en nuestras actividades cotidianas siendo individuos de carácter estético?

Pues bien parece haber una respuesta que resulta del todo lógica y atrevida, pues para un esteta el aburrimiento:

“Sólo puede ser eliminado mediante la diversión- ergo-, hay que divertirse. Decir que el aburrimiento se combate trabajando es una respuesta bastante confusa. El ocio, desde luego puede combatirse mediante el trabajo, ya que éste es la antítesis de aquel, pero no del aburrimiento.” (Kierkegaard, 2005: 23)

Entonces habrá que divertirse. Parece ser la única manera de combatir el tedio cotidiano y la pesadez de la vida; ¿no es acaso lo que hace Don Juan en todos y cada uno de los instantes de su existencia?

Efectivamente, ya que ir corriendo de una posibilidad tras otra es sinónimo de encontrarse renovando constantemente el terreno a partir del cual se distiende su existencia; y a esta condición a que el hombre estético se dedica, es decir, al estar cambiando constantemente el terreno de su diversión, a esto se le denomina: el método de la *rotación de los cultivos* y tal como su nombre lo indica alude al “*continuo cambio del terreno laborable*” (Kierkegaard, 2005: 27) y que depende de la infinita “*ilimitación del cambio o, lo que es lo mismo, de lo que podríamos llamar su dimensión extensiva*” (Kierkegaard, 2005: 28)

1.6- Combatir el aburrimiento por medio de: *la rotación de los cultivos.*

Como ya se ha señalado, el método de *la rotación de los cultivos* hace referencia a una metodología de corte estético que pretende hacer frente a las diversas formas de tedio existencial, su sistema de rotación apunta a la variación de las experiencias de goce estético que busca las satisfacciones en la intensidad cualitativa y cuantitativa del individuo, otorgando a cada instante la cabal intensidad poética de la inmediatez.

A modo de instrucción básica el individuo estético hace las siguientes recomendaciones en aras de superar la zozobra existencial a que puede verse inducido. Hacemos una síntesis de la propuesta:

1) El individuo que pretenda huir del aburrimiento existencial deberá abstenerse de la amistad a no ser que dicha amistad sea provechosa en algún sentido, es decir, que busque la consecución de un mayor placer inmediato.

2) El esteta deberá evitar a como dé lugar el matrimonio porque éste vínculo le resta libertad y representa un peligro para la continuidad incesante de posibilidades eróticas.

3) El esteta no habrá de aceptar jamás cargos públicos, esto en el entendido de que no ha de comprometerse con nada ni con nadie.

4) Las anteriores formas de proceder estarán mediadas por un control absoluto que el esteta debe tener respecto del -recuerdo y el olvido- que fungen como los móviles a partir de los cuales transcurre la existencia toda, por lo que dominarles, supone al mismo tiempo el dominio de las experiencias pasadas guardando lo agradable y desapareciendo lo desagradable en la propia historia subjetiva de vida.

Con esto damos cuenta de que la metodología estética pretende a todas luces evitar las relaciones duraderas cual lo es la amistad o el matrimonio, ya que este tipo de relaciones enlazan con los valores universales que otorgarían continuidad y persistencia a la fragmentación de los instantes temporales del esteta. De tal suerte que, se observa que la exigencia principal del método estético estriba en no fijar ni comprometerse con nada ni con nadie que impela al individuo a adquirir mayor seriedad y responsabilidad en sus acciones. Ahora veremos las implicaciones de los puntos anteriormente mencionados.

1) Abstenerse de la amistad:

De acuerdo al esteta, encarnado nuevamente en la paradigmática figura del Don Juan, es necesario ser precavido con todo tipo de relación de amistad, ya que en virtud de lo expuesto líneas arriba ésta representaría un peligro para el goce de los instantes toda vez que obliga a un compromiso moral que exige cierta reciprocidad y continuidad universalizante.

Para el estético la amistad representa un estorbo moral que establece un lazo de mutua ayuda para con el otro por todos los medios que sean posibles. Al enrolarse en una relación de amistad, lo que se está haciendo es mostrarse siempre dispuesto a cooperar juntos por una misma causa, a ayudarse en tiempos de apuro, a prestarse dinero en caso de necesidad, a tener las mismas apetencias y las mismas desapetencias; todo lo cual resulta demasiado severo para el esteta ya que le exige continuidad en sus acciones fragmentadas y un cierto grado de correspondencia y responsabilidad moralizante. Asuntos en los que no está dispuesto a inmiscuirse, ya que para él: *“un amigo no es eso que la filosofía llama el otro imprescindible, sino que es un tercero innecesario.”* (Kierkegaard, 2005: 37-38)

Esta forma de proceder resulta evidente en *Diario de un seductor*, lugar en el que Juan describe y define sus relaciones de amistad de una manera puramente utilitarista. Él mismo, sin el más mínimo recato, nos hace saber que su aparente relación de amistad con Eduardo, aquel joven que igualmente pretende conquistar a la dulce Cordelia, no es más que una amistad de conveniencia que atiende a fines particulares: *“¿Somos amigos yo y Eduardo? Sí, existe entre nosotros una verdadera amistad, como no se vio desde los áureos tiempos de Grecia. Pronto intimamos, y no fue preciso mucho para que él me contara su secreto”* (Kierkegaard, 2000: 49)

Secreto consistente en hallarse, el ingenuo Eduardo, perdidamente enamorado de Cordelia, elemento del que se valdrá Juan el seductor para utilizarle como anzuelo y poder efectuar de manera provechosa su plan de seducción hacia la joven. Es evidente que el esteta no tiene amigos, sino cómplices para conseguir más placer.

No hace falta mucha atención para caer en la cuenta de que un seductor no precisa de amigos en el sentido valorativo y profundo de lo que significa la efectiva amistad; por su parte él hace uso de las personas a quienes cataloga como “amigos”, sin reconocer que su concepto de amistad es absolutamente hipócrita y deficiente, toda vez que atiende únicamente a intereses personales y narcisistas.

Este es uno de los elementos que hacen del individuo estético un ser incapaz de reconocer su estructura constituyente de manera completa, porque al no poder fincarse auténticamente de cara a la intersubjetividad y trascendencia en el trato con los otros, se ve impedido para una auténtica relación con sus congéneres que le permita continuar ahondando en la condición humana y en la construcción de su propio yo de manera plena.

Esto nos permite dar cuenta que quien no ha alcanzado una adecuada relación consciente consigo mismo, es decir, quien no ha dado cuenta de la síntesis que le constituye en un yo dialéctico y abierto a la intersubjetividad; difícilmente podrá alcanzar una relación auténtica consigo mismo y con quienes le rodean, siendo que toda pretendida relación será por mera conveniencia ante la inadecuación y la falta de reconocimiento del valor eterno, independientemente del temporal, que también hay en otros individuos. Es en este mismo sentido que el esteta trata de:

2) Evitar a todo trance el matrimonio

El seductor tiene la extravagante concepción de que todo amor romántico y gozoso queda aniquilado bajo el peso moralizante del matrimonio. Sin embargo, de lo que no da cuenta de manera cabal es que el amor romántico al que tanto apela:

“...Es inmediato porque reposa solamente en una necesidad natural. Está basado en la belleza, en parte en la belleza física, en parte en la belleza que se deja entrever a través, en y con lo sensible, sin que todo ello sea fruto manifiesto de una reflexión, sino que está sin cesar a punto de revelarse brincando desde lo sensible, haciendo guiños desde su sesgo”
(Kierkegaard, 2010c: 345)

De alguna manera queda explicitado que una relación de amor vivida bajo el crisol de la temporalidad y la inmediatez resulta parca y sesgada, pues desde una consideración moral, todo cuanto es relativo a los sentidos resulta momentáneo y busca la satisfacción inmediata. En ese sentido la esfera ética es la única capaz de otorgar verdadero fundamento al amor, salvándole de la mera sensualidad.

Reflexión de la que muchas veces no quiere dar cuenta el esteta porque implica entrar en la esfera del reconocimiento y conciencia de la eternidad que representa el atributo de la ética y que resulta indispensable para la forma de vida que consagra el matrimonio. De tal suerte que Don Juan escapará constantemente de las fauces del compromiso advirtiendo que:

“Lo que me molesta terriblemente en un ajuste de casamiento es la moral que lo acompaña. Sea en la ciencia, sea en la vida, la ética es siempre igualmente aborrecible. ¡Qué contraste! Bajo el cielo de la estética todo es bello, lleno de gracia, alado; pero donde entra la ética, el mundo se hace escuálido, feo e indeciblemente aborrecible” (Kierkegaard, 2000: 62)

Palabras que revelan la interioridad de un hombre que prefiere el arrebatado de los placeres instantáneos y la vaguedad de los sentidos, antes que

cualquier compromiso fincado en la continuidad de un proyecto a largo plazo. Su error y discordancia radican en su incapacidad de concebir que el amor romántico o sensual puede conciliarse y subsistir dentro del matrimonio, pues éste representa su auténtica transfiguración y no su anulación.

Si fuese absolutamente cierto lo que el seductor propugna respecto del matrimonio como cancelación de toda posibilidad del goce estético y voluptuoso, así como la neutralización de todo lo erótico, si esto fuese cierto, habría que separar entonces la pasión amorosa del matrimonio puesto que ambos resultarían incompatibles, lo cual es completamente falso, pues el matrimonio mantiene y eleva a un estrato superior al meramente sensual toda pasión amorosa, potenciándola y otorgándole un valor mucho más significativo o, al menos, ideal.

Encontramos que con esta forma de pensar que propone el esteta como parte del método de *rotación de los cultivos* se estaría incitando a la cobardía y desconfianza al tener que andarse con cuidado de contraer alguna relación vital con el otro. Lo cual da muestras de que la vida estética termina siendo inconveniente porque adolece del profundo reconocimiento de la constitución antropológica que nos enfrenta a la vida, ciertamente, como entes corpóreos pero también como individuos que aspiran a una comprensión de sí mismos más abarcadora.

Será por ello que prefiera mostrarse como insistente seductor, cuyo canon rector no sea otro más que la expresión de la idea de una supuesta libertad poética existente fuera de todo compromiso de carácter ético, escuchémosle:

“El matrimonio expresa también una idea, pero una idea muy distinta de la que yo tengo sobre el amor, porque lo que respecto a esta idea mía representa un valor absoluto, eso mismo, es algo completamente indiferente y secundario en relación con la idea del matrimonio.”
(Kierkegaard, 2015: 164)

Lo cual devela una concepción parcial y sumamente pobre del esteta respecto del sacramento matrimonial. Asunto de importancia para individuos que se encuentran debidamente desarrollados bajo categorías superiores.

Ahora, el tercer elemento que exige la aplicación del método de *rotación de los cultivos* para evitar el aburrimiento existencial es el que sigue:

3) no aceptar cargos públicos

Si el individuo aceptase una responsabilidad de tal índole estaría adquiriendo un compromiso que le haría perder su libertad, convirtiéndole en esclavo de la maquinaria estatal a cambio de muy poca cosa. Para el individuo estético es importante mantenerse alejado de toda función que le exija cumplir determinadas demandas éticas. Debe mantenerse alejado de toda pretensión de ser un buen ciudadano que se rige bajo imperativos universales, pues con ello estaría ingresando a la esfera de los valores generales o lo que debe hacerse conforme a pautas éticas.

Finalmente, el cuarto elemento a considerar dentro del método estético será:

4) El perfecto control del recuerdo y el olvido

Lo cual significa que el hombre estético ha de saber tanto evocar los recuerdos de experiencias pasadas que con agrado inunden su mente, como por otra parte ha de tener el control de poder olvidar aquellos eventos desagradables y nostálgicos que circulen por sus recuerdos: *“El que de esta manera se haya perfeccionado en el arte de olvidar y en el arte de recordar, podrá jugar a la pelota con la existencia entera”* (Kierkegaard, 2005: 34)

Con lo que el esteta puede conservar su independencia respecto de imágenes y recuerdos intrusos que pretendan robarle su libertad y dominio de sí debido a la nostalgia que pudiesen causarle. Para ello: *“El olvido es la expresión exacta de la verdadera asimilación, que arrincona los sucesos*

vividos en el fondo dormido de la memoria.” (Kierkegaard, 2005: 35) Con esto se puede continuar asistiendo a una posibilidad tras otra, a una mujer tras otra, sin el más mínimo halo de arrepentimiento, nostalgia o dolor porque precisamente para ello está la válvula del olvido.

El perfecto dominio del recuerdo y el olvido, le otorgan al individuo estético, un aire de autosuficiencia ante los sucesos de la vida que va experimentando. Con tal actitud revela también una postura de poco compromiso afectivo respecto de cuanto vive y goza, toda vez que prefiere involucrarse mínimamente en cada experiencia instantánea con el objetivo de desasirse del recuerdo cuando le plazca, quitando de este modo la agudeza punzante que el compromiso ético pudiese acarrearle:

“El arte de saber simultáneamente recordar y olvidar impedirá también que nos desorientemos por completo en cualquiera de las circunstancias concretas de nuestra vida y nos ayudará a asegurarnos en un estado permanente de perfecto equilibrio” (Kierkegaard, 2005: 37)

Por lo tanto, podemos notar que el método de *la rotación de los cultivos* propuesto por y para el individuo estético con el motivo de indicar la manera de escapar del aburrimiento existencial le exige una serie de valores abocados al desasimiento de todo nexo significativo con el mundo y con el otro, otorgándole la ilusoria sensación de independencia respecto de los sucesos que le acaecen, y privándole de toda relación de compromiso vital que pudiese otorgar universalidad a sus instantes fragmentados.

Lo más importante al momento de la aplicación de ésta metodología no es tanto el incesante cambio del escenario de experiencias, sino la continua transformación intensiva del individuo permitiéndole permanecer renovado a cada instante. Ahora veamos porqué eventualmente resulta necesario ejecutar un cambio a este modo de efectuar la existencia.

1.7-Consecuencias de la aplicación del método de *la rotación de los cultivos* y la imperiosa necesidad de elegir categorías éticas.

Hemos visto cómo es que variando de infinitas maneras los terrenos de su diversión Don Juan va haciendo un cambio cuantitativo o extensivo en los diversos terrenos en los que se desenvuelve y con ello renueva a la perfección los votos de aquel tipo de individuo que hace uso de éste método para escapar del aburrimiento, puesto que con sus constantes cambios en preferencias femeninas, deja bien claro que el secreto para combatir el aburrimiento radica en la variedad como sinónimo de diversión, recreo y esparcimiento continuos.

Todo esto resulta de lo más lógico cuando caemos en la cuenta de que, *“todos los que se aburren claman, desesperadamente, por un cambio. En esto hay que darles la razón, pero lo decisivo es que se obre con buen tino”* (Kierkegaard, 2005: 27); ya que, por extraño que parezca, un cambio o rotación desacertado que conduzca a una diversión equivocada, puede ser fruto de un mayor aburrimiento y *“lo raro en este caso está en que un medio que de suyo sirve para combatir el aburrimiento sea precisamente el que lo ha provocado”* (Kierkegaard, 2005: 25)

Es por ésta razón que tarde o temprano el esteta caerá en la cuenta de que el método de *la rotación de los cultivos*, más que obedecer al incesante cambio del terreno experienciable, es justamente lo que le condena a un mayor tedio y desesperación debido a la trivialidad ociosa de elegir desacertadamente una diversión tras otra *ad infinitum*.

Esto ocurre en tanto que por más que acierte en la intensidad y variación respecto de los modos de experimentar las vivencias estéticas otorgándoles un valor cualitativo y no cuantitativo; por más que Don Juan sea un individuo reflexivo, jovial y alegre, y por más que tengamos que admitir que el estadio estético pareciere ser un verdadero idilio y hasta una forma de

comprensión y ennoblecimiento en lo tocante a la condición humana; hemos de admitir también que será precisamente el modo y la forma de efectuar las relaciones dinámicas con el mundo y sus congéneres, particularmente las mujeres, la condición que por aburrimiento, tedio existencial e imposibilidad de aperturar el horizonte de la intersubjetividad trascendente, lo que arrastrará al individuo estético de manera irremisible a una profunda desesperación y vacío existencial, o lo que llamamos propiamente *la enfermedad mortal*.

De tal suerte que la metodología del esteta en su afán por escapar al aburrimiento, no puede sino causarle mayor tedio e insatisfacción. Éste método se anula a sí mismo causándole aún mayores dolores en la medida en que resultan ilusorias las pretensiones de independencia y libertad que cree vivir al tenerse como fundamento a sí mismo.

El esteta llega a un momento en que lejos de poseer control y dominio sobre sus relaciones, decisiones y actos, permanece como absoluto esclavo de sus sentidos y afanes de goce instantáneo. Por lo que, el constante bombardeo de emociones y placeres efímeros terminarán por convertírsele en un potaje amargo del que beberá a cada instante con terrible desesperación:

“¡Qué terrible es el aburrimiento..., terriblemente aburrido! No encuentro otra expresión más fuerte ni más verdadera para definirlo... “lo único que veo delante de mí es el vacío; lo único que me alimenta es el vacío; y lo único que me mueve es el vacío. Ni siquiera sufro dolores...hasta el dolor ha perdido toda su solaz” (Kierkegaard, 2010a: 30)

La vida del esteta se convierte de pronto en algo sumamente severo, abstracto y sórdido al hallarse como anestesiado ante cualquier nueva posibilidad. Sólo así logra comprender su situación miserable en el momento en que le inundan la desesperación, el vacío y el dolor frente a la falta de una significación mayor en cada una de sus acciones.

Baste con esto para dar cuenta de la insuficiencia del estadio estético en la configuración de la consciencia del yo, insuficiencia que radica en el hartazgo ante las infinitas posibilidades que nunca se concretan en un proyecto continuo y ante la negación de la intersubjetividad y trascendencia fincadas en el valor eterno del yo como horizontes que dan sentido y continuidad a la existencia.

Quede claro que una vida arrojada a la inmediatez no necesariamente es una vida irracional o carente de toda reflexividad, ni tampoco se trata de un estadio inmoral por antonomasia; será la *repetición* infinita de los instantes lo que terminará por coartar la posibilidad de desarrollar plenamente la personalidad, es decir, el yo en su sentido más profundo. De tal suerte que el esteta siempre será:

“Inmediato en el deseo mismo, y por muy elegante y refinado, por muy calculado que este sea, el individuo está en él en tanto que inmediato, goza en el momento, y por mucho que el individuo se diversifique a este respecto, sigue siendo inmediato, puesto que está en el momento.”
(Kierkegaard, 2007: 170)

Concluyamos así éste primer apartado explicitado que se trata del aburrimiento y de la desesperación a que llevan la vida estética lo que impelerá al individuo a fincar su existencia bajo categorías más significativas y en relación al orden general.

Con esto nos referimos a la resolución de la vida ética a la que se accede únicamente por medio del salto o la elección personal motivados por la libertad y la voluntad del individuo. Exploraremos dicho estadio a lo largo del siguiente apartado.

- **Capítulo segundo: Estadio Ético**

Hacia la determinación de la personalidad
por medio de la generalidad de la ley.

Para dar inicio a este segundo apartado que versará en torno a la ética es preciso mencionar algunos elementos de *O lo uno o lo otro* título de uno de los textos medulares en la obra de Sören Kierkegaard escrito hacia el año 1843 y cuya importancia radica en la claridad con la que se contrastan dos puntos de vista divergentes, o más exactamente, dos de las posibles formas de determinación de la existencia a que puede acceder un individuo particular ya sea que elija la existencia estética, misma que ya revisamos en el capítulo anterior, o la existencia ética, a la que nos dedicaremos en el presente capítulo.

Ahora, preguntémosnos: ¿Qué cualidades filosóficas revisten las palabras que a modo de sentencia se presentan indicándonos *o lo uno o lo otro*? ¿Es acaso que todo individuo llega a percatarse, al menos una vez en la vida, y sobre todo si es consciente de la importancia que revisten éstas palabras, que es absolutamente necesario el hecho de elegir con determinación y absoluta consciencia acerca de sus propias acciones? Y más puntualmente ¿Cuál es el valor de la elección y qué relación tiene con la existencia y la formación de la personalidad?

Éstas serán las interrogantes que nos propondremos responder a lo largo de éste segundo capítulo, mismo que tiene la intención de mostrar el cambio cualitativo a que se ve sometido el yo kierkegaardiano, ahora, desde una perspectiva de carácter ético toda vez que ha adquirido la consciencia de la importancia que reviste la elección existencial orientada a un proyecto de carácter continuo.

Para ello, nos hemos propuesto justificar la importancia del estadio ético en Sören Kierkegaard retomando algunos aspectos del racionalismo kantiano¹⁰ en un intento por satisfacer tanto las exigencias metodológicas y argumentativas por parte de los racionalistas y, por otra parte, con la intención de otorgar consistencia filosófica que permita comprender con mayor claridad la importancia ética de la propuesta kierkegaardiana.

2.1-La importancia de la elección personal

Para el desarrollo del presente apartado es importante considerar que los derroteros a que había llegado el individuo estético y que desarrollamos líneas arriba, conducen al individuo por puro vacío existencial y aburrimiento, hacia la búsqueda de una salida que le aparte de la angustia y la desesperación, por el contrario ocurre que *“el individuo éticamente disciplinado presenta un contraste marcado con el anterior. Sea cual fuere su condición moral, al menos puede jactarse de ser él el origen de su propio estado y de conocerse a sí mismo tal como es”* (Collins, 1958:87)

Situación que logra el individuo que se ha determinado a actuar bajo la impronta del deber, logrando con ello una continuidad en su acción que le permite acceder a un grado superior de consciencia sobre sí mismo.

Así *o lo uno o lo otro* refiere a una vida efectuada de manera estética o una vida determinada por la noción de lo ético, a partir de ello es que podremos contrastar los cambios en la personalidad de un individuo cuya relación consigo mismo ha adquirido cierta consistencia y madurez, es decir, que ha comprendido que una naturaleza humana que se disuelve en la

¹⁰ Es importante mencionar que la validez de la ética kierkegaardiana es relativa si se considera de manera global dentro de su teoría referente a los estadios existenciales; esto ocurre porque el estadio ético es, de alguna manera, transitorio e inaugural de la tercera y última esfera, en la que los imperativos prácticos resultan ya de carácter absoluto y suspenden, por así decirlo, la ética. De manera muy distinta, la ética en Kant, tiene un carácter imperativo y nunca transitorio. En Kant se genera toda una crítica de la razón en sus distintas modalidades antes de llegar al imperativo categórico que nos arrojará al rigor de la ética. Una vez aclarado lo anterior, nos vemos autorizados a hacer los paralelismos correspondientes a ambas éticas.

multiplicidad de la posibilidad sin llegar nunca a la concreción de la realidad, no es más que una naturaleza humana incompleta, fragmentada y angustiada; toda vez que, la determinación de la elección continuada dentro de la multiplicidad de posibilidades es decisiva y necesaria para el contenido de la personalidad y la concreción del sí mismo. Ya el individuo ético comenzará por sentenciarlo del siguiente modo:

“O lo uno o lo otro, pues ese es mi lema, y esas expresiones no son, como creen los gramáticos, conjunciones disyuntivas, sino que se corresponden de modo inseparable, y por eso deberían escribirse en un solo término, pues las dos juntas forman una interjección que le grito a la humanidad...”
(Kierkegaard, 2007: 151)

De tal suerte que la ética, o mejor dicho, una existencia efectuada bajo la determinación de principios éticos, coloca al individuo ante la cohesión de su propia subjetividad, misma que puede explicarse sólo a partir del cumplimiento que el individuo hace en relación moral a la generalidad de la ley, o lo que comúnmente llamamos las costumbres y la observancia cabal hacia las mismas; esto es que, la norma ética tiende a coincidir con la opinión común, aunque el individuo continúa conservando su carácter autónomo en referencia a lo general.

En éste sentido, la disyunción entre vivir de manera ética o de manera estética, no representa un dilema en cuanto tal, toda vez que se trata de una realidad que se dirige a una sola elección que pretende abandonar la desesperación, el aburrimiento y la melancolía en que el hedonismo nos había colocado:

“Sólo el espíritu puede eliminarla (la melancolía y el malestar), ya que reside en el espíritu, y cuando este se encuentra a sí mismo desaparecen las pequeñas penas, los motivos que en opinión de algunos provocan la melancolía, el no sentirse a gusto en el mundo, el llegar a él demasiado tarde o demasiado pronto, el no poder encontrar su sitio en la vida; pues aquel que se posee a sí mismo para la eternidad, ese no llega al mundo

demasiado tarde ni demasiado pronto, y el que dispone de sí mismo en su valor eterno, ese sí que encuentra su significado en ésta vida” (Kierkegaard, 2007: 176)

Vemos cómo todos los esfuerzos del individuo que elige el deber como pauta que determina su actuar mantiene una congruente relación consigo mismo, toda vez que reconoce el valor que hay en su persona, valor fincado en lo eterno¹¹, lo cual le permite efectuar sus actividades conforme a la continuidad de un proyecto perseverante y no desde el ángulo de la temporalidad estética.

Con esto queremos resaltar la doble polaridad que ya de inicio nos presenta la ética kierkegaardiana, es decir, su pretensión racionalista, por una parte, toda vez que se instala bajo categorías absolutamente generales y con miras al reconocimiento del valor eterno que reviste cada acción; y por otra parte, su pretensión singular, en tanto que corresponde al individuo particular efectuar sus tareas personales conservando siempre un carácter auto-determinado pero en relación a la generalidad. *“Esta razón no es otra que la que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie” (Kierkegaard, 2012: 66)*

Siendo así que lo importante, ahora, en el estadio ético es que todos los esfuerzos se verán orientados ya no hacia el principio del placer, sino hacia el cabal cumplimiento del deber: *“El que vive de manera estética, en efecto, ve por todas partes sólo posibilidades, éstas constituyen para él el contenido del porvenir; el que vive de manera ética, en cambio, ve tareas por todas partes” (Kierkegaard, 2007: 226)*

¹¹ Entenderemos lo “eterno”, como aquella forma de temporalidad a partir de la cual el sujeto ético se determina a desarrollar todas sus tareas bajo la perspectiva de un horizonte de significado mucho más amplio. Una suerte de continuidad temporal en sus acciones, que enlaza los momentos aislados de la existencia mundana, y eleva a un grado superior en la comprensión del sí mismo, en tanto que éste se ve ahora como un proyecto, es decir, que ha otorgado significado dinámico y continuidad a su hacer. Diríamos que se trata, ahora, de efectuarlo todo *sub Specie Aeternitatis*: Bajo la mirada de la eternidad. De allí la estrecha relación entre la ética y la religión.

Nótese la significación de aquello que el ético denomina ahora como tarea, es decir, una suerte de teleología que el individuo despliega sobre sí mismo en relación al mundo exterior, enlazando su tarea, su deber o su trabajo con aquello que le da la ocasión concreta para hacerse a sí mismo. El trabajo es, de alguna manera la tarea de hacerse a sí mismo, es realizar el ideal humano y la generalidad que ello representa, pero es hacer todo esto, desde la propia concreción.

De allí el fuerte sentido de responsabilidad que el juez Wilhelm, pseudónimo a partir del cual Kierkegaard desarrollará las características del estadio ético, mantiene respecto de su ocupación como funcionario de Estado, pues representa la oportunidad de llegar a ser él mismo a partir del despliegue de su propia teleología inmanente. Pues con ello, está expresando por medio del deber de trabajar, lo que es común al género humano, pero lo hace apropiándose de su tarea en un sentido absolutamente personal, movimiento extraordinario que enlaza la universalidad con la particularidad en la existencia de un individuo.

Ahora, todo lo concerniente a la vida efectuada bajo la determinación ética del deber se encuentra expresado a lo largo de tres textos de suma importancia para la comprensión del segundo estadio, éstos textos son: *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*; *la validez estética del matrimonio* y *referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*. Los dos últimos son presentados a modo de cartas escritas por el juez Wilhelm, individuo que encarna la eticidad del segundo estadio y quien a través de un tono pedagógico y edificante elabora una serie de escritos extensos dirigidos al individuo estético del que ya bastante se habló a lo largo del capítulo anterior.

El contenido de estos escritos presenta un fuerte tono moralista y hasta recriminatorio por parte del juez para con el esteta, textos en los que intenta establecer una defensa de la moral social y de la institución ética por antonomasia, es decir, el matrimonio. Hacer una exhortación a

determinarse por las categorías éticas no resulta una tarea sencilla, por lo que el tipo de comunicación que utiliza es, necesariamente, indirecta, razón por la que son cartas y no tratados o sistemas objetivos a partir de los cuales, Wilhelm, despliega una crítica en su sentido constructivo en respuesta a las pretensiones del hedonismo y el romanticismo estéticos.

En ese sentido, la importancia de que sea un juez aquel a quien Kierkegaard acudirá como pseudónimo para la redacción del fragmento ético de su obra, radica en que esta figura encarna el cumplimiento y la determinación de la personalidad de aquel individuo que descubre el sentido de la vida en la alegría de la acción, y ya no en la mera posibilidad contemplativa y fantástica del Don Juan.

Se trata, ahora, de una persona que muestra absoluta convicción al seguimiento de la moral y las costumbres, obteniendo la realización por medio de la generosa obediencia al deber, en tanto que, representa la generalidad de la ley por medio de su tarea como funcionario de Estado. La impartición de justicia, como juez, le vincula con una noción de responsabilidad para con la comunidad social y, por tanto, le instalan en una posición cuyo compromiso no puede eludir, cual lo pretendiera el hedonista que se resistía al cargo público en pos de evitar cualquier clase de responsabilidades.

Es por ello que la importancia de la elección existencial en su sentido ético radica en el compromiso absoluto hacia un estilo de vida en referencia a los otros, una vida con sentido social y comunitario y, no ya sólo referida hacia sí mismo. Por otra parte la determinación del Yo en referencia a un fin superior, o lo que es lo mismo a la generalidad de la ley, resulta de vital importancia y mantendrá significativos paralelismos con el estadio religioso del que dimana también toda una axiología moral ya que:

“Cuando la elección es llevada a cabo con toda interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo (el individuo que ha elegido) es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que,

estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia. Esa transfiguración, esa unción suprema, no la alcanza jamás aquel que elige de manera meramente estética” (Kierkegaard, 2007: 157)

Lo anterior nos impele a destacar la importancia del ímpetu que reviste toda elección llevada a cabo con la pasión de la interioridad en la que, en un primer momento, no importa tanto elegir lo correcto o lo incorrecto, lo bueno o lo malo, sino elegir querer, y querer a partir de la absoluta seriedad que ello conlleva.

Lo anterior es razón por la que tiene mucha mayor importancia la energía, el *pathos* y la intensidad subjetiva con la que se elige, y no tanto la determinación moral de elegir esto o aquello, toda vez que se hace manifiesto un cambio cualitativo tras la elección existencial, o lo que Kierkegaard denominará *el bautismo de la voluntad* (Kierkegaard, 2007: 159); cambio que viene potenciado por el grado de compromiso y consciencia con el que se ha decidido respecto de las diversas alternativas que ofrece la existencia al individuo particular, aspecto que también ocurre con el individuo estético, aunque se trate de una elección que para nuestro autor no puede ser considerada tal, pues nos dirá que:

“Una elección estética no es una elección. En definitiva, el elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético. Siempre que se trata de una alternativa en sentido estricto, uno puede estar seguro de que lo ético está en juego. La única alternativa absoluta es la elección entre el bien y el mal, y ésta es absolutamente ética. En cuanto a la elección estética, o bien es algo totalmente inmediato y, por consiguiente, no es ninguna elección, o bien se pierde en lo múltiple” (Kierkegaard, 2007: 157)

De tal suerte que hay un gran valor ontológico tras la elección, valor que permite, al mismo tiempo, adquirir una noción del desarrollo del sí mismo hacia la concreción de la propia personalidad, pues lo que se hace patente a través de la disyunción *o lo uno o lo otro* es, precisamente lo ético, que

refiere, no a la realidad de lo elegido, sino a la realidad de elegir, es este *bautismo de la voluntad* en el que el individuo ético llega a ser él mismo.

Ahora, la conciencia se recoge en sí misma de manera que la personalidad se concreta y deja de estar dispersa en la posibilidad fantástica del individuo estético; por lo tanto, desde la propuesta kierkegaardiana lo mundano, lo sensual, lo meramente placentero queda excluido de modo absoluto, o mejor aún, queda excluido como lo absoluto, pues ahora se impone el principio del deber, de la acción y la moralidad como elementos de consecución ética.

Es en este punto que nos atrevemos a señalar que, solamente por medio de la elección que en este contexto ha de ser estrictamente ética, es que el individuo conquista un grado superior en la consecución de sí mismo como sujeto con mayor conciencia; no porque no la tuviera en absoluto mientras navegaba como individuo estético, sino porque alcanza ahora una solemnidad y una serenidad que ennoblece todo su ser, de tal manera que, el individuo ético pasa a ser un hombre extraordinario en todo el sentido del término.

2.2-Wilhelm: Un hombre, un juez y un esposo extraordinario.

Se ha señalado que Kierkegaard elige a Wilhelm quien es juez pero también esposo, como pseudónimo que encarna la proclama del estadio ético. Individuo común del que pareciere difícilmente podría extraerse enseñanza moral alguna por tratarse de un sujeto que, aparentemente se disuelve en la masa, pero que es precisamente ésta cualidad de parecer -lo más común- entre todos los hombres lo que pivota toda su personalidad en orden a mostrarse como un sujeto modélico y extraordinario.

Lo anterior se debe al hecho de que, aunque la ética represente la ley de lo general¹² y tienda a coincidir con la opinión común y con las costumbres, aunque esto sea así, no por ello el individuo que cumple su deber se disuelve en la multitud, de hecho ocurre todo lo contrario.

Cuando el individuo ético ha cumplido su deber, llega a ser el hombre único, el individuo genial, el hombre extraordinario que es capaz de instalarse en categorías absolutamente generales y, al mismo tiempo, tiene la pericia de individualizar aquello general, pues, es capaz de renovar lo común y de personalizar la repetición, para de este modo estabilizar y dar continuidad al presente, expresando a la vez lo humano en su generalidad y lo humano en su individualidad:

“Ese es el secreto inherente a la conciencia (conciencia ética), el secreto que la vida individual tiene consigo misma, el hecho de ser tanto una vida individual como, a la vez, lo general, tal vez no de manera inmediata y en cuanto tal, pero sí de acuerdo a su posibilidad.

El que considera la vida de manera ética ve lo general, y el que vive de manera ética expresa en su vida lo general, hace de sí mismo un hombre general, no porque se despoje de su concreción, pues entonces se convierte en nada, sino porque se reviste de ella y la compenetra con lo general” (Kierkegaard, 2007: 229)

Puede notarse entonces, el doble movimiento que expresa el individuo ético encarnado en la figura del juez Wilhelm quien representa la conformidad con las leyes generales, al ejercer la profesión de ciudadano imparcial, que procura la justicia en pos de alcanzar el bien común; pero quien al mismo tiempo, encarna la individualidad expresada por medio de su matrimonio,

¹² “Lo general, en la acepción más profunda en que Kierkegaard emplea este término, es lo mismo que lo <ético>, en cuanto significa los deberes y normas que incumben a cada uno de los hombres por el hecho de serlo. Lo <individual>, en cambio, es la existencia propiamente dicha, que implica la incorporación a la auténtica ética y, sobre todo, la relación actualizada a la trascendencia” (Repetición 208)

mismo del que se congratula al hacer notar, una y otra vez, su absoluto compromiso como sujeto que descubre el sentido y continuidad de la vida en la realización generosa hacia la obediencia al deber:

“No he dedicado mi vida al arte y a la ciencia, las cosas por las que me he sacrificado carecen de importancia cuando se las compara con aquellas; me sacrifico por mi obra, por mi mujer, por mis hijos, o mejor dicho, no me sacrifico por ello, sino que en ello encuentro mi satisfacción y mi alegría”
(Kierkegaard, 2007: 159)

De tal suerte que se establece una conformidad completa con las leyes y costumbres, representando el principio constante de la vida ética, que se ve reforzado en el compromiso de la vida en comunidad conyugal expresado por medio de la institución matrimonial como el medio más favorable para el ejercicio del deber y la moralidad.

En éste sentido, nos parece significativo y sumamente revelador que el protagonista ético de la obra kierkegaardiana no sea un mero racionalista sin complicaciones, ni un mero hombre de ciencia dedicado a la consecución del imperativo categórico; sino un sujeto que busca reinstaurar los derechos de la inteligencia en la perspectiva práctica más íntima que se ofrece en su instancia familiar, misma en la que contrarresta el concepto romántico y desobligado del individuo estético.

Así, Wilhelm se nos presenta como un hombre, un juez y un esposo extraordinario precisamente porque ha logrado dar cuenta de que:

“En la vida de un hombre llega el momento en que la inmediatez, por así decirlo, ha madurado, y en el que el espíritu reclama una forma superior en la que habrá de captarse a sí mismo como espíritu. Como espíritu inmediato, el hombre se corresponde con la totalidad de la vida terrestre, y entonces es como si el espíritu quisiese sustraerse a esa dispersión y concentrarse y transfigurarse en sí mismo; la personalidad quiere tomar conciencia de sí en su valor eterno” (Kierkegaard, 2007: 175)

Palabras con las que se evidencia el cambio ontológico a que el individuo se ve sometido, a partir de una disposición existencial renovada, y pendiente, al modo del malabarista, de mantener un pie en la universalidad de lo general y otro pie, en la resolución de su tarea concreta como esposo y padre de familia. Hazaña de carácter extraordinario que pivota la personalidad del individuo ético hacia la concreción de su personalidad.

Por otra parte, es imprescindible señalar que, la existencia ética re-significa a la esfera estética a partir de una mejor comprensión y uso de la categoría de la libertad, pues toda elección pone de manifiesto la libertad como la determinación de la voluntad consciente que impele al individuo a elegir y que muestra marcadamente el contraste entre el Don Juan y el juez Wilhelm.

El problema con la libertad atribuida al esteta radica en que éste, eventualmente no puede más que quedar fascinado por sí mismo como individuo romántico, quien en realidad, no es más que víctima lastimosa de la desesperación, ya que ilusoriamente, ha vivido cantando sus alabanzas románticas en vez de haber logrado un estado de carácter por actos de elección deliberada o esfuerzos perseverantes.

Recordemos las palabras del esteta: *“Me encuentro en una situación extraña, pero que tiene en sí y por sí algo agradable. Aún me siento joven; y lo que más me persuade de esto es el hecho de buscar mis presas entre las muchachas solteras y no entre las casadas”* (Kierkegaard, 2000: 27)

Así, mientras el protagonista y joven poeta encarnado en la figura del Don Juan se enorgullecía de su habilidad para engañar, de su ambigüedad práctica y de su estilizada reserva personal; el juez Wilhelm, en cambio, busca ser todo lo franco que puede actuando en conformidad a factores, ya no individuales y de volatilidad cambiante, sino conforme a elementos universales que atañen a todos los individuos particulares de todos los tiempos posibles: *“Soy un hombre casado, mi alma está firme e*

inconmoviblemente ligada a mi esposa, a mis hijos a esta vida cuya belleza alabaré siempre” (Kierkegaard, 2007: 190)

Entonces, la vida del individuo ético encierra un sentido mucho más profundo de la belleza y la plenitud, categorías que humanamente hablando otorgan estabilidad en la concreción del yo subjetivo y que a diferencia de Don Juan, el individuo ético no tiene que ir buscando por la vida “bellezas varias” sino que la encuentra en su propia casa, en su labor como esposo y como hombre de familia.

De tal suerte que, Wilhelm se convierte en un individuo extraordinario, pues el ideal de la ética kierkegaardiana es, precisamente, poner en consonancia los aspectos de un ser individual con la ley universal, de manera que cada individuo exprese lo que es esencialmente humano desde su particularidad acercándole más a la concreción de sí mismo.

Así, la encarnación de lo general se realiza al cumplir el deber que la situación concreta reclama, pues el individuo ve aquello que le corresponde hacer y procede a actuar en consecuencia, haciendo uso de su libertad, misma que refiere al despliegue autónomo del yo hacia la idea del sí mismo en su sentido universal. *“Pero, ¿qué es este sí mismo?...Es lo más abstracto de todo, que es, sin embargo, lo más concreto de todo- la libertad”* (Kierkegaard, 2007: 195)

Libertad que el individuo ético sólo puede mantener realizándola de manera constante, puesto que aquel que se ha elegido a sí mismo, es ya, un sujeto actuante en quien la concepción ética de la vida reviste su personalidad, su existencia y el significado entre ambas, por medio de la acción que termina por convertirle en un individuo concreto, un sí mismo consciente no solamente de su cualidad universal, sino de la perentoria necesidad de su realización fáctica:

“Pues no se trata de la conciencia de la libertad y de la universalidad, que es una determinación del pensar, sino que deriva de una elección y es la

conciencia de éste ser determinado y libre que es él mismo y no otro. Éste sí mismo contiene en sí una rica concreción, una multitud de determinaciones, de características; en suma es la totalidad de la vida estética que ha sido elegida de manera ética.” (Kierkegaard, 2007: 202).

Es, entonces, por medio de la libertad de haberse elegido a sí mismo como proyecto que el individuo actuante despliega el doble movimiento que por una parte le impele a la consecución de lo general y, por otra, le recuerda constantemente su situación personal concreta; movimiento en el que las características estéticas de su personalidad quedan subsumidas ante la instancia de lo ético en su generalidad.

Cabe señalar que el elegirse a sí mismo únicamente de manera abstracta no resulta suficiente para haber elegido de manera ética, cual ocurriría con el individuo estético, pues hace falta la concreción del sujeto en su relación con el mundo, es decir, con los otros, con su familia, con su esposa y con su comunidad:

“Al elegirse a sí mismo de manera abstracta, uno no se elige éticamente. Sólo cuando, en la elección, uno se ha apoderado de sí mismo, se ha revestido de sí mismo, se ha compenetrado consigo mismo totalmente, de manera que cada movimiento va acompañado por la conciencia de ser responsable de sí mismo (y por ende de los otros), sólo entonces uno se elige de manera ética, sólo entonces se ha arrepentido, sólo entonces se es concreto, solo entonces, en su total aislamiento, se está en una continuidad absoluta con la realidad a la que se pertenece” (Kierkegaard, 2007: 223)

De tal manera que la verdadera elección es aquella en virtud de la cual, en el momento en que yo como individuo me elijo a mí mismo saliendo del mundo, me elijo al mismo tiempo retornando al mundo con los otros. De tal manera que el individuo toma absoluta conciencia de la intersubjetividad en la que se encuentra a partir del reconocimiento de varios factores subjetivos como lo son: sus inclinaciones particulares, sus pasiones, sus impulsos e

intereses, sus facultades etc. todos ellos como producto preciso de un entorno concreto que ahora se asumen en relación con los otros.

Quede con esto explicado el modo en que la tarea del individuo ético adquiere un carácter extraordinario, en cuanto que, mientras más pericia presenta un hombre en realizar en su vida lo que es común al género humano, en cuanto más armoniza el ideal general ético con su labor específica en el mundo, más se convierte en un hombre particular y extraordinario.

Pasemos ahora a explicar cómo es que el cumplimiento hacia un deber de carácter universal presenta indudables paralelismos con una ética de tipo racionalista, toda vez que existe una suerte de imperativo que impele al individuo a actuar en pos de la consecución de un ideal determinado.

2.3-Paralelismos entre la ética idealista kierkegaardiana y la ética racionalista kantiana.

Lo que hasta este momento se ha expuesto respecto de la importancia que representa el estadio ético en la evolución del yo kierkegaardiano ha de ser, ahora, considerado dentro de una teoría de la acción ética más amplia, a través de la cual pretenderemos asimilar las analogías existentes entre el racionalismo kantiano y la propuesta ética de nuestro autor.

En esa medida y con la intención de otorgar consistencia al análisis del estadio ético sin mostrarnos excesivamente reduccionistas y poder profundizar en la figura central de dicho estadio, que comprende y analiza a la institución del matrimonio, nos hemos adentrado al estudio de la propuesta ética kantiana, toda vez que consideramos mantiene importantes paralelismos con la ética kierkegaardiana, en tanto que ambas éticas se rigen por ideales reguladores que son, de hecho, la condición de posibilidad del ejercicio moral de todo individuo.

Es preciso recordar que en la metafísica trascendental kantiana expuesta en la *crítica de la razón pura* (teoría necesaria para la justificación del actuar práctico); todo conocimiento se ocupa, no tanto de los objetos, sino de nuestro modo particular de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*, es decir anterior e independiente a toda experiencia. Esto nos permite, en un primer término, afirmar que toda ciencia, incluida la ciencia de la ética, para su desarrollo posterior ha de requerir un fundamento metafísico, es decir, un elemento *a priori* a partir del cual podrá desarrollar el resto de su arquitectónica conceptual y práctica.

Aspecto que ocurre tanto con la ética kierkegaardiana, cuyo fundamento metafísico mantiene una correspondencia con la idea regulativa del Dios judeocristiano como la condición *a priori* que permite el despliegue del ejercicio práctico en su totalidad; como con la ética kantiana que precisa de un imperativo categórico para el desarrollo práctico del sujeto actuante. Ambos como principios trascendentales que rigen el actuar ético del individuo.

Si no asumiéramos como cierta ésta premisa –que todo conocimiento requiere de un fundamento metafísico- sería prácticamente imposible proceder en ninguna de las ramas de investigación humana a que quisiéramos dedicarnos, incluida la ética, por la sencilla razón de que la metafísica es el fundamento *a priori* de todo conocimiento asequible al hombre. Esto sucede con toda la filosofía que es en realidad, la ciencia metafísica por antonomasia, y es también el fundamento que antecede a la parcelación del resto de las ciencias empíricas de las que se ocupa el hombre.

Para Kant, la metafísica en su sentido práctico de la que deriva el imperativo categórico, funge como principio regulador de los actos morales, aspecto particularmente importante al momento de definir aquello que sea el hombre y su correspondiente deber en cuanto a la acción moral. En este sentido la idea del -yo kantiano-, como la unidad absoluta e incondicionada

del sujeto pensante es una idea metafísica que permite tener un sentido de auto-referencia e identidad fincados en la libertad de autodeterminación, para la prosecución de determinados actos morales y sus efectos en el mundo fenoménico.

Detectamos con ello el primer paralelismo con el -yo kierkegaardiano- el cual, como ya se mencionó, resulta de una identidad consciente del individuo extraordinario que empeña, tanto de manera lógica y formal, como fácticamente, todo su interés en la realización concreta del ideal ético. -Juez Wilhelm-

Por esta razón, tanto Kierkegaard como Kant al momento de establecer su teoría ética respectivamente, lo hacen partiendo desde el presupuesto de la doctrina del alma en su sentido metafísico, entendiéndola como aquella cualidad *a priori* que antecede y resulta independiente de toda experiencia y, de la que, sin embargo, podemos constatar sus efectos en la naturaleza y el mundo de los fenómenos.

Ciertamente, cabe hacer notar que para Kant en su dialéctica trascendental, la noción de alma (categoría con la que pretendemos hacer el paralelismo con la teoría kierkegaardiana), de la que parte toda psicología racional, está fincada en un error dialéctico al que denominaré *paralogismo*:

“El simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto. La única forma de conocer un objeto consiste en determinar una situación dada en relación con la unidad de la conciencia, que es donde radica todo pensamiento. Por consiguiente no me conozco por el hecho de ser consciente de mí mismo en cuanto pensante, sino cuando soy consciente de mi auto-intuición en cuanto determinada con respecto a la intuición del pensamiento” (Kant, 2010:340).

De tal manera que para Kant el error consistiría, entonces, en asumir el yo lógico o pensado como si fuese el yo empírico real; razón por la que

caemos en lo que él denominará *ilusión dialéctica* y de la que posteriormente argumentará que:

“La permanencia del alma, en cuanto simple objeto del sentido interno, sigue pues, indemostrada, e incluso indemostrable, aunque sea clara su permanencia en la vida debido a que el ser pensante (en cuanto ser humano) es, a la vez, objeto de sus sentidos externos. Pero el psicólogo racional no se da por satisfecho con esto e intenta demostrar la permanencia absoluta del alma, incluso más allá de la vida, a partir de meros conceptos” (Kant, 2010:345)

Uno de esos psicólogos racionales empeñados en la empresa de demostrar la permanencia absoluta del alma es el propio Kierkegaard en tanto que para él la categoría del alma resulta lógica y fáctica a un mismo tiempo y es imprescindible en la configuración del yo autoconsciente.

Ahora, todo esto nos interesa porque resulta evidente que ambos filósofos están considerando necesariamente un presupuesto metafísico indispensable: El alma, el yo consciente, la unidad metafísica indispensable a partir de la cual predicar un accionar ético en concreto. Que es, precisamente, el sí mismo en su sentido extraordinario a que nos había arrojado la concreción del ideal ético kierkegaardiano encarando en la figura del juez Wilhelm.

A este respecto, si bien es cierto que Kant jamás admitirá la realidad constitutiva de este elemento, al menos reconoce, la necesidad lógica de partir del presupuesto metafísico del alma como la condición de posibilidad y de unidad racional de todo individuo ético.

Es cierto también que, si nos atenemos estrictamente al modo de proceder de la razón pura, estamos en realidad, incurriendo en un error al rebasar los límites de la experiencia empírica y afirmar la existencia del *alma*¹³, aún sin

¹³ Recordemos que el alma es una de las categorías antropológicas imprescindibles en la configuración subjetiva del individuo kierkegaardiano. Más aún, le asigna el valor de la eternidad, que en consonancia con

tener un correlato constatable; sin embargo, como ya hemos señalado, el propio Kant delinea la necesidad de apuntalar todos estos esfuerzos para un correcto uso de la razón práctica, misma que dará autorización a éstas “ilusiones dialécticas” para poder proceder en la consecución del conocimiento y la conducción ético-moral de cualquier individuo particular.

Con esto, la justificación del actuar humano tanto en Kant como en Kierkegaard, partiendo del estrato de inteligibilidad que considera la categoría del *alma*, es decir, aquella unidad pensante y sintiente, más allá de los límites de la experiencia y de la vida; queda completamente justificada en aras de atender a los fines prácticos que su consideración promueve.

Es decir, que no obstante su cualidad de trascendental, el concepto de *alma*, debe asumirse como incondicional en relación a su uso práctico tanto en la ética kantiana como, evidentemente, en la ética kierkegaardiana:

“Tales intuiciones jamás me permiten rebasar el campo de la experiencia. No obstante, en relación con su uso práctico, que se dirige siempre a objetos de experiencia, me estaría permitido aplicar esos conceptos, de acuerdo con su significación análoga en su uso teórico, a la libertad y al sujeto de ésta”. (Kant, 2010:354)

De este modo asumiremos que si la razón aspira, por tendencia natural, a realizar la síntesis de la totalidad de los fenómenos en búsqueda de un incondicionado, entonces, la condición o fundamento último de nuestra vida psíquica está basada necesariamente en un *a priori* al que llamaremos *alma*, punto coincidente entre idealismo kantiano y la ética kierkegaardiana, que para todo fin práctico, fungirá como elemento *sine qua non* se pueden predicar las características que definen lo propiamente humano en relación a su actuar de acuerdo a fines, es decir, en relación a su proceder ético.

la doctrina cristiana de la que abrevia, permite comprender la importancia del reconocimiento de dicha cualidad por parte del individuo ético.

Quede con esto explicado el modo en que derivamos la existencia del alma desde una perspectiva racional (en su sentido formal); explicación de la que Kierkegaard prescindiría por considerarla innecesaria, toda vez que desde su perspectiva, el alma resulta ser un elemento que constituye la propia condición antropológica por antonomasia. Sin embargo, acudimos a estas explicaciones desde el propio racionalismo para otorgar consistencia argumentativa al desarrollo del estadio ético kierkegaardiano.

Ya en un principio de ésta investigación establecíamos las categorías antropológicas de las que el filósofo danés parte al momento de la configuración subjetiva que posibilita diferentes modos de desarrollo de la consciencia: estética, ética y religiosa. Kierkegaard, al considerar al hombre como una entidad compuesta tanto de *alma* (elemento irreductible de la existencia humana); y de *cuerpo* (vehículo a partir del cual, y debido a su materialidad, pueden introducirse de manera libre y autónoma órdenes nuevos en las cadenas causales de la naturaleza fenoménica); es que nos permite notar el importante paralelismo entre la ética kantiana, cuya consideración tiene un origen también en el mundo sensible, y la ética kierkegaardiana que vincula la particularidad con la universalidad y consecución de un principio superior para determinarse a actuar de acuerdo a fines.

Una vez establecido el paralelismo entre una y otra éticas, procederemos a dar cuenta de cómo es que la idea de Dios, idea trascendental, sin la cual no puede derivarse la noción de alma y entendida como función de la razón desde una perspectiva kantiana; posee un importante vínculo con la ética kierkegaardiana toda vez que, tanto los sistemas idealistas, como las religiones monoteístas (de la que deriva la axiología kierkegaardiana) parten de un uso hipotético de la razón que actúa a partir de la certeza apodíctica procedente de una idea regulativa.

2.4-La institución ética del matrimonio y Dios como ideal regulativo

Una vez mencionado lo anterior procedemos a decir que la institución del matrimonio representa la figura central del estadio ético propuesto por Sören Kierkegaard, sin embargo, exige que los individuos que lo contraen estén religiosamente desarrollados, esto ocurre porque para la doctrina cristiana la bendición nupcial es algo más que una simple ceremonia, ya que por medio de ésta se encuentra *“un apoyo para de una u otra manera convertir el amor en una obligación que los amantes se impongan a sí en presencia de una potencia superior”* (Kierkegaard, 2010c: 379)

El matrimonio es, para la doctrina cristiana, y tal como lo comprende Kierkegaard, un sacramento de vital importancia porque designa la institución en la que se establece un vínculo entre los contrayentes por medio de la voluntad creadora de Dios; asimismo se acentúa también la complementariedad del hombre y la mujer y se señala la procreación como fin esencial del mismo:

“La familia cristiana, cuyo origen está en el matrimonio, que es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la iglesia, ya por el amor, la generosa fecundidad, la unidad y fidelidad de los esposos, ya por la cooperación amorosa de todos los miembros” (Vaticanoll, Gaudium et Spes 48,4)

Palabras que, desde la teología reformada de la que Kierkegaard expone la importancia de la bendición nupcial, mantienen su eco en las exhortaciones del propio apóstol San Pablo en su carta a los Efesios, misma en la que acentúa la importancia del desarrollo de la teología y la espiritualidad del matrimonio, expresada particularmente en los pasajes (5, 21-33), en que se invita a los esposos a amoldar sus relaciones al *–Misterio–*; es decir, al principio trascendente que les impelerá a actuar en conformidad a cuanto se exige dentro de la institución matrimonial.

Éste es, precisamente, otro paralelismo que nos resulta importante resaltar, es decir, que así como hay una necesidad por parte de la ética-religiosa expuesta por Kierkegaard y su exigencia derivada de un principio trascendente (misterio procedente de la idea de Dios) a la que ha de acatarse la institución matrimonial; existe, igualmente, una necesidad que para el cumplimiento del deber (derivado del imperativo categórico) se exige por parte del idealismo racionalista kantiano.

Así que desde la idea regulativa¹⁴ que hace referencia a Dios como principio supremo, es que derivamos la importancia de la apropiación de la fe en la vida conyugal cuya determinación en la ética kierkegaardiana es relevante.

La idea de Dios como idea regulativa -constitutiva para los creyentes- proporciona un marco, llamémosle metafísico y en conformidad al misterio, si también se me permite el término, que compromete y de alguna manera obliga a los cónyuges al mutuo cuidado, respeto y amor en tanto que se hace una promesa de filiación frente a una instancia superior. Misma de la que, al modo del imperativo categórico, se extraerán los principios éticos y las demandas de una determinada forma de conducción dentro de la institución matrimonial.

En éste sentido, Wilhelm, esposo representante de la ética kierkegaardiana, nos hará notar su profunda convicción en lo que para él representa el sentido del deber implicado en su compromiso matrimonial:

“...ello (el deber de amarse uno a otro) implica para mí una significación tanto religiosa como estética, ya que Dios no me ha hecho tan sobremundano como para que deje de preocuparme por el pacto que Él mismo ha instituido entre el hombre y la mujer, ni yo me he vuelto tan espiritual

¹⁴ Recordemos que en la teoría kantiana se explica a las ideas regulativas como aquellas leyes derivadas del uso hipotético de la razón que indican la mera formalidad y uso heurístico que ha de hacerse de las ideas trascendentales.

*que ya no tenga para mí importancia el lado mundano de la vida”
(Kierkegaard, 2010c: 334)*

Palabras que externa a propósito de la intención que tiene de indicar cómo lo estético, a pesar de todas las inconveniencias que se han predicado respecto de éste estilo de vida, se incorpora y, de hecho, permanece legítimo dentro del cristianismo en cuanto desarrollado como deber dentro de la institución matrimonial, esto ocurre porque lo que distingue todo verdadero amor de la mera voluptuosidad es, cabalmente, el cuño de eternidad que aquel lleva impreso; nuevamente, basado en un ideal regulativo de carácter trascendente, que desde la perspectiva de la ética kierkegaardiana reviste al matrimonio de una forma mucho más bella, toda vez que es determinado por una instancia superior: Dios.

Así, el matrimonio para Kierkegaard, es considerado como una figura ética que preserva algunos elementos estéticos, muy al modo hegeliano de incorporar lo antitético en una suerte de síntesis concéntrica más elevada; sin embargo, la peculiaridad del matrimonio religioso es que éste neutraliza dichos elementos estéticos, revistiéndoles de una dignidad completamente legítima ligada a un elemento operante, nuevamente el -ideal regulador-, que es la voluntad práctica de perseverar en el matrimonio que ha incorporado todo lo sensual a una instancia superior:

“Ahora, se hace patente que el amor avanza hacia la consunción de sí mismo...porque... es evidente que él hace referencia por encima de sí a algo superior. Este algo superior es definitivamente la religiosidad, donde la reflexión intelectual se retira, y de la misma manera que nada es imposible para Dios, nada lo es tampoco para el individuo religioso” (Kierkegaard, 2010c: 354)

Todo lo cual le permitirá al esposo juzgar, aceptable y necesaria, su permanencia y su actuar ético dentro del proyecto matrimonial, en tanto que, ha desarrollado una conciencia de eternidad fundamental para que la unión se convierta en un matrimonio supeditado a un ideal regulador.

Es a partir de éstas analogías que damos cuenta del funcionamiento a partir del cual, tanto el idealismo kantiano, como la ética kierkegaardiana derivada de un sistema monoteísta que es el propiamente cristiano; supeditan a una idea trascendental todo su proceder ético, y que, partiendo de dicha idea incondicionada, es que proceden a su uso práctico¹⁵, mismo que puede y debe tener injerencia sobre el mundo real e instituciones particulares como lo es el matrimonio.

De lo anterior, también, que tanto en los sistemas idealistas como en la ética kierkegaardiana se consideren a las leyes morales como mandamientos:

“Cosa que no podría ser si no ligaran a priori a su regla, consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran promesas y amenazas...mismas que...residen en un ser necesario, que, como bien supremo, es el único que puede hacer semejante unidad teleológica” (Kant, 2010: 590)

Todo lo cual nos permite validar, en consonancia con Kierkegaard, la validez ética del matrimonio como institución que posibilita el establecimiento de prescripciones de extrema utilidad en cuanto a la conducción moral del individuo en comunidad marital y, por ende, en una comunidad social más amplia.

El matrimonio religioso está ligado a un elemento operante, ese elemento como ya se dijo, no es otra cosa más que la voluntad práctica de perseverar y conservar el amor entre los contrayentes. Dicho amor ha sido incorporado a una unidad concéntrica superior, que por antonomasia, hace que quede enrolado en lo ético al saber que existe una potencia que legitima y regula dicha unión. Se trata de la idea de Dios que, racionalizada o no racionalizada, desemboca en un código moral superior del que se derivan

¹⁵ Con la peculiaridad de que para los individuos que subsumen su actuar a una normatividad de índole religiosa, el ideal regulativo, pasa a ser, de hecho, constitutivo; es decir, que otorgan una realidad ontológica a la idea de ser supremo. Dios, *Enss realissm*.

leyes y acciones prácticas entre los cónyuges, es decir, imperativos categóricos de estricta observancia.

Darle este sentido práctico a la institución ética por antonomasia propuesta por Kierkegaard, nos parece legítimo, en tanto que, consideramos de vital importancia pensar con enorme seriedad en los más dignos asuntos de la existencia humana, cual lo es el matrimonio, y en cómo se habrá de emplear la razón para inquirirlos, siendo así que se llegue a ser lo más diestro en la realización de una de las más bellas tareas del hombre, en tanto que se trata de la seriedad de la vida que sin lugar a dudas, implica una significación religiosa y trascendental.

De lo anterior que hayamos pretendido establecer estos paralelismos entre lo que consideramos, esquemas similares, basados en la idea del bien supremo, por medio de la cual: *“La razón está autorizada a extender el orden de los fines y, con este, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida”*. (Kant, 2010: 590) lo que evidencia que las facultades naturales de todo hombre lo llevan a rebasar los límites de su experiencia posible y dotar de significado y utilidad las ideas que de ello devienen, siendo que:

“La ley moral inserta en él, supera de tal manera toda utilidad y ventaja que pudiera el hombre extraer de ella en la vida presente, que la ley moral le enseña a apreciar por encima de todo la simple conciencia de la rectitud de intención, aunque no reporte ventaja ninguna, e incluso prescindiendo de la irreal gloria póstuma” (Kant, 2010: 350)

De tal suerte que importaría poco que la noción de Dios se tratase en realidad de una *ilusión dialéctica* procedente de la función lógica de la razón, tal como nos lo ha señalado Kant, pues es una idea sumamente pragmática cuando de prescribir un correcto sentido de conducción ético-moral se trata.

Por otra parte, el matrimonio religioso, así como el ejercicio de la religiosidad en su sentido moral, conducen a la evolución suprema de la humanidad y hacen madurar el alma de los contrayentes, en tanto que, ofrece un sentido de valor y el peso auténtico de la responsabilidad a que se comprometen.

Quede con esto establecido cómo los productos de la razón pura a la orden de la razón práctica en una ética idealista cual lo es la kierkegaardiana, fomentan un adecuado proceder en los individuos cuando éstos al estar conscientes de la instancia superior frente a la que juraron una promesa de comunión, sienten el peso del deber emanado de la idea sacra de un Dios que exige fidelidad, respeto, amor y valores que derivan de una axiología cristiana.

Con todo lo anterior se juzga que es soportable vivir juntos en matrimonio durante un largo periodo de tiempo, haciendo frente a las dificultades de manera conjunta y legitimando esta institución civil como el fundamento de toda sociedad que pretenda actuar en orden a fines determinados, pues sólo cuando el individuo pone todas sus fuerzas en la conciencia suprema, sólo entonces, alcanza serenidad y autenticidad en la unión más tierna de la vida terrestre, adquiriendo así el matrimonio, un sentido espiritual y moral que entraña toda determinación de eternidad.

Quede con todo lo anteriormente expuesto justificada la institución conyugal como instancia dentro de la cual el amor romántico de carácter estético adquiere una mayor dignidad y transfiguración, en tanto que se abandona la temporalidad de los instantes fugaces para dar paso a una verdadera unidad ética, esto es, que el amor sensual sufre una transformación en la que convergen lo estético, lo religioso y lo ético en una síntesis de muchos contrastes.

En este sentido para Sören Kierkegaard resulta indispensable salvar la reputación estética del matrimonio, pues efectivamente lo estético se puede

mantener en él en tanto que *“todo lo que había de bello en el erotismo pagano permanece legítimo dentro del cristianismo, en cuanto ello es asociable al matrimonio”* (Kierkegaard, 2010c: 334)

De tal suerte que todo el estadio existencial en torno a la ética tiene por pretensión mostrar que el amor conyugal no es solamente tan bello como el primer amor de carácter estético, sino que es de hecho todavía más hermoso por su mediatez y no su inmediatez, todo lo cual representa una síntesis entre lo temporal y lo eterno, entre la finitud y la infinitud y entre los seres humanos y Dios:

“A pesar de todo, según ya dijimos, el amor romántico encierra en la eternidad presunta que lo ennoblece y salva de la pura sensibilidad una analogía con lo ético. Pues lo relativo a lo sensitivo es momentáneo y busca la satisfacción inmediata; cuanto más refinado sea lo sensible, más sabrá lograrse una pequeña eternidad del momento de gozo.... La verdadera eternidad en el amor la da la verdadera ética, y por eso lo salva real y prontamente de la sensualidad. Pero para crear esta verdadera eternidad es necesaria una determinación de la voluntad.” (Kierkegaard, 2010c: 345)

Determinación de la cual ya se ha hablado y que alude también a la apropiación de la fe en la vida personal, pues sólo quien verdaderamente ama tiene una auténtica noción de quién es y de qué es lo que puede efectuar en un marco ético. Este cambio cualitativo en el yo ético ocurre porque la institución del matrimonio está cabalmente orientada a lo supremo, es decir, al ejercicio continuo y duradero de la perfectibilidad moral.

Es en esa medida que la libertad consiste en la realización del deber aceptado de manera voluntaria, con lo que el individuo respeta a su compañero y confiere duración y densidad a su proyecto compartido, proceso a partir del cual inicia la síntesis entre lo finito y lo infinito preservando la eternidad en el tiempo.

Hasta aquí se ha visto cómo la idealidad de la estética viene a incorporarse y a tomar una forma superior dentro de la realidad de la ética y la concreción de una institución que por antonomasia representa la moralidad: el matrimonio. Es importante notar ahora que tras el choque de ambas formas bajo las cuales efectuar la existencia irrumpe una tercera idealidad que es cabalmente la realidad religiosa.

Esto ocurre a partir del agotamiento y limitación que nos descubre el propio estadio ético al no poder determinar el tiempo más que en continuidad histórica, aspecto que impelerá al espíritu maduro a abrirse paso a las condiciones requeridas para salir de dicho estancamiento y encaminarse a una auténtica trascendencia que supera toda temporalidad por muy continua y persistente que ésta pareciere: *“En lo ético hay sin duda algo religioso: el hombre moral -según el canon kantiano-relaciona, al menos a título de postulado, el deber con Dios y cree en las sanciones ultraterrenas”* (Jolivet, 1950:210)

- **Capítulo tercero: Estadio Religioso**

“La pureza de corazón significa querer sólo una cosa”

Lo religioso inaugura una nueva ética perfeccionada, por decirlo así, pues lo que perfecciona son todas las exigencias que la ética convencional no podía resolver ni satisfacer por sí misma. En esa medida, lo que Kierkegaard nos hará reconocer por medio de sus escritos de carácter religioso, es la tremenda imposibilidad de cierto tipo de conocimiento ante la imperiosa realidad de la existencia, conocimiento que no puede aplicarse a determinados procesos vitales.

Este conocimiento es el de tipo racional, tanto más al modo del idealismo alemán y el hegelianismo en particular, puesto que está sustentado en una afirmación objetivo-positiva que representa la soberbia del pensador que afirma haber podido conceptualizar la Verdad de la existencia cuando ésta es, de hecho, in-conceptualizable e inaprehensible; en muchos procesos vitales que atañen a la existencia, la razón resulta inoperante y precisa de la fe de un modo necesario para salir avante del propio entrampado conceptual:

“La fe avanza sobre un territorio que está vedado a la razón, el de los sentimientos, y restituye al Dios revelado de las escrituras como fundamento del deber ser, el protagonismo que había pretendido arrebatarse la razón” (Goñi, 2015: 78)

En esa medida Kierkegaard arremete una y otra vez contra Hegel que ha creído desentrañar la Verdad con la mera razón, y lanzado a la infinita búsqueda lógico-conceptual jactanciosamente actualiza el saber en lo Absoluto, falacia en la que igualmente incurre toda la positividad del idealismo alemán.

De allí que la intención frontal de Kierkegaard sea la de mostrar la necesidad de la fe en lo tocante a cuestiones existenciales, proyecto que emprende ocupando de infinidad de recursos, pseudónimos y comunicaciones indirectas, en tanto que reconoce que la Verdad es inefable de modo directo y que la vida humana es en sí misma paradoja absoluta, por lo que todo intento por aprehenderla no será más que necedad infructuosa.

Es por ésta razón que el tercer y último estadio de la existencia nos resulta un verdadero reto en la medida en que nos impele a plantearnos el problema de la existencia no ya desde el pensamiento conceptual, sino desde la existencia *per-se*, desde el individuo particular que sufre y se angustia.

Éste movimiento que desdeña a la razón como medio para la resolución de cuestiones que atañen a la existencia, nos plantea la necesidad imprescindible de la fe, entendiéndola como una absoluta adhesión a la paradoja y al absurdo que representan para la razón determinados postulados del cristianismo sin los cuales resulta imposible acceder al estadio religioso.

Esta fe de la que hablamos, no como contraria a la razón, sino como supra-racional, implica entonces la aceptación de la abismal diferencia que existe entre el Yo humano y lo Absoluto como Dios. Implica un movimiento de la conciencia hacia el reconocimiento inmediato de su propia finitud, precariedad e ignorancia frente a la infinitud, omnipotencia y absolutidad que le rebasan en una suerte de desbordamiento metafísico imposible de acrisolar por medio de palabras ni nociones de tipo conceptual. Es por ello que para los individuos religiosos *“hay sentido porque hay verdad, pero si ello nos consta no es gracias al poder de nuestra razón, sino a la pasión de nuestra fe”* (Regueira, 1983: 13)

Pasión que resulta de la máxima contrición de la razón, es decir, del reconocimiento de la ignorancia humana en su sentido socrático, mismo en que se da cuenta que el único saber al que se puede aspirar es a aquel que reconoce lo infinito de la ignorancia respecto de nuestra propia condición en tanto que entes finitos.

3.1-La religiosidad como el grado más elevado del Yo.

Una vez dicho esto, nos introduciremos al análisis del estadio religioso partiendo del supuesto teológico¹⁶ de que son conmensurables la felicidad y satisfacción personal de un individuo, fincadas en lo eterno, con toda decisión existencial tomada en el tiempo y devenir (aporía entre el Ser y el tiempo) con esto nos referimos a la simultaneidad y posibilidad de empatar la infinitud, como medida absoluta del tiempo; y la temporalidad entendida como el transcurrir cronológico y limitado de todo ente existente.

Es decir que, las aparentemente inconmensurables nociones de eternidad y temporalidad; infinitud y finitud; necesidad y posibilidad, no son categorías estrictamente contrapuestas, sino que son como ya se ha expuesto anteriormente síntesis paradójales¹⁷ aparentemente antitéticas, pero que en realidad constituyen la estructura dialéctica propia de todo individuo en la configuración de su propia subjetividad.

Como ya hemos visto, de acuerdo a Kierkegaard este Yo subjetivo alcanza su máxima concreción al asumir la tremenda paradoja antropológica y

¹⁶ Cabe señalar que éste último apartado se diferencia del contenido filosófico de los dos anteriores para mejor expresar nociones de carácter teológico que no necesariamente tienen concordancia absoluta con el proceder epistémico de la filosofía. La explicación estriba en el presupuesto inicial de las distintas ramas del conocimiento -filosofía y teología-, que no por ello resultan ciencias excluyentes, sino que, por el contrario, son del todo complementarias.

¹⁷ La paradoja es un concepto existencial en el que Kierkegaard insistirá afanosamente dentro de la esfera de la fe cristiana pues representa la máxima contradicción que el entendimiento humano descubre dentro del estadio religioso. Ésta categoría nos permitirá comprender cómo es que la trascendencia puede irrumpir, y de hecho irrumpe, por medio de la figura de Cristo, en la propia temporalidad histórica. Pudiendo trasladar éste mismo hecho trascendente a toda existencia humana hecha a "*imagen y semejanza*" del creador.

religiosa que es el resultado de la síntesis por medio del *espíritu*. Una vez consciente de su dialéctica intrínseca como cuerpo finito y alma trascendente es entonces que puede entenderse cómo es que son conmensurables tanto el tiempo como la eternidad a lo largo de la vida de un individuo.

Ciertamente ocurre de manera análoga en el estadio ético, con la salvedad de que en el estadio religioso, ahora la determinación es absoluta frente a lo Absoluto, es decir, frente a Dios y no ya frente a la generalidad ética.

En esa medida, apuntamos que toda verdad eterna a la que el ser humano aspire en la vida, es decir en su devenir como ente existente, será asunto exclusivo de fe. Puesto que la fe implica una proyección hacia una temporalidad futura que es precisamente la que permite la construcción del individuo como proyecto a pesar de la contingencia y el devenir. En este sentido la fe da inicio con la aceptación de la -paradoja esencial- que vence la angustia y la enfermedad mortal de la desesperación:

“La única forma de triunfar sobre el porvenir es gracias a lo eterno que es su fondo y permite sondearlo. La espera en la fe es la victoria sobre el futuro, ya que el creyente sabe que todas las cosas cooperan al bien de aquellos que aman a Dios. En la temporalidad no se llevará a cabo una verificación ni una refutación de esta victoria, porque la fe espera una eternidad” (Kierkegaard, 2005a: 22)

Esta paradoja esencial, en primera instancia, no es otra cosa más que la aceptación de la diferencia absoluta que existe entre el ente y el Ser, entre el hombre finito y Dios eterno. Paradoja que cobra sentido en el marco del cristianismo existencial y encarna en la figura de Cristo como aquel quien siendo eternidad deviene temporalidad.

Así también, de manera inversa a como Dios deviene en el tiempo en la persona de Cristo, el hombre aspira también a la eternidad, movimiento dialéctico de doble sentido que proporciona libertad de perfectibilidad moral

a todo ente finito. Kierkegaard concibe éste movimiento a partir de la trascendencia teológica y la posición de la metafísica cristiana que implica la paradoja esencial dialéctica ya mencionada, a saber: Que Dios se hace carne y que el individuo aspira a la apoteosis.

De tal suerte que esta aparente inconmensurabilidad ontológica se resuelve únicamente por medio de la fe o abandono total en la creencia que reviste la figura de Cristo. Sin embargo, el camino a seguir no resulta exento de dificultades, pues si bien, para Kierkegaard, la libertad del espíritu avanza a partir de saltos o elecciones personales que permiten transitar de un estadio existencial a otro, dar el salto al estadio religioso representa la dificultad máxima para el individuo en tanto que significa la superación e incluso supresión absoluta de la racionalidad y, con ello, la eliminación de toda conceptualización de corte sistemático.

Sólo a partir del abandono en la irracionalidad y la locura¹⁸ es que se estará transitando en el camino correcto, es decir el sendero ortodoxo, hacia el estrato existencial que reviste las más altas y dignas categorías, permitiendo así vivir la religiosidad como interioridad plena que descubre la paradoja como la verdad misma, es decir, como la eternidad y la temporalidad afirmadas simultáneamente: *“la paradoja hace su aparición cuando la verdad eterna y la existencia son afirmadas al mismo tiempo, pero cuanto más se acentúa el hecho de existir, más clara se vuelve la paradoja”* (Regueira, 1983: 37-38)

Esto último ocurre en la medida en que el ser humano es y será incapaz de modificar su estructura antropológica sustancial, a saber: que es un ente finito y abierto a la trascendencia a un mismo tiempo, antropología en cuya raíz yace la simultaneidad de categorías que le develan la paradoja de la existencia

¹⁸ “Locura hay ciertamente en el absurdo: que la absoluta trascendencia esté de pronto aquí en toda la plenitud de su presencia, al alcance de mi vista y de mi mano. Locura es testimonio de fe: pero mayor locura sería tratar de reducirlo a la razón. Si la duda es la pasión de la ignorancia, la fe viene a ser la pasión del testimonio” (Regueira, 1983: 36)

3.2-La fe como disolución de la angustia y máxima pasión del ser humano.

La fe representa la máxima pasión del individuo en la que lo eterno y lo temporal convergen felizmente en unión trascendental, misma que se convierte en el móvil de la voluntad práctica de todo individuo particular, toda vez que su relación personal con Dios será, entonces, aquello que lo salve de la angustia y la desesperación mundanas para así alcanzar un estado de plenitud de la existencia:

“De esta forma distingue Kierkegaard entre la angustia y la desesperación, el creyente podrá angustiarse por el juego de la libertad en la temporalidad, pero no desesperarse, pues desesperar es no esperar en la fe. El creyente no pierde la profunda alegría de su relación con Dios por la angustia que pueda experimentar” (Kierkegaard, 2005a: 22-23)

Para ello, Kierkegaard hace énfasis en el momento de la libertad que tiene el individuo para dar el salto entre los distintos estadios, lo cual evidentemente es causa de angustia y desesperación, pero que al mismo tiempo es posibilidad para la fe y la adhesión a la paradoja.

A este respecto el danés nos permite adentrarnos a las complejidades del tercero y último estadio a partir de una fina dilucidación teológica efectuada en su texto *Temor y temblor* mismo en el que tematiza en torno al caballero de la fe¹⁹, es decir al emblemático patriarca bíblico Abraham, mismo quien con la pasión de su fe se encuentra absolutamente dispuesto a sacrificar lo que más quiso en este mundo: a su hijo Isaac. Para de este modo cumplir la voluntad de Dios.

Cabe mencionar que *Temor y Temblor* es uno de aquellos textos que, en un primer momento, no puede sino leerse con cierto recelo y escepticismo; lo

¹⁹ El caballero de la fe es aquel individuo excepcional que no encuentra justificación en el actuar dentro del nivel humano, es decir, la ética, de tal suerte que necesariamente debe abstraerse de ella y mostrarse sólo ante Dios, ya que únicamente Dios puede justificar su obrar. Esta maniobra explica el temor y temblor que experimenta el caballero de la fe, así como la angustia y zozobra a las que ha de hacer frente únicamente por medio de la fe.

cual es perfectamente comprensible cuando se intenta hacer una apología de lo que pareciere ser el más grande de todos los crímenes a lo largo de la historia de la humanidad, a saber: el sacrificio que Abraham hace respecto de su hijo Isaac en el monte Moriah.

Acto que, a pesar de no consumarse debido a la intervención divina, resulta desde el dominio de la ética no sólo aberrante, demoniaco e inmoral, sino que es al mismo tiempo una tremenda contradicción respecto del mandato que todo padre tiene para con su hijo de amarle y protegerle incondicionalmente.

Es en esta medida que la incursión en el estadio religioso implica de suyo una suspensión teleológica de la propia ética. Implica también un transitar de manera individual y solitaria, sin posibilidad de hacer a los congéneres partícipes de la hazaña que se está por realizar en pos de ser consecuente con el deber absoluto que se tiene para con Dios. Por ello, Abraham sabe que:

“Por encima de esta esfera serpentea un camino solitario, estrecho y escarpado; sabe cuan terrible es haber nacido solitario fuera de lo general y tener que hacer el camino sin posibilidad de encontrar un solo compañero de viaje. El caballero de la fe sabe muy bien dónde se halla y cómo se relaciona con los demás hombres. Éstos, en su lenguaje propio, lo consideran sencillamente como un loco y nadie lo puede comprender”
(Kierkegaard, 2010f: 667)

Nadie lo puede comprender porque su acción está orientada única y exclusivamente al deber absoluto para con Dios y en éste caso tal deber es la paradoja según la cual el caballero de la fe se halla situado por encima de la generalidad de la ética.

A este respecto no es de extrañar que a paganos y moralistas menores les resulte tremendamente escandaloso y hasta criminal el hecho de que sea Abraham el padre del cristianismo y que al mismo tiempo funja como figura

medular en las otras religiones monoteístas como lo son el judaísmo y el islam; no es de extrañar, pues, el escándalo cuando quizá se trate nada menos que de un “asesino” en quien se fundamenta la fe de tres de las grandes religiones del mundo, pues: *“Por muy capaz que se sea en verter en fórmulas conceptuales todo el contenido de la fe, no por ello hemos llegado a comprender la fe, es decir, cómo hemos penetrado en ella, o cómo ella ha penetrado en nosotros.”* (Kierkegaard, 2010f: 582)

La dificultad radica en que, visto desde una perspectiva ajena a las categorías propias de la comprensión teológica, Abraham bien podría situarse como un individuo abominable por estar absolutamente dispuesto a suspender la esfera ética en aras de la consecución de un supuesto mandato divino que podría haber sido producto de un desvarío de la razón, pues, ¿quién, en su sano juicio, siendo padre estaría dispuesto a “asesinar” a su hijo sólo porque así se lo han solicitado? Pero, *“Si Abraham creyó y no dudó nunca; creyó lo Absurdo. De haber dudado, habría obrado de manera diferente”* (Kierkegaard, 2010f: 597)

Y es aquí, precisamente, donde todas las categorías religiosas entran en escena para resignificar, lo que para el sentido común podría parecer la más grande de todas las atrocidades: Un padre dispuesto a quitarle la vida a su hijo. Sin embargo, Abraham *“sabía que Dios todopoderoso lo ponía a prueba y que aquel sacrificio era el más duro de todos los que le podían exigir. Pero sabía también que ningún sacrificio es demasiado duro cuando Dios lo ordena”* (Kierkegaard, 2010f: 599)

Para ello recordemos un poco la escandalosa escena descrita en *Génesis* con la intención posterior de desarrollar algunas nociones puntuales en torno al estadio existencial religioso:

“Después de esto, Dios puso a prueba a Abraham. ¡Abraham!, le dijo. Él respondió <Aquí estoy>. Luego Dios le dijo: Toma a tu único hijo, el que tanto amas, a Isaac; ve a la región de Moriah, y ofrécelo en holocausto sobre la montaña que yo te indicaré” (Gn 22, 1-2)

Posterior a éstas palabras, ¿podría uno imaginarse mayor insensatez que la de ver a un padre presuroso por ensillar a su asno, tomar a sus siervos y preparar la leña necesaria para el asesinato de su hijo? Y lo que es peor, ¿asesinarlo por su propia mano, en medio de un monte lejano y a pesar de haberle sido entregado como el hijo de la promesa de su pueblo?

Quizá encontremos extravagante e inadmisibile todo esto y es, precisamente por ello, que el relato del sacrificio de Abraham ha de leerse siempre bajo el signo de la prueba: *“la categoría de la prueba es absolutamente trascendente y emplaza al hombre en una relación de oposición estrictamente personal con Dios, en una relación que por ser tal le impide al hombre contentarse con una explicación de segunda mano”* (Kierkegaard, 2009: 186)

Es decir, que se trata de una situación religiosa que designa un momento de tensión máxima, cuya función teológica consiste en la demostración del mayor testimonio de fe, obediencia y disposición posible por parte de un ser humano para con Dios. De tal suerte que poco importan los efectos en un sentido netamente mundano y temporal, toda vez que la repercusión ha de hacer resonancia en la eternidad: *“Porque la prueba es una categoría provisional y temporánea, lo que quiere decir, eo ipso, que se define con relación al tiempo y que debe cesar con el tiempo o en el tiempo”* (Kierkegaard, 2009: 187)

De tal suerte que, interpretar éste evento en clave teológica nos permite comprender que Abraham deja inmediatamente de ser un asesino para pasar a convertirse en el Padre de la fe, toda vez que se comprende que a pesar de que pudo haber elegido entre las diversas posibilidades que su propia libertad le permitía, entre ellas la posibilidad de desobedecer el mandato divino (aspecto que Kierkegaard perfectamente considera en las variaciones que efectúa al principio del texto en torno a lo que pudo haber acaecido en el monte Moriah); a pesar de todas esas posibilidades Abraham elige aceptar su conciencia eterna y acatar con absoluta sumisión

y obediencia la prueba y la exigencia de Dios. Pues, *“si el hombre no tuviera una conciencia eterna, si el origen de todas las cosas fuera solamente un poder salvaje y efervescente...si un vacío sin fondo, nunca ahíto, se agazapase en la raíz del cosmos, ¿qué sería entonces la vida sino desesperación?”* (Kierkegaard, 2010f: 591)

Es por ello que aún con infinito temor y temblor, con angustia frente a la posibilidad de la libertad, Abraham se mantiene firme en la esperanza de esa conciencia eterna y da testimonio de que el verdadero caballero de la fe es aquel quien confía en Dios, y que es grande por la esperanza inamovible que, aunque rayana en lo absurdo y cuya forma es el escándalo y la locura, está dispuesto al abandono de la razón terrestre para revestirse con la armadura de la fe en la confianza y creencia de lo eterno. En este sentido:

“Lo absurdo es una típica expresión brisca de Kierkegaard para caracterizar desde el punto de vista de la especulación pura el contenido de ese mismo territorio elevado de lo religioso. Es decir, el objeto propio de la fe religiosa y cristiana, algo sobre la razón, no precisamente contra, en el caso de que ésta sea humilde” (Kierkegaard, 2009: pp. 138)

Así, en virtud de lo absurdo Abraham elije creer, lo cual hace a la fe una tarea asignada a la vida entera, misma en la que se juega toda la existencia, puesto que la práctica de creer no se logra en unos pocos días o unas pocas semanas, sino que demanda el ejercicio constante de la voluntad subjetiva que quiere creer a pesar de las dificultades que ello pueda traer para la razón:

“Esto no quiere decir, ni mucho menos, que considere a la fe como una cosa de poca monta, al revés, estimo que es la cosa más sublime y que la filosofía comete una indignidad cuando, despreciando desdeñosamente la fe, trata de sustituirla con algo distinto. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino comprenderse a sí misma y saber lo que ofrece, sin eliminar nunca las cosas que no comprende y, menos aún, escamoteárselas a los hombres como si fuesen naderías” (Kierkegaard, 2010f: 612)

En esa medida, ¿qué es lo que convierte a Abraham en el padre de la fe?; ¿qué le hace ser admirado y reconocido como el epítome humano de la esperanza?

Pues bien, Abraham ha de ser legítimamente reconocido por la posteridad de historiadores, poetas, creyentes e individuos de espíritu serio porque han sabido interpretar como testimonio evidente de resignación infinita²⁰ y esperanza, aquel movimiento que sólo un verdadero *caballero de la fe* es capaz de efectuar.

Siendo así que, sólo por medio de esta resignación infinita, pueda conseguirse la consciencia de la eternidad y efectuarse el movimiento a través del cual se renuncia a la temporalidad y se ingresa a una suerte de segunda temporalidad o temporalidad re-duplicada, misma que representa una ganancia absoluta.

De este modo Abraham creyó en el absurdo, creyó en lo irracional, creyó en lo imposible y no se escandalizó ante el mandato divino, puesto que al responder con firmeza “*aquí estoy*”, da testimonio de la más grande de todas las pasiones en el ser humano: la pasión de la fe.

“Si la fe no puede santificar la acción en la que se intenta matar al propio hijo, entonces Abraham debe ser juzgado exactamente como cualquier otro hombre en el mismo caso. Y si tiene el valor de culminar este pensamiento y afirmar, en consecuencia que Abraham fue un asesino, entonces lo mejor será tratar de conquistar ese coraje y no seguir perdiendo el tiempo en alabanzas inmerecidas” (Kierkegaard, 2010f: 607)

²⁰ “*La resignación infinita es el último estadio que precede inmediatamente a la fe, de suerte que no tiene fe todo aquel que no haya hecho este movimiento previo. La razón es la siguiente: sólo en la resignación infinita logro clara conciencia de mi valor eterno, y sólo con ésta condición puede hablarse de una verdadera incorporación a la vida de este mundo precisamente en virtud de la fe*” (Kierkegaard, 2010f: 628)

Porque si, en efecto, analizamos únicamente desde la perspectiva ética, nos encontraremos frente a una acción abominable que podría, incluso, justificar buena parte de las acciones perversas que todo ser humano se vería habilitado a efectuar en nombre de Dios.

Es por ello que hablar de Abraham, sin que con ello se corra el riesgo de que alguien se extravíe e intente hacer lo mismo, es francamente complejo. Lo cierto es que *“la conducta de Abraham, desde el punto de vista ético, se expresa diciendo sin rodeos que quiso matar a su hijo; y, desde el punto de vista religioso que quiso sacrificarlo”* (Kierkegaard, 2010f: 607)

A partir de lo cual se hace manifiesto el carácter sagrado y subjetivo de la convicción ante la divinidad, toda vez que la medida del yo es siempre lo que el yo tiene ante sí; lo que nos permite comprender que es absolutamente imprescindible aceptar que Dios llegue a ser la medida de cada individuo particular, de tal suerte que cada uno de nosotros llegue a ser cualitativamente idéntico a su medida y que ésta sea al mismo tiempo regla universal y regla moral. De éste modo:

“Si hacemos de la fe el valor absoluto y total, esto es, si se la toma por lo que ella es en sí misma, entonces juzgo que se puede hablar sin ningún peligro de esos problemas precisamente en nuestro tiempo que se arriesga bien poco por la ruta de la fe. Y sólo por la fe se asemeja uno a Abraham, en modo alguno por el crimen y el asesinato” (Kierkegaard, 2010f: 608)

Sólo de ésta manera se puede ingresar al estadio más elevado, mismo en el que el individuo se pone en relación infinita con el infinito, en relación absoluta con el Absoluto, puesto que no hay mediación ni justificación ética, lo que constituye la esencia misma de lo religioso.

3.3-La paradoja reviste toda subjetividad cristiana

Es a partir del análisis y comprensión del pasaje bíblico referente al sacrificio de Abraham, como queda evidenciado que el acceso a la esfera religiosa nos introduce, inevitablemente, a un elevado grado de angustia y sufrimiento, pues ¡cuán grande ha de haber sido la angustia de Abraham en camino al monte Moriah!

Seguramente pudo haber pensado algo como: *“ahora todo está perdido, Dios me ha exigido a Isaac, yo lo sacrifico y, con él toda mi alegría. No obstante Dios es amor y continuará siéndolo siempre para mí, porque en la temporalidad Él y yo podemos hablar juntos”* (Kierkegaard, 2010f: 613)

De tal manera que el sufrimiento y angustia emergen en Abraham, y en todo individuo que escudriña estos menesteres religiosos, porque en el fondo de la interioridad humana se halla implicada una derrota de la razón, lo que hace que se manifiesten los abrumadores combates dialécticos de la pasión de la fe. De tal suerte que la fe es supra-racional puesto que traspasa todos los límites de lo humanamente comprensible y manifiesta el hecho de que el sosiego del alma depende, precisamente, de aquello de lo cual la razón desespera.

En éste mismo sentido Kierkegaard ha insistido a lo largo de sus escritos en la diferencia cualitativa absoluta que existe entre Dios y el individuo; diferencia cualitativa que impide cualquier pretensión de comunicación racional. Con lo cual se hace manifiesto, una vez más, que es únicamente por medio del movimiento de la fe y de la aceptación de la máxima paradoja (tal como lo hizo Abraham) que se puede acceder al estadio religioso y fincar la existencia bajo categorías teológicas que permitan encontrar la idea por la cual se esté dispuesto a vivir y morir.

Así pues:

“¿Qué es, en definitiva, lo que hizo Abraham?...

...no llegó ni demasiado pronto ni demasiado tarde. Durante todo el camino del viaje tuvo fe; creyó que Dios no le exigiría a Isaac...creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía nada que ver con los cálculos humanos...Y aún en el momento mismo en que la hoja del cuchillo centelleaba en su mano, Abraham creyó, creyó que Dios no le exigiría a Isaac” (Kierkegaard, 2010f: 614)

Es de ésta manera en que Abraham se convierte en la excepción y en individuo singular al apostar a lo más alto que existe, incluso más alto que la propia ética, pues el auténtico caballero de la fe no puede justificar su acción ante lo general ya que el móvil de sus acciones es Dios en quien ha elegido un amor que sobrepasa toda racionalidad ética.

Abraham como el prototipo de la excepción religiosa, a quien Dios había solicitado realizar una acción verdaderamente escandalosa para el plano de lo ético, decide optar siempre por la fe en el absurdo y la obediencia divina. De tal suerte que el sentido de la verdad debe leerse siempre partiendo de la subjetividad, es decir, del individuo particular existente:

“Éste sentido de verdad sólo podrá ser captado mediante el arriesgado salto de la fe, el cual es una profunda adhesión interior a la paradoja. La fe representa un poder de decir sí allí donde la razón no puede tener más palabra que la perpetua oscilación entre el sí y el no.

La fe rebasa a la vez la ignorancia y el saber, porque afirma a la paradoja como impensable en sí misma, y acogiéndola en el hogar silencioso de la interioridad, acalla a la vez el estruendo del escándalo” (Regueira, 1983: 37)

Así, la fe afirma lo que de paradójico existe en la Verdad, movimiento ante el cual Abraham es consciente, pues sabe perfectamente que lo único que puede salvarlo a él y a su hijo Isaac, es el absurdo, captado y asumido

gracias a esa fe. En este sentido resultan necesarias la libertad y la fortaleza de espíritu para ejecutar previamente, como ya se mencionó, el movimiento de la resignación infinita por medio del cual se obtiene consciencia del valor eterno que hay en lo humano. Es por medio de dicho movimiento que se asume la pérdida de absolutamente todo en un sentido netamente temporal con la esperanza de recuperarlo todo en un posterior sentido eterno.

En el caso de Abraham, resultó necesario que se resignara de manera infinita a perder a Isaac en el sentido mundano. En esa medida, el movimiento de la resignación infinita es estrictamente filosófico, así como también estrictamente necesario si se pretende, acto seguido, efectuar el movimiento de la fe como movimiento estrictamente religioso:

“Cuán enorme es la paradoja de la fe; una paradoja capaz de convertir un crimen en una acción sagrada y agradable a Dios; una paradoja que le devuelve de nuevo su hijo Isaac a Abraham; una paradoja, en definitiva, que no puede explicarse por ningún razonamiento, ya que la fe comienza cabalmente donde termina la razón” (Kierkegaard, 2010f: 637)

La existencia cristiana rebasa la ignorancia del saber y afirma esa paradoja, es decir, aquella contradicción extrema para la razón humana que se descubre únicamente dentro del cristianismo y que alude a la creencia en la intervención de un Ser trascendente en el decurso histórico: Cristo.

De allí que la paradoja de la fe nos lleve al cumplimiento del deber con el Absoluto, es decir, aquella satisfacción trascendente de una determinada exigencia planteada al individuo, y en la que dicho individuo, al modo de Abraham, busca apasionadamente establecer en el tiempo su relación con la eternidad:

“El movimiento de la fe tiene un doble sentido: el súbito exilio de sí mismo finito en el Otro infinito y la más profunda reafirmación de la finitud. A partir de la unidad del salto se expresa la unidad paradójica de ambos momentos. El salto me hace trasponer de golpe el mundo finito, suspender

el tiempo en la pasión de lo infinito y alejarme infinitamente de mí para dar lugar a la proximidad inverosímil de lo Absoluto” (Regueira, 1983: 61)

Es por ello que dar el salto hacia lo infinito obliga a deshacer la síntesis moral de lo individual, a suspender teleológicamente la ética, pues se hace manifiesta una negación necesaria de sí mismo que impele a desprenderse de toda tentativa y pretensión de autonomía por parte del Yo. En el plano teológico esa diferencia cualitativa entre Dios y el ser humano, misma de la que ya se ha hablado, es la condición para la fe.

A éste propósito la consideración del pecado será un preliminar necesario para el auténtico ingreso al estadio religioso ya que lo contrario del pecado no es la virtud sino la fe. El pecado consiste en la negación de Dios en cualquiera de las dos siguientes maneras: -cuando se quiere desesperadamente ser sí mismo y cuando no se quiere desesperadamente ser sí mismo- aspectos que quedan explicados en el libro *la enfermedad mortal* y que refieren a la inadecuación en la síntesis entre las categorías de cuerpo y alma.

En el primer caso (ser desesperadamente sí mismo) se trata del egoísmo del individuo, pues éste considera que no necesita de Dios para afirmarse y sortear las afrentas de la existencia y por ello quiere ser desesperadamente sí mismo por cuenta y esfuerzo propios. En cambio, en el segundo caso (no querer ser desesperadamente sí mismo) prepondera la soberbia, pues lo que no se quiere es ser ante Dios y se niega con todas las fuerzas ser sí mismo en tanto que tenga que serlo delante de un tercero trascendente. Sin lugar a dudas que toda esa falta de espíritu es característica de la época presente:

“En una época desapasionada, curiosa a lo más, formalista y superficial, que busca la evasión de la realidad y huye del compromiso, los individuos viven hacia fuera y desdeñan esa interioridad apasionada que clama, en cada ser humano, angustiosa y desesperada. En una época así ¿dónde está la verdad? (Goñi, 2015: 106)

Insistimos nuevamente, como lo hemos venido planteando, en que la Verdad se halla inscrita en la paradoja, ya que ésta reviste toda subjetividad cristiana que por medio de la pasión de la interioridad ha alcanzado la conciencia de lo eterno que se transforma en fundamento de todo su actuar práctico y que decide la totalidad del sentido de la propia existencia: *“Abraham representa la fe y ésta queda expresada normalmente en su vida. Porque su vida no fue sólo la más paradójica que pueda pensarse, sino tan paradójica que resulta absolutamente imposible pensarla”* (Kierkegaard, 2010f: 643)

3.4-¿Es necesario alejarse de la ética para poder efectuar el salto de fe?

Hasta este momento hemos visto en qué estriba la grandeza insondable de la acción del patriarca, misma que, aunque racionalmente incomprensible, resulta del todo magnánima en tanto que demuestra una suspensión teleológica necesaria de los principios éticos.

Esto es, que el propio Abraham nos demuestra cómo se encuentra por encima de la generalidad, de las costumbres, del -deber ser- relativo a los valores humanos y al escapar de dichas pautas en torno al deber ser queda demostrado que toda mediación le hubiese restado peso a su acción. Si Abraham hubiese acatado la ética y el deber ser en torno a no sacrificar a su hijo Isaac, se hubiese quedado como un mero héroe trágico a quien la sociedad podría perfectamente comprender, pues:

“La diferencia que separa al héroe trágico de Abraham salta a la vista. El héroe trágico, en definitiva, permanece siempre dentro del estadio ético...”

...El caso de Abraham es completamente distinto. Porque el patriarca con su acción traspasó todo el estadio ético y tenía un -telos- superior fuera del mismo, en virtud del cual suspendió dicho estadio” (Kierkegaard, 2010f: 645-646)

Esta diferencia radical expresa que el héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar la generalidad, mientras que el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en individuo. Razón por la cual el patriarca enmudece, pues nada puede comunicar a los otros respecto de su acción, toda vez que, cuando la ética queda suspendida de éste modo no existe otra forma de sobrellevar la existencia más que en la paradoja y el silencio:

“Abraham se calla, pero es porque no puede hablar; en esta imposibilidad residen el dolor y la angustia. Pues si al hablar no puedo hacerme entender, no hablo, aunque perore noche y día sin interrupción. Tal es el caso de Abraham: puede decir todo salvo una cosa, y cuando no puede decirla de modo que se le entienda, no habla” (Regueira, 1983: 81)

Es por ello que a Abraham nadie puede comprenderlo, pues la senda de la fe es sumamente estrecha, punto en que se genera la máxima expresión de lo que implica ser y responder frente a Dios como un individuo particular, y es en esa dolorosa soledad del silencio que la verdad de la subjetividad vive sus mayores embates dialécticos:

“Al individuo particular no le queda otra alternativa en este orden que, cargando él mismo con la paradoja, convertirse en un caballero de la fe, o no llegar a serlo nunca jamás. En éstas regiones es absolutamente inconcebible encontrar compañeros de viaje” (Kierkegaard, 2010f: 662)

Es por esta razón que vivir religiosamente desde la perspectiva kierkegaardiana, vivir como un individuo particular que se afirma al asumir su deber absoluto para con Dios, se puede convertir en la más terrible experiencia de temor y temblor, de *horror religiosus*, debido a las extenuantes contradicciones que no parecen tener solución de tipo racional; aunque también podría afirmarse con determinación que nada hay más grandioso que una existencia bajo tal fruición. De tal suerte que, el caballero de la fe *“encerrado dentro de la paradoja ha de encontrar en ella, sin*

posibilidad de otra alternativa, o su felicidad o su perdición” (Kierkegaard, 2010f: 665)

En dicha circunstancia cabe reconocer que efectivamente hay una suspensión teleológica de la ética, ya que en el particular caso de Abraham, la propia ética representa una tentación ya que trata de apartar al patriarca de su cumplimiento con el deber Absoluto, la tentación aquí es la propia ética que intenta impedir la consecución de la voluntad divina:

“En el evangelio de san Lucas, 14, 26, encontramos una doctrina singular acerca del deber absoluto que tenemos para con Dios: <Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo>” (Kierkegaard, 2008: 662)

Palabras sumamente severas que indican cómo es que los términos deben ser tomados en todo su temible rigor y desprecio respecto a cuanto refiere al mundo y la propia ética, con el fin de que cada individuo particular que pretenda convertirse en caballero de la fe, pruebe por sí mismo, sin dilaciones, si es capaz de ingresar a la esfera de lo Absoluto aniquilando de manera igualmente absoluta cualquier pretensión de generalidad ética que le ate al mundo, sin que por ello, deje de amar a aquellos que pertenecen al mundo:

“El deber absoluto puede en este caso obligar a un hombre a que haga lo que la moral prohibiría, pero en modo alguno puede incitar al caballero de la fe a que deje de amar. Esto se patentiza en la historia de Abraham. Desde el momento en que quiere sacrificar a Isaac, la moral define su acción diciendo <que odia a su hijo>. Pero si lo odia realmente Abraham puede estar seguro de que Dios no le exigirá nunca ese sacrificio” (Kierkegaard, 2010f: 665)

Y más adelante continúa:

Precisamente éste amor que siente por Isaac es el que, por su oposición paradójica al amor que siente por Dios, convierte su acto en ofrenda. Y en esto estriba la angustia y la desazón de la paradoja, cabalmente en que Abraham, hablando

humanamente no pueda hacerse comprender de nadie. Sólo en el instante en que su acto está en absoluta contradicción con sus sentimientos, sólo entonces es cuando sacrifica de veras a Isaac” (Kierkegaard, 2010f: 665)

En este sentido tanto el deber como el deseo entran en un fuerte conflicto, ya que la felicidad de la existencia consiste en que ambos empalmen, es decir, que el deseo del individuo sea su deber y que su deber sea felizmente su deseo. Para el caballero de la fe, tanto el deber como el deseo son idénticos, sin embargo se le pide que renuncie a ambos ya que el deber absoluto exige justamente la renuncia a ellos.

Con ello puede perfectamente explicarse cómo el silencio de Abraham implica la toma de conciencia del individuo de su profunda colaboración y unión con la divinidad, misma que se ofrece en virtud de la fe: *“La fe es un milagro y, no obstante, ningún hombre está excluido de ese milagro, porque aquello en que toda la vida humana encuentra su unidad es cabalmente la pasión y la fe es una pasión” (Kierkegaard, 2010f: 665)*

Enfatizamos que sólo por medio de ésta pasión es que puede comprenderse la estructura fundamental de la experiencia subjetiva del patriarca Abraham en tanto que relación conflictiva entre lo temporal y lo atemporal, entre lo finito y lo eterno. Es por ello también que la categoría de la repetición²¹ es posible, únicamente, dentro del estadio religioso, ya que la repetición es el encuentro paradójico entre la mera realidad y la idealidad trascendente.

Así, sólo por medio de la fe en la repetición fue posible que Abraham recuperase a su hijo, ante lo cual *“sin duda quedó sorprendido con el desenlace, pero en un santiamén había ya recobrado su estado primitivo*

²¹ La categoría de la repetición responde a la crisis que el individuo descubre ante la imposibilidad de vivir en la mera inmanencia mundana, misma en la que se afana por -repetir- una y otra vez aquello que es causa de su deseo; sin embargo la verdadera repetición nunca puede darse en el plano mundano, sino que ésta sólo puede lograrse en el plano religioso a partir de la reapropiación del mensaje evangélico y la fe en la restitución o recuperación en su sentido espiritual. Otro ejemplo emblemático de dicho movimiento es el personaje bíblico Job, a quien Kierkegaard le dedica un interesante estudio en la segunda parte de su texto *la repetición*.

mediante un doble movimiento y, por ese mismo motivo, recibió a Isaac con mayor alegría que la primera vez” (Kierkegaard, 2010f: 614)

De tal suerte que la repetición siempre es y será una trascendencia, nunca una inmanencia pues la repetición comprendida como restitución solamente es posible en su sentido espiritual, misma que nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, ya que es allí donde cabalmente se da la auténtica repetición.

Es por ello también que la categoría de la repetición es posible, únicamente, dentro del estadio religioso, pues hay una verificación en las experiencias de la propia vida que nos hacen recapacitar en la imposibilidad de la repetición dentro del plano de la pura temporalidad. Así el patriarca Abraham pudo haber exclamado lo siguiente una vez recuperado Isaac:

“¿No es acaso una repetición? ¿No he recibido duplicado todo lo que antes poseía? ¿No he vuelto a ser yo mismo de tal suerte que hoy puedo conocer doblemente el significado y valor inmensos de mi propia personalidad? ¿Y qué vale una repetición de todos los bienes materiales y terrenos, indiferentes para el espíritu, comparada con una repetición de los bienes espirituales?” (Kierkegaard, 2019: 202)

En este sentido la figura del patriarca Abraham es, como ya se analizó, la que mejor encarna la noción del sujeto que por medio de la fe elige arriesgarlo todo, suspender la ética y colocarse ante el absurdo que posibilitará la relación infinita con el infinito y puesto que la ética se consume únicamente negándose a sí misma, será ésta negación y suspensión de la ética la condición necesaria para exigir el salto dialéctico a la trascendencia religiosa.

3.5-Conclusiones: La comprensión por medio de la fe, de la diferencia ontológica entre el Ser y el Ente, conlleva a una existencia auténtica.

Así, una vez hecho el recorrido por los tres estadios existenciales consideramos que la comprensión y concientización subjetiva de un individuo particular, acerca de la diferencia ontológica que existe entre el ente (el individuo) y el Absoluto (Dios), es decir, la diferencia existente entre sí mismo y aquello que de alguna manera le trasciende, le rebasa y al mismo tiempo funge como el fundamento intrínseco de su existencia particular; consideramos, pues, que la asunción y aceptación de esta dualidad que reviste toda la antropología kierkegaardiana y cuyo núcleo es la aceptación de la conmensurabilidad entre lo eterno y lo temporal, permitirá a toda subjetividad fincarse en valores auténticos y de carácter trascendente, mismos que le permitirán potenciar su propia experiencia humana en tanto que reconocerá su valía espiritual y eterna a pesar de saberse finito y mortal.

Ésta comprensión fundamental del propio valor eterno que, como individuos frente a Dios poseemos y que gracias al *espíritu* somos conscientes de él, nos revela y permite otorgar sentido y continuidad a los diversos instantes de nuestra existencia; al mismo tiempo nos dota de comprensión y reconocimiento de la fragilidad y finitud a que nos arroja la propia condición en la que como humanos nos encontramos al estar heridos por el tiempo.

Así pues, si se acepta esta conmensurabilidad que parte del reconocimiento de la diferencia ontológica primordial, se estaría dando un paso adelante hacia una **subjetivación auténtica**; subjetivación que de acuerdo a Kierkegaard se da únicamente en el estrato religioso que pone al individuo en comunicación absoluta con lo Absoluto a partir de la fe, es decir la convicción de la conciencia en relación a la cualidad superior que le trasciende y fundamenta a un mismo tiempo.

Esta subjetivación alegre, en tanto que liberada de toda angustia y desesperación una vez el individuo ha reconocido, por medio de la fe, su valor eterno, se sabe en perfecta comunión dialéctica con aquello que le permite conducirse con particular confianza y desenvolvimiento en el devenir temporal.

Comprender ésta Verdad debe conducir a obrar y vivir conforme a ella, en tanto que no es suficiente saberla, sino que hay que asumirla y vivirla entera, tal como lo expresara Kierkegaard en las primeras anotaciones de su diario íntimo:

“De lo que se trata es de comprender mi destino, de ver lo que la Divinidad realmente quiere que yo haga; lo que importa es hallar una verdad que sea verdad para mí, hallar la idea por la cual he de vivir y morir. ¿Y de que me serviría hallar una así llamada verdad objetiva; abrirme paso a través de los sistemas de los filósofos y poder pasarles revista cuando fuese preciso...; de qué me serviría poder explicar el sentido del cristianismo, poder esclarecer numerosos fenómenos particulares, si aquél no tuviera para mí mismo y para mi vida un sentido profundo?... ¿De qué me serviría que la verdad estuviese frente a mí, fría y desnuda, indiferente al hecho de que yo la reconozca o no?” (Kierkegaard; 1993: 17)

De tal suerte que el reconocimiento de la dialéctica mencionada en la diferencia ontológica primordial permitirá al individuo tener una relación auténtica con respecto a sí mismo, y por tanto, le permitirá comprender el sentido de su propia subjetividad trascendente.

Así, para saber en qué consiste y cómo se realiza el verdadero movimiento de la fe que lleve a la adecuada subjetivación del Yo, habrá que aventurarse a efectuarlo, aspecto que excede todo esfuerzo pensante, en tanto que exige un compromiso actuante que apela a plantearnos el problema de la existencia desde la existencia misma y no desde el mero pensamiento.

Así, una vez hecho el recorrido de las tres propuestas existenciales analizadas en los estadios kierkegaardianos, podemos concluir que la Verdad subjetiva a la que el danés nos conduce y hacia la que toda su obra se encuentra encaminada, se trata de la verdad existencial que resulta del *quid* del cristianismo; doctrina que precisa de exigencias filosóficas, pero que, ultimadamente, apela a la aceptación de la abismal diferencia que existe entre el yo existente humano y el absoluto trascendente (Dios)

La existencia, el *inter-esse* y la verdad entendidas como la correcta síntesis del Yo subjetivo, desde la antropología kierkegaardiana, son sinónimo de una vida auténtica en tanto que dicha autenticidad radica en la aceptación del vórtice infinito que se abre entre el Ser y el ente, mismo que se resuelve, únicamente, en la paradoja absoluta, y que implica:

“esa suprema hazaña de equilibrista que consiste en mantener un pie puesto en cada uno de los extremos de la diferencia Absoluta, sin por ello caerse o vacilar siquiera. Sin por ello quedar desgarrado, ya sea perdiendo el tiempo, ya perdiendo la eternidad” (Regueira, 1983: 16)

Lo anterior, sin duda implica la comprensión de la negatividad de lo infinito de la existencia, esto es, reconocer que entre la antropología humana finita y la trascendencia Absoluta media una diferencia abismal, imposible de acrisolar en conceptualizaciones racionales, de allí la exigencia del salto o movimiento de la fe que implica una forma de conocimiento alterna a la filosófico-racional.

Todo lo cual nos lleva a considerar la obra kierkegaardiana en su totalidad, desde los escritos estéticos hasta los de carácter religioso, desde una pedagogía edificante de tipo eminentemente teológico y existencial, que nos invita a una correcta autenticación del Ser a partir del reconocimiento que ya se ha venido señalando, y que desemboca, necesariamente, en los límites de la razón. Pues la afirmación de la trascendencia del Ser es,

inversamente, la negación del individuo existente y de su capacidad racional.

Este corte del pensamiento por medio de la irracionalidad y la irrupción de la fe en su sentido abrahámico, es la puerta de acceso a la auténtica subjetivación en sentido kierkegaardiano, misma que hace manifiesta a lo largo de su obra religiosa. Sin lugar a dudas que la fe, como aquel conocimiento de tipo supra-racional, nos proporciona senderos distintos que permiten acceder a una antropología más plena:

“La fe es magnífica por el hecho de que ningún hombre puede darla a otro; en efecto, lo que hay de más elevado, de más noble, de más sagrado en cualquier hombre, es propio de él y todo ser humano lo tiene si así lo desea; y en él está la grandeza de la fe que no puede obtenerse más que bajo ésta condición; es también el único bien imprescindible puesto que sólo se le puede tener a condición de adquirirlo sin cesar y no se le adquiere más que produciéndolo constantemente” (Kierkegaard, 2005a: 47-48)

De tal suerte que la fe no se puede transmitir por medio de argumentos racionales ni pretensiones conceptuales, pues esto implicaría su inmediata anulación. Lo cual equivale al reconocimiento de la infinita distancia que media entre el existente y Dios, diferencia ontológica ante la cual se precisa de conciencia y aceptación para una adecuada y auténtica subjetivación del Yo.

Es en este sentido que la única posibilidad de comprender la noción kierkegaardiana presente en el estadio religioso como la asunción de la máxima paradoja y el absurdo, nos lleva necesariamente a reinventar el modo de buscar la Verdad en su sentido trascendental; o al menos, a inquirir por medio de caminos que implican un corte necesario en el pensamiento lógico para dar lugar a la irrupción de la fe como medida alterna, que no por ello menos válida, de acceder al conocimiento absoluto del Yo por medio de la afirmación de la trascendencia.

A este respecto, podemos convenir en que el paso primero para la adquisición de la fe, ejercicio osado, sería el absoluto reconocimiento de nuestra ignorancia como seres humanos, toda vez que la insignificante vida humana no es otra cosa más que el *inter -esse-*, el estar en medio de la diferencia ontológica que nos descubre el ejercicio filosófico, es decir, la profunda y distanciada relación que existe entre el Ser como infinitud impenetrable y el ente como finitud limitada:

“Si hay algo trans-individual en la existencia es esa instancia literalmente inconsistente en la cual estamos mientras nuestra estancia es en el tiempo. Esa ambigüedad característica de nuestra posición, por la que abiertos al Ser devenimos y abiertos al sentido nos arrebatamos a nosotros mismos su posibilidad” (Regueira, 1983: 15)

Es justamente allí, en el vórtice que se abre entre la trascendencia y la inmanencia donde brota la vida humana en tanto que aporía entre el Ser y el tiempo y es esta estrecha relación entre la eternidad y la temporalidad que llevan a la conciencia humana a la angustia y la desesperación, pero también a la posibilidad de obtener la fe y a la apertura del horizonte que le conecta directamente con la noción de eternidad y Dios como fundamento:

“La angustia originariamente, en el punto cero de la existencia, es una condición neutral ambigua. En ese punto cero igualmente se puede girar hacia la fe que hacia la desesperación, hacia una vida que se vaya encadenando en la consecuencia del bien o en la consecuencia del mal, por saltos cualitativos absolutamente distintos” (Kierkegaard, 2008: 11)

Es justamente en éste estado de angustia que el ser humano se ve posibilitado entonces a elegir entre la continuación en dicho acaecer angustioso, es decir puede elegir entre continuar en el pecado en tanto que pretende salvarse a sí mismo, o puede optar por la fe como recurso supra-racional que le permitirá acceder a una existencia regida bajo categorías religiosas trayéndole no pocas dificultades pero sí grandes frutos para su edificación y plenitud.

Es en esa medida que la existencia de todo individuo se juega a cada instante como en los movimientos de un acróbata al filo de un abismo, pues *“esa conciencia de la inmensidad de la nada es el reverso de la conciencia de la infinitud del Ser: conciencia de lo Absoluto, que lejos de pretenderse ella misma absoluta subraya dolorosamente nuestra insignificancia. La nada es nuestra”* (Regueira, 1983: 28)

De tal suerte que toda Verdad radicará siempre en la subjetividad y no será más que movimiento asintótico e infinito hacia el Ser:

“En la medida en que el Ser mismo es la Verdad en un sentido eminente, la verdad será para nosotros (que no somos el Ser porque existimos) únicamente movimiento hacia la verdad. La verdad es el movimiento hacia la verdad. Eso quiere decir que no puede definirse, so pena de destruirla en la definición” (Regueira, 1983: 30)

De allí que todo sentido de verdad y plenitud que apele a una correcta subjetivación del Yo en su sentido kierkegaardiano implique un hacerse en la existencia a partir del movimiento subjetivo de la fe, movimiento que implica a su vez la trascendencia que se descubre en el interior del yo como la diferencia abismal de tipo metafísico *“lo absoluto está en nosotros, pero como diferencia absoluta respecto a nosotros mismos”* (Regueira, 1983: 34)

Es por ello que la pasión de la fe implica para el pensamiento una derrota desesperada y angustiante, en la medida en que por medio de la fe se pretende conocer aquello que al propio pensamiento le es imposible pensar. Siendo verdad, por otra parte, que nada hay más irracional que la no aceptación de los límites de la razón, lindero en el que reside la posibilidad del escándalo o de la fe. Finalmente es por ello que:

“Kierkegaard repetirá hasta la saciedad que el problema capital de su obra y de su vida no fue el de ser o no ser cristiano, sino el de devenir cristiano. El existente no puede encarar ninguna categoría ontológica fuera de la perspectiva del devenir, es decir de su estar en el tiempo, que es un estar conformando el tiempo u orientando la existencia” (Regueira, 1983: 43)

Tarea existencial que a cada individuo compete realizar, siempre que se halle en disposición y compromiso con el sentido y la verdad que revisten su propia existencia.

Nano sería todo ejercicio filosófico si no conlleva una confrontación con la propia existencia y los presupuestos que la configuran. De tal suerte que la verdadera apropiación del sí mismo por medio de la asimilación de la verdad subjetiva permitirá a todo individuo particular tomar decisiones correctas en relación a la propia actitud de vida y el modo práctico en que ha de desarrollarla.

Bibliografía principal.

Jolivet, Regis, (1950) *Introducción a Kierkegaard*, Madrid, Gredos.

Kierkegaard, Sören (2010a) *Diapsálmata.*, Madrid, Gredos.

Kierkegaard, Sören (2000) *Diario de un seductor*, DF, Fontamara.

Kierkegaard Sören (1993) *Diario íntimo*, Planeta.

Kierkegaard, Sören (2012) *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial.

Kierkegaard, Sören (2010b) *El más desgraciado*, Madrid, Gredos.

Kierkegaard, Sören (2005a) *En la espera de la fe*, D.F, Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard, Sören (2007) *Equilibrio entre lo estético y lo ético*, Madrid, Trotta.

Kierkegaard, Sören (2015) *In vino Veritas*, Madrid, Alianza.

Kierkegaard, Sören (2008) *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta.

Kierkegaard, Sören (2009) *La repetición*, Madrid, Alianza Editorial.

Kierkegaard, Sören (2005) *La rotación de los cultivos*, Santiago de Chile, Be-vedráis editores.

Kierkegaard, Sören (2010c) *La validez estética del matrimonio*, Madrid, Gredos.

Kierkegaard, Sören (2010d) *Los estadios eróticos inmediatos*, Madrid, Gredos.

Kierkegaard, Sören (1972) *Mi punto de vista*, Buenos Aires, Aguilar.

Kierkegaard, Sören (2010e) *Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*, Madrid, Gredos.

Kierkegaard, Sören (2010f) *Temor y Temblor*, Madrid, Gredos.

Regueira, Blanco (1983) *Existencia y verdad alrededor de Kierkegaard*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Bibliografía secundaria

Aristóteles, (2011) *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Cañas, José Luis (2003) *Sören Kierkegaard entre la inmediatez y la relación*, Madrid Trotta.

Goñi, Carlos (2015) *Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios, Kierkegaard*, España, editorial aprender a pensar.

Goñi, Carlos (1996) *El valor eterno del tiempo*, Barcelona, Editorial PPU.

Immanuel, Kant, (2010) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.

James Collins, (1958) *El pensamiento de Kierkegaard*, DF, Fondo de cultura económica.

Kierkegaard, Sören (2009) *La ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta.

Kierkegaard, Sören (2001) *La época presente*, Chile, Editorial Universitaria.

Kierkegaard, Sören (2007) *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Trotta.

Kierkegaard, Sören (2008) *Para un examen de conciencia ¡juzga por ti mismo!*, D.F, Universidad Iberoamericana.

Kierkegaard, Sören (2008) *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, D.F, Universidad Iberoamericana.

La Biblia (2005) Madrid, editorial verbo divino.

Manuel Burgos, Juan; (2003) *Antropología: una guía para la existencia*, Madrid, colección Albatros.

Platón, (2010) *Apología*, Madrid, Gredos.