



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Barzola, B. (1996). *Los Orígenes de la Angustia en Kierkegaard*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Benjamín Eduardo Barzola Lanegra

Título

Los Orígenes de la Angustia en Kierkegaard

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1996

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

La presente tesis aborda los orígenes de la angustia según Kierkegaard, explorando cómo la nada, la libertad, la posibilidad y el instante son elementos fundamentales de la existencia humana. Se argumenta que la angustia es inherente a la situación del hombre en el mundo, surgiendo de su relación con la nada y su deseo de autodeterminación. La investigación se centra en el individuo concreto y su experiencia subjetiva, rechazando interpretaciones excesivamente sistematizadas de la vida.

Palabras clave

Angustia; Libertad; Kierkegaard.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE FILOSOFÍA

“ LOS ORIGENES DE LA ANGUSTIA EN KIERKEGAARD ”

TESIS

*PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE :
LICENCIADO EN FILOSOFÍA*



BENJAMIN EDUARDO BARZOLA LANEGRA

LIMA - PERU

1996

*A mis queridos padres, Valentín Barzola
Valladares y Amelia Lanegra Bernal,
que como instantes o átomos de la
Eternidad, impregnaron en mí: ejemplo,
respeto, responsabilidad, perseverancia y
esperanza: para cumplir con los proyectos
propuestos.*

Agradezco muy entusiastamente y aprovecho esta oportunidad, para congratular sus virtudes personales de este señor asesor, que en los momentos más difíciles de la orientación de esta tesis, supo en todo momento imponer su prudencia y perseverancia para llegar al camino de la verdad, de acuerdo a Kierkegaard. De aquí que sea extensible mi aprecio infinito al señor Magister en Filosofía: José Carlos Ballón Vargas.

LE
075
F.V.

INDICE

LOS ORIGENES DE LA ANGUSTIA EN KIERKEGAARD

INTRODUCCION

I. SÖREN KIERKEGAARD Y SU SISTEMA FILOSOFICO.

1. Vida y Obras	p.8
2. Sistema:	p.13
a) La Existencia individual como posibilidad.....	p.21
b) Los Estadios de la Existencia.....	p.27
c) El Sentimiento de lo Posible: Angustia y Libertad....	p.30
d) Lo Posible como estructura del Yo:La Desesperación.	p.34
e) El Instante y La Historia.....	p.36

II. CAUSAS DE LA ANGUSTIA EXISTENCIAL SEGÚN KIERKEGAARD

1. La Nada.	p.39
a) ¿ Qué es el Pecado ?	p.58
2. La Libertad	p.64
3. La Posibilidad.....	p.76
4. El Instante.....	p.80

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA



000777

LOS ORIGENES DE LA ANGUSTIA EN KIERKEGAARD

INTRODUCCIÓN

Una tesis como la presente puede parecer a algunos pasada de moda. Sin embargo, muchos de los postulados existencialistas han sido y son alimento y lugar común de gran parte de la cultura filosófica y literaria moderna europea.

Tal vez es posible sostener que como forma literaria el existencialismo haya pasado de moda. Pero podemos afirmar, sin temor a exagerar, que los problemas filosóficos sobre los que reflexionaban los existencialistas continúan teniendo plena vigencia.

Un ejemplo paradigmático de esta vigencia es Kierkegaard. Su filosofía es una filosofía fundamentalmente autobiográfica. Su pensamiento está en función de los problemas planteados por su propia individualidad creyente. En él no hay distancia alguna entre vida personal y reflexión filosófica. Su vida personal se encuentra vitalmente implicada como objeto de su reflexión.

Los filósofos existencialistas tienen ciertas concomitancias con el talante con que abordan el filosofar. Tienen también en común el hecho de que los temas que tratan en sus reflexiones se mueven siempre alrededor del hombre y la realidad humana. La libertad, la realidad individual, la existencia diaria, etc., cubren todo el ámbito de su reflexión. En general, el tema antropológico adquiere una importancia de primera magnitud en la filosofía existencialista.

Las diversas ciencias que se ocupan del hombre, llamase biología, fisiología, psicología u otras se ocupan de él como “objeto”, sometido a “leyes”, es decir como ente cuantificable. El modo como la filosofía existencialista aborda el tema del hombre, es completamente opuesto.

Para los existencialistas, el hombre no es, en ningún caso, un ente objetual y por tanto no puede reducirse a un “animal racional”, a un “animal sociable” (Aristóteles) o a un “ente psíquico”, o “biológico” como lo hace la metafísica de los científicos modernos. El hombre no es, ninguna substancia: su ser es un constituirse a sí mismo en el tiempo y en el mundo.

El hombre es específicamente hombre cuando se le considera como sujeto, como “para sí”, como persona. Pero este sujeto no es el sujeto “epistemológico” o “trascendental” como ocurre en Husserl o Kant, ni es un yo autosuficiente, “substancial”, opuesto al mundo, como ocurre en Descartes. En dicho sentido también, la filosofía existencialista no es una “filosofía de la intimidad”, como algunos quieren pensar. El sujeto existencialista es ante todo un sujeto - en - el - mundo y abierto al mundo. Se trata no sólo de un sujeto activo, sino que este se realiza en la historia, y en su realizarse se trasciende y se proyecta. Dicho con términos sartreanos, el hombre se crea a sí mismo y en esta creación continuada se proyecta y crea su mundo, culturalmente hablando, y de este modo se libera del determinismo de su pasado.

La investigación existencial, reúne por ello un contenido muy rico de la vida individual del hombre. De ahí el tema de la presente tesis: “Orígenes de la angustia en Kierkegaard”. Kierkegaard define el “Concepto de Angustia” de dos maneras:

1. “La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (1).

2. “La angustia es el instante en la vida del individuo” (2).

Los psicólogos especialmente los de tendencia llamada científica y experimental se han ocupado de describir objetivamente los estados de angustia, o bien de buscar el enlace de tales estados con fenómenos fisiológicos o bioquímicos.

Por el contrario, la angustia es para Kierkegaard la condición misma de una existencia temporal y finita. No es sólo la agudización de una mera inquietud y zozobra, sino aquello que se encuentra siempre en el fondo del alma del hombre cuando no se halla “distráido” entre las “cosas”.

La angustia es, por lo tanto, algo enteramente distinto del miedo y de otros estados anímicos accidentales, éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es existencial. Por eso, no tiene nada de sorprendente que para Kierkegaard la “investigación de la angustia” tenga que salir del marco de lo psicológico para entrar en el marco filosófico-existencial.

Según Kierkegaard, los “orígenes de la angustia”, son:

1. La nada.
2. La libertad (elegirse uno a sí mismo).
3. La posibilidad (con arreglo a su infinitud); y
4. El instante (en la vida del individuo).

El estudio “psicológico” que realiza Kierkegaard, no tiene nada que ver con la psicología experimental actual. Sus investigaciones perforan las interioridades del alma para detectar en ella las huellas impresas de las

1. Sören Kierkegaard. **El Concepto de la Angustia**. p.67.

2. Ibid.p.111.

categorías existenciales. Sus análisis van mucho más allá de los estados anímicos y se adentran en el propio horizonte de la trascendencia espiritual.

La verdad no es para Kierkegaard algo objetivo, sino una proyección subjetiva. Lo que le interesaba era descubrir el sujeto concreto en su singularidad, con su existencia contradictoria, con su indigencia, con su seriedad, con su pasión. Anti-intelectualista y voluntarista como era, polemizó no sólo contra el racionalismo de Descartes y de Hegel, sino contra todo "sistema", que, por apoyarse en principios indemostrables, lo promete todo y no cumple nada. Un sistema cerrado es, según Kierkegaard, contrario a la vida y a la existencia, las cuales siempre son abiertas. Un conocimiento racional, abstracto y general, que prescinde de este sujeto y que no se preocupa más que de comprobar lo que es objetivo, no pasa de ser, a juicio de Kierkegaard, un conocimiento inesencial, indiferente, más aún, imaginario e incapaz de descubrir la verdad en sentido profundo. En la medida en que el pensador se esfuerza por ser abstracto y objetivo, en esa misma medida se aleja de la existencia o la relega "al papel". Un conocimiento auténtico y esencial ha de referirse esencialmente a la existencia subjetiva.

La verdad no se da más que en la subjetividad. Verdad es para Kierkegaard, sólo la que entraña una vinculación íntima con su ser individual. Para que exista esa verdad no basta un saber objetivo, se precisa un comprender que lleva a un obrar esencial y que se convierta en vida para él. Y así la existencia no es objeto del pensamiento, sino misión del existir. Vale más que vivir que enseñar, existir que definir, el ejemplo que la palabra. Para el pensamiento existencial no existen fórmulas generales ni resultados positivos y convincentes que pueda uno comunicar directamente y transferir a otros: podemos solamente invitarlos a que vuelvan su atención

sobre sí y se resuelvan a una autodeterminación como la nuestra: la comunicación indirecta es la que en uno mismo y en los otros convierte en problemáticas las posibilidades de ser de la cotidianidad y estimula a una auténtica posibilidad de ser en un empeño infinito. La pasión de Kierkegaard es ésta: ser “despertador de las almas”, de llevar a su ser esencial y auténtico al hombre que vive olvidado de sí y perdido en la cotidianidad.

Los objetivos principales de esta tesis son las siguientes:

1. Elucidar los orígenes de la angustia desde el punto de vista de Kierkegaard. Según Kierkegaard serían las siguientes: la nada(1), la libertad(2), la posibilidad(3) y el instante(4) los cuales serían las categorías o elementos fundamentales del ser mismo, de la existencia propia y concreta del individuo(5).
2. Probar que cuando Kierkegaard emplazó en el centro de la cuestión filosófica al individuo existente, a la persona concreta, a su “mundo interno” y subjetivo; planteó un problema que no pueden ser resuelto (o comprendido) desde el punto de vista teórico (mundo externo). Negó por ello cualquier interpretación excesivamente sistematizada de la vida. A la teoría abstracta opone Kierkegaard la experiencia concreta (6); a las elucubraciones metafísicas sobre el pensamiento puro opuso la existencia

1. Kierkegaard. **El Concepto.**, pp. 66-70.

2. Ibid., pp.92,139,140,152,167,170,172,174.

3. Ibid., pp. 192,199.

4. Ibid., pp.III-123

5. Ibid.,p.178.

6. Kierkegaard.**El Concepto.**,p.178.

del hombre, como ser concreto.

La verdadera filosofía para Kierkegaard es subjetiva y se encuentra afincado en su propio yo, pero no en el yo abstracto cartesiano, sino en el yo que arranca o surge de la desesperación y la angustia, como estados o fenómenos subjetivos de su "sentir", de su "pasión irracional"(religioso) (1).

3. Probar que la desesperación (aquella situación por la que el hombre está colocado en lo posible relativo a su misma interioridad, a su yo), es un acto inherente a la personalidad misma del hombre. La desesperación es un acto que no llega de afuera, sino que surge, directamente del yo (2). En su desesperación, el yo quiere agotar el placer de crear el mismo: de desarrollarse por sí mismo, de existir por sí mismo (3). En general, el estado del desesperado, se oculta en su propia penumbra, en su fuero íntimo (4).

4. En cuanto a lo que se refiere a la angustia, es objetivo de la presente tesis probar que la posibilidad que provoca la angustia es inherente a la situación del hombre en el mundo: es la posibilidad de hechos, de circunstancias, de ataduras, que relaciona al hombre con el mundo. Por tanto, la nada engendra la angustia (5).

La nada de la angustia es aquí, en la unidad de nuestro yo, un conjunto de actos que se predisponen o se presienten, en una forma insistente en el individuo. Naturalmente que no se trata de una nada con la que el individuo no tenga nada que hacer, sino de una nada que está en

1. Ibid., pp.183-184.

2. Kierkegaard. **Tratado de la Desesperación.**, p.83.

3. Ibid., p.85.

4. Ibid., p.63.

5. Kierkegaard.**El concepto.**p.66.

comunicación vital con su ser, con su mundo y con su existencia (1). En este sentido, el individuo se desarrolla con la libertad, pero sabe también que ningún hombre se crea a sí mismo de la nada, pues se posee a sí mismo como tarea de su concreción (2). La angustia responde a la experiencia concreta de la libertad (3). Por lo tanto, la desesperación y la angustia están, pues, estrechamente vinculados, pero no son idénticas; con todo, ambas se fundan en la estructura problemática de la existencia.

El influjo de Kierkegaard es importante en el existencialismo. Particularmente en el grupo de existencialistas religiosos. Tales son los casos de Miguel de Unamuno, Antonio Machado, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Nicolás Berdiaeff, León Chestov o de los teólogos Martín Buber (judío) y Paul Tillich (protestante).

1. Ibid., p.89.

2. Kierkegaard. **Estética y Ética**.. p.235.

3. Kierkegaard. **El Concepto**., p.67.

I. SOBRE KIERKEGAARD Y SU SISTEMA FILOSOFICO



I. VIDA Y OBRAS

Sören Kierkegaard nació en Dinamarca, en la ciudad de Copenhague, el 5 de Mayo de 1813. Fue educado en un ambiente cristiano muy cerrado; reaccionó contra la religión ortodoxa (contra los teólogos) y las filosofías oficiales (especialmente el hegelianismo). Empezó en 1830 sus estudios de teología en la Universidad de la misma ciudad y los terminó en 1841 con su tesis de Maestro de Artes "Sobre el concepto de **ironía**" con particular referencia a Sócrates. Pero no emprendió la carrera de pastor, para la cual le facultaba su doctorado.

En 1838 Kierkegaard experimentó una profunda experiencia religiosa que le condujo a intensificar su dedicación a los problemas religiosos. Importante en la vida de Kierkegaard fue también el episodio de su amor por Regina Olsen, a quien conoció en 1837, cuando Regina tenía 14 años, con la que se comprometió y luego rompió en 1841, por considerar que nunca podría llevarla al matrimonio sin revelar su "secreto" o lo que iba a llamar "su cruz privada" y "astilla en la carne".

A fines de 1841 Kierkegaard fue a Berlín, donde escuchó las lecciones de Schelling. En 1843 publicó "O lo uno o lo otro", obra compuesta como un mensaje cifrado a Regina. Sucedieron a dicha obra casi inmediatamente "La Repetición" y "Temor y Temblor", ambos aparecidos a fines de 1843. Desde ese momento no cesó su actividad literaria.

Por un lado, emprendió una polémica contra el hegelianismo, que era objeto de constante comentario y discusión en Copenhague, y en cuyas sutilezas había sido introducido por el teólogo Hans Martensen en la Universidad. Según Kierkegaard, los teólogos hegelianos se ocupaban de lo universal, menospreciando lo individual, subjetivo y concreto. "Las Migajas Filosóficas" y "El Concepto de la Angustia", fueron publicados en 1844. "La Apostilla", apareció en 1846. Aquí formula claramente la doctrina de los tres niveles de conciencia: el estético, el ético y el religioso. Aun en oposición al hegelianismo, Kierkegaard absorbió más de éste de lo que él mismo creyó. Debe reconocerse que la triada (estético-ético-religioso) en cuestión es dialéctica en un sentido no idéntico al hegeliano. Sin embargo, se trata de una elección y no de una determinación racional. Por otro lado, no hay síntesis en el sentido hegeliano. Los tres estadios, no se distinguen entre sí abstractamente, como lo inmediato, lo mediato y la síntesis de ambos, sino más bien concretamente, en determinaciones existenciales, como disfrute-perdición o acción-triunfo o sufrimiento. Por lo tanto, si hay alguna "ley" que rige las relaciones entre los tres estadios es la ley de la alternativa: "o lo uno o lo otro". Se trata de una alternativa existencial y no racional, en cuanto que tiene lugar en la vida concreta. Es también una alternativa que exige un salto.

La figura física de Kierkegaard se convirtió en objeto de comentario callejero porque era jorobado y algo deforme (tenía una pierna más larga que la otra).

Finalmente publicó en 1843 “Discursos edificantes”, que continuó con los “Discursos cristianos” (1848). “Los lirios del campo y las aves del cielo” (1849) y otros trabajos similares en los cuales atacó violentamente a la Iglesia luterana danesa oficial y sus representantes presentándolos como una especie de “cristianismo diluido”. Kierkegaard critica a los teólogos que se relacionan y se inclinan más a la ciencia que a la teología misma. “Por cierto que en nuestra época el afán de alcanzar importancia científica, trae locos a los mismos sacerdotes de tal modo que éstos se han convertido en una especie de profesores de sacristía, empeñados en servir también a la ciencia y estimando que predicar está muy por debajo de su dignidad” (1). Kierkegaard, critica también a los teólogos ortodoxos (tradicionalistas e históricos) y sostiene que la teología antigua debe someterse a criterios teológicos contemporáneos más realista con el individuo actual y no a la fantasía. Por eso dice: “ La teología (tradicional) no ha demostrado así el menor empeño por esclarecer el pecado de Adán, sino que ha pretendido explicar el pecado original en sus consecuencias. Pero esta explicación es como si no existiera para el pensamiento. Por eso es bien comprensible que un libro simbólico afirme la imposibilidad de la explicación y que al mismo tiempo esa afirmación no esté en contradicción con la explicación dada” (2). Por otro lado, “La Iglesia griega llama al pecado original: el pecado del primer padre. Esto significa que aquella teología no cuenta en modo alguno con un concepto, ya que esas palabras no encierran más que una simple etiqueta histórica” (3).

En lo que se refiere al protestantismo, Kierkegaard dice: “ El

1. Kierkegaard. **El concepto**..p.39.

2. Ibid..p.50.

3. Ibid..p.51.

protestantismo rechaza las definiciones escolásticas, por ejemplo, las de *carentia imaginis Dei* o *defectus justitiae originalis*, a la par que también rechaza la afirmación de que el pecado original sea una pena, según lo declara la Apología de la Confesión Augustana” (1).

Sus investigaciones teológicas sobre el pecado original, lo llevaron a sostener lo siguiente: “Mientras mantengamos a Adán situado aparte, de un modo fantástico, siempre estaremos en una confusión total respecto de este gran problema y esto cualquiera que sea la forma de plantearlo. Esta razón no es otra que la de que el hombre es individuo y la especie entera. Si no se hace hincapié en esto, caemos en la singularización numérica del pelagianismo, el socinianismo y la escuela filantrópica que niega el dogma del pecado original, o nos perdemos en lo fantástico” (2).

Después de una nueva experiencia religiosa en 1848, que lo llevó a considerarse el elegido de Dios para defender la fe, Kierkegaard atacó con más violencia que nunca “la cristiandad” en nombre del cristianismo. Especialmente importantes son en este respecto los artículos de “El instante”, publicados durante los años 1849 y 1854. En ese mismo año sufrió un ataque de parálisis y falleció en el hospital el 11 de octubre de 1855.

Y finalmente, paso a detallar algunos aspectos de la intimidad psicológica en la personalidad de Kierkegaard, que en ciertos aspectos o de alguna manera (directa o indirecta) el padre influyó decisivamente en la formación de su hijo. Su padre, Michael Kierkegaard, nació en Jutlandia en 1756 y siendo pastorcillo recorría sus llanos desolados; de allí pasó a Copenhague a la edad de 12 años. Después de haber sido aprendiz con su

1. Ibid.,p.51.

2. Ibid.,pp.52-53.

tio, hermano de su madre, empezó a abrirse paso en el comercio de telas y pronto llegó a ser uno de los principales negociantes en lanas y comestibles al mayoreo. El éxito en sus negocios, se hizo proverbial en Copenhague. éxito que reondeó por medio de inversiones muy sagaces en bonos del gobierno. Cuando llegó a la cuarentena, M.P.Kierkegaard, en forma dramática, se retiró del mundo de los negocios para dedicarse a la meditación y educar a su numerosa familia. Su primera esposa había muerto sin dejarle hijos en 1796. Al año siguiente se vio obligado a casarse con Anne Sorensdatter Lund su criada y parienta lejana, ya embarazada de un hijo suyo. El último de los siete hijos de este matrimonio, Sören Aabye, nació el 5 de mayo de 1813.

Sören atribuía su constitución frágil, en parte a ser el fruto de padres ya grandes (su padre tenía cincuenta y seis años y su madre cuarenta y cinco cuando él nació). Heredó de su padre: la imaginación, la dialéctica y la melancolía religiosa. Su padre había dejado sobre él todo el peso de sus inquietudes y sus angustias religiosas.

Semana tras semana Kierkegaard (bajo su seudónimo) fue presentado al público como objeto de mofa. Su andar torpe, su aspecto, sus costumbres, su manera de hablar, fueron objetos de reportajes y de caricaturas zahirientes. Los ataques degeneraron bien pronto en insultos callejeros. No cabe duda quee pasó por el martirio de la burla y la risa.

El estudio de su historia personal es esencial pero no suficiente. Y esta observación sería superflua si no fuera porque últimamente se ha abusado del material biográfico, que ha sido analizado desde un punto de vista psiquiátrico con el fin de explicar su pensamiento en función de una personalidad neurótica. Sin duda, cabe hacer un estudio psiquiátrico legítimo de muchos rasgos de la personalidad de Kierkegaard: la relación con su padre, su naturaleza enfermiza y melancólica, su amor desgraciado y

su actitud general hacia la mujer y el matrimonio, su incapacidad para comunicarse con los demás en forma franca y sencilla, su extremada sensibilidad, su tendencia intensamente introspectiva. Pero sean los que fueren los resultados psiquiátricos y psicoanalíticos que se logren obtener, nunca podrán pronunciar un juicio sobre la verdad o la falsedad de su posición. Los hallazgos de la psicología anormal deberían estar claramente subordinados al análisis filosófico.

Kierkegaard se dio cuenta de casi todas las peculiaridades de su carácter y su figura, las anotó para nosotros y trató de tomarlas en consideración al valorizar su posición. La melancolía, por virtud de esta su propiedad especial, constituyó un elemento tan fatal en la personalidad de Kierkegaard. La propensión a la soledad, al aislamiento, la imposibilidad de franquearse con otros, fue decisiva para su destino.

Con maravillosa claridad y probidad describía Kierkegaard de qué manera había llegado a tomar en la vida una actitud distinta a la de los demás hombres. Si hubiera dependido de él, hubiera contraído matrimonio y buscado una posición social como otros muchos. Pero su sensibilidad enfermiza se lo impedía; por otro lado, su situación pecunaria le permitía vivir durante mucho tiempo sin necesidad de trabajo remunerado.

2.SISTEMA: INDIVIDUO, FILOSOFIA Y VERDAD

¿ Se puede decir del pensamiento de Kierkegaard que constituye una filosofía ? En principio Kierkegaard no ha admitido nunca que el punto de vista de la existencia pueda constituirse en un cuerpo de doctrina sistemático o como declara Berdiaeff, en una teoría sobre la existencia. Kierkegaard ha pretendido atenerse siempre al plano concreto de un análisis existencial que interesase sólo a su propia subjetividad. Incluso ha insistido

sobre la imposibilidad de una " comunicación directa " de esta subjetividad: la existencia es inefable como el individuo con quien se confunde. Únicamente puede intervenir la " comunicación indirecta ". que no es sino un llamado dirigida a otro para que, solicitado por mi existir concreto, tal como lo traducen mi vida, mis actos y mis obras, se decida él mismo a ser el individuo y el único.

Así es como adquiere pleno sentido la frase de San Agustín tantas veces citadas: " No salgas de ti mismo; vuelve en ti. En el interior del hombre habita la verdad "(1). En la memoria está presente Dios mismo. Dios está en " el aula inmensa de mi memoria " (2).

Desde este punto de vista encontramos en Kierkegaard no una filosofía organizada y construida (tal como se encuentra por ejemplo, en Jaspers), sino los numerosos elementos de una filosofía existencial. Bastará recordar aquí los admirables análisis de la desesperación y de la angustia, del goce estético y de la vida ética, de las condiciones de la vida religiosa, del empeño y del riesgo, de la libertad y de la elección.

Su tema esencial es el individuo. ¿Qué es el individuo para Kierkegaard? Kierkegaard distingue tres definiciones de la " esencia de la existencia humana ", que son las siguientes: " el individuo es él mismo y la especie " (3), " el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu " (4), "pero también es una síntesis de lo temporal y lo eterno" (5).

1. Ramón Xirau. **Introducción a la Historia de la Filosofía**. p.117.

2. San Agustín. **Las Confesiones**.X,14.

3. Kierkegaard. **El concepto**..pp.53,58,59.

4. Ibid..p.69.

5. Ibid.,p.121.

Por ello sería más justo hablar de " método existencial " que de "filosofía existencial". ¿ Qué es el método existencial según Kierkegaard ? Para Kierkegaard, la idea de una " mediación " entre sujeto y objeto aparece como un acto puramente teórico y vitalmente imposible. La verdad no está para Kierkegaard en salvar las contradicciones de la vida, sino en vivirlas. Kierkegaard niega la validez de la razón dialéctica. Hegel diría que lo "uno" lleva a lo " otro " para que ambos acaben por identificarse en el "uno que es el otro". Kierkegaard nos da a escoger: " o lo uno o lo otro " porque para él la vida es un acto de libertad constante, un acto de constante compromiso y decisión. Kierkegaard no niega solamente a Hegel. Niega cualquier interpretación excesivamente sistematizada de la vida. El ser es el hombre individual, vivo y concreto. El sistema de los filósofos no toca la verdad de la vida. A la teoría abstracta opone Kierkegaard la experiencia concreta: a las elucubraciones del pensamiento puro de la vida, la existencia.

A la contradicción abstracta de la dialéctica hegeliana Kierkegaard opone la contradicción real. Con ello no quiere decir que la existencia carezca de sentido. Si la vida es lucha, si es contradicción, habrá que buscar, el sentido de esta lucha y de esta contradicción. Pero para encontrar el verdadero sentido de la existencia habrá que vivir la contradicción misma, no como algo externo sino como parte integrante de la vida que vamos viviendo.

Cuando Kierkegaard describe al hombre _ hombre estético, hombre ético u hombre religioso _ se está describiendo a sí mismo. Nos está describiendo a todos nosotros solo en cuanto vivimos nuestra vida individual. Y es que para Kierkegaard, solamente se puede entender a los demás como sujetos cuando se ha entendido a sí mismo. Cuando Kierkegaard busca hacia los adentros de su ser individual e intransferible,

busca en sí niveles de vida real que podrá encontrar en los demás si aprende a ser "subjetivo hacia los demás" (1).

La filosofía no es nunca otra cosa que un medio entre las demás, y no un fin: porque todo se relaciona a la práctica y a la vida. La filosofía para Kierkegaard, no es una ciencia especulativa, sino una ciencia práctica. ¿Cuál es el concepto de práctica para Kierkegaard? Al respecto dice: "Encontramos concepciones de la vida que enseñan que hay que gozar de ella, pero la condición debe encontrarse fuera del individuo mismo". Se trata de un talento práctico, un talento mercantil, un talento matemático, un talento poético, un talento artístico, un talento filosófico. Se busca la satisfacción, el goce de la vida en la expansión de esos talentos. No basta poseer el talento inmediato, se trata de desarrollarlo en toda forma; pero la condición de la satisfacción en la vida es el talento mismo, condición que el individuo no determina (2).

Según la opinión de Adorno, hace un comentario muy interesante y sutil, sobre la filosofía subjetiva de Kierkegaard. Según él, sostiene lo siguiente: Pero si la subjetividad concreta fuera mantenida únicamente como práctica, ella misma carecería de orientación y el conocimiento habría desaparecido. De ahí que Kierkegaard tenga que preocuparse incansablemente por la concepción teórica de la subjetividad concreta: por la persona como portadora del "sentido". Sólo que necesariamente queda prisionera de una tautología. Por eso dice, en El concepto de la angustia, lo siguiente: "El contenido más concreto que pueda tener la conciencia es la conciencia de sí misma, la conciencia del individuo mismo (claro está que

1. Ramón Xirau.op.cit.,pp.335-336.

2. Kierkegaard.**Estética y Ética en la formación de la personalidad.**, p.41.

no la pura autoconciencia que es tan concreta que ningún escritor, ni aún el dotado del vocabulario mas rico y de mayor fuerza de expresión, jamás habría podido describir como única semejante, a pesar de que todo hombre individual la posee). Esta autoconciencia no es contemplación: quien crea tal cosa no ha conseguido comprenderse a sí mismo, puesto que debería haber visto que al mismo tiempo se va comprendiendo en su devenir, y por lo tanto, no puede representar un objeto concluso para la contemplación. Esa autoconciencia es un hecho ”.

De la tautología se extrae primeramente el vocabulario fichteano sobre el “ acto ” (o la acción), como unidad de teoría y práctica: si Kierkegaard hubiera insistido en esa unidad tendría que haberse responsabilizado de una filosofía de la identidad. De ahí que la doctrina encuentre aporías por todas partes. De pronto en su núcleo central, el “ yo mismo ”, abstracto y sólo definible tautológicamente; otras veces consiste en una praxis que sin embargo debe recibir sus reglas del propio yo: por fin, la idea del yo mismo lleva a postular confusas identidades. Pero como no le resulta posible extraer sus determinaciones del mundo objetivo, tiene que ser otra vez definida a partir de la misma “ interioridad ” que debe otorgarle “sentido” ; estamos nuevamente en la tautología.

En el análisis de Husserl del “ sentido ” noemático, expuesto en **ideas para una fenomenología pura**, se encuentra una descripción que corresponde exactamente por su contenido, al “ yo ” de Kierkegaard: “ Cabe distinguir como momento noemático central, el “ sujeto a determinar de sus posibles predicados ”- la pura “ x ” con abstracción de todo predicado- del “objeto”, el “ tema ” o lo “ idéntico ”. Así como pasa con todas las expresiones sinónimas utilizadas por Husserl, también en Kierkegaard el “ yo ” es el centro lógico, el objeto de toda predicación posible, y, por lo

tanto, lo realmente "concreto" frente a lo indeterminado, indeterminable o abstracto. Su abstracción es el reflejo de su propia universalidad, sea de la Idea, de la decisión o del espíritu, a las cuales el yo está subordinado.

Según Kierkegaard, para quien existe, pensar y ser no es una sola cosa, sino dos cosas distintas. Pensamos bien hacia atrás, en lo que ha sido, o bien hacia adelante, en lo que vendrá. Para un ser existente, la simultaneidad, la absoluta unidad del ser y del pensar es imposible: no la hay más que como una fantasía. En nuestro pensamiento no puede haber continuidad, puesto que está constantemente interrumpido por el problema de la existencia. Toda unidad y continuidad no es más que abstracción. Existir significa que algo es individuo. Pero el objeto del pensamiento no es más que lo general, lo abstracto.

Kierkegaard, en su obra "La Enfermedad de la Muerte", dice: "El yo es una relación que relaciona al yo consigo mismo". Al señalar Kierkegaard al yo como espíritu funcionalmente, y no como un ente estático, tiene éste que trascender las relaciones naturales, a las cuales pertenece su substrato necesariamente en su "opacidad". ¿Y qué significa, ser un yo? Significa ser una duplicación.

Esta concepción del yo como una "relación" pone en claro su carácter mítico. Puesto que "el relacionarse la relación consigo misma", carece de todo sentido determinado, mientras no se ponga a alguna x como substrato de la relación. Pero las definiciones de la Enfermedad de la muerte pretenden, como todo y a diferencia de las de Postscriptum acientífico, distinguir justamente al substrato "opaco" mediante la introducción de funciones puras. De ese modo, en el microcosmos del yo kierkegaardiano no sólo se oculta la síntesis trascendental kantiana, sino también el macrocosmos de la "totalidad" hegeliana infinitamente productora.

El yo, en cuanto "relación que se relaciona consigo misma" como unidad originaria productiva espontáneamente surgida a partir de la división entre naturaleza y mundo sobrenatural, fue proyectándose como creador. La criatura permanece, como míticamente puesta por sí misma, en una relación indeterminada con la naturaleza, y toma como patrón para el concepto supremo de sí misma el de la vida orgánica. Sólo podría hacerse transparente en la trascendencia. Para sí misma se mantiene en la oscuridad.

De ahí el papel predominante de la "duplicación" y la "repetición", que no sólo da el título a un libro, sino que sirve para configurar esencialmente la imagen del interior doméstico. Prisionero de los límites de la vida natural, sigue siendo algo mítico y una evocación incluso allí donde Kierkegaard recurre a ella como forma "existencial" de la vida justa. La repetición circula por el centro mítico de su filosofía: mediante la que define al yo. Si hay algo en lo cual Kierkegaard comulga profundamente con Nietzsche, según lo revela el lenguaje, es en este punto: la imagen de "una repetición sin fin de una eternidad ficticia", como describe Ernest Bloch, en su obra *A través del Desierto*, al eterno retorno de Nietzsche, constituye también aquello eterno en el hombre a cuyo alrededor los conceptos de la teoría de la existencia de Kierkegaard se acumulan infructuosamente.

La teoría de la existencia de Kierkegaard podría considerarse un realismo sin realidad. Rechaza la identidad entre el pensar y el ser. La filosofía de la existencia desarrollada por Kierkegaard, no es otra cosa que una tentativa de dominar, o de justificar como verdad, en el pensamiento, las antinomias de la existencia. Y ello en forma sistemática. Por mucho que menosprecie el "sistema de la existencia" de Hegel, tan pronto la existencia se concentra en la conciencia y la acción espontánea de la libertad aparece como la determinación más íntima de la subjetividad_ tan pronto la imagen

“total” del hombre se subsume en determinaciones intelectuales puras. Kierkegaard sucumbe a la obsesión sistemática del idealismo.

El origen idealista de las “esferas”, estadios de la existencia, por consiguiente, está fuera de toda discusión. En cuanto a tales momentos o “estadios en el camino de la vida”, recíprocamente se imbrican. Pero como el yo se mantiene en una repetición circular, opaco ante la verdad que se oculta e incapaz de sacarla a luz, resulta que la totalidad de las esferas, aunque provengan sistemáticamente de la unidad del yo, no construyen un sistema exhaustivo.

De ahí que nunca sea posible poner término, en el terreno idealista, a la discusión entre Hegel y Kierkegaard. A Kierkegaard, frente a Hegel, le faltó la concreción histórica (la única válida), reduciéndola al yo ciego o exilándola a las esferas vacías: pero al hacerlo abandonó la pretensión central de verdad de la filosofía, la de constituir una interpretación de la realidad, recurriendo en cambio, a la existencia de una teología a la que, no obstante, su filosofía le sacaba toda substancia. Hegel había formulado, en forma más expresa que nadie, a la filosofía como un interrogante por la concreción, pero al hacerlo liquidaba a la realidad creyendo producirla: una realidad que no es “racional” frente a un “sentido” que ha escapado de la realidad. Ambos siguen siendo idealistas: Hegel, con su determinación intelectual de la existencia, como algo dotado de sentido, “racional”. Kierkegaard, con la negación de la misma, que arranca tan completamente al “sentido” de la existencia, como Hegel los reúne. En Kierkegaard los elementos ontológicos e idealistas se cubren entre sí, y su recíproco entremezclarse hace tan impenetrable su filosofía. Siendo el mismo paradójico y trascendente, se revela como un acto de elección de

la gracia: ejercicio de un irracionalismo propio de la doctrina de la predestinación(1).

La filosofía, así entendida, tendrá que ser siempre, para cada uno, no ya un sistema objetivo, que se mira desde fuera y al que se le da vuelta, sino una realidad viva, símbolo y ocasión a la vez de una vida o de una existencia personales, porque no hay verdad más que la aprobación y en la subjetividad. No se existe para filosofar, sino que se filosofa para existir. La filosofía no es nada, si no es a la vez la expresión y el medio de la vida(2). ¿Cuál es el criterio de verdad sofista y pre-cristiano? Sócrates, que fue para Kierkegaard el más alto modelo de hombre pre-cristiano, pudo mantener un ideal moral, una ironía que es superioridad ante la locura del mundo. Pero Sócrates, es todavía en el fondo racionalista, no podía tener ninguna "noción del pecado", ni que la salvación del hombre requiere un "Dios crucificado". El modelo de Sócrates, el modelo del hombre ético en general, es insuficiente porque es todavía abstracto y universal, alejado de la individualidad vital, realmente existente no es sino el modelo paradójico de la revelación en Cristo (3).

A. LA EXISTENCIA INDIVIDUAL COMO POSIBILIDAD

Lo que constituye el rasgo característico de la obra y de la personalidad de Kierkegaard es el haber intentado penetrar en la

1. Theodor. W. Adorno. **Kierkegaard**. pp. 128, 129, 130, 88, 134, 135, 136, 137, 145, 151, 155, 164.

2. Régis Jolivet. **Las doctrinas existencialistas**. pp. 65-68.

3. Ramón Xirau. **Introducción**... p. 337.

comprensión de la existencia humana concreta, mediante la categoría de la posibilidad y de haber puesto en claro el carácter negativo y paralizante de la posibilidad como tal. Si bien Kant había admitido ya como fundamento de todo poder humano, una posibilidad real o trascendental, hace de ella una capacidad limitada, que se encuentra, en los mismos límites de la razón, su validez y su empeño de realización. El análisis Kantiano de la idea de la nada tiende a completar, el sistema de la analítica trascendental, que consiste en la división entre lo posible y lo imposible. Como toda división supone, un concepto dividido que puede tratarse de un algo o de una nada, la nada surge como un concepto vacío sin objeto, como un género sin individuo, que no pueden figurar entre las posibilidades, aun cuando no pueda ser tampoco excluido como imposible, al modo de aquellas fuerzas naturales que se pueden pensar sin contradicciones, pero de las que no hay ejemplos procedentes de la experiencia.

Kierkegaard descubre el aspecto negativo de toda posibilidad que entra a constituir la existencia humana. Toda posibilidad es, en efecto, además de " posibilidad de que sí ", siempre " posibilidad de que no "; implica la amenaza de la nada.

¿ Cómo son inteligibles las ideas de nada con sus recursos religiosos ?
 ¿ Cómo son posibles la nada y Dios ? En Hegel como en Kierkegaard, la nada y Dios son idénticos. Para Hegel, Dios crea el mundo de la nada: es decir, fuera del mundo no hay nada sensible, nada externo, pues él es la exterioridad misma. El pone frente a sí a un otro: El y el mundo son dos. Este ser otro es la contradicción de sí mismo; es algo propio de Dios, pues es su otro (1). Dios es, asimismo, lo finito y lo infinito. Dios retorna a sí en

1. Hegel. **El Concepto de Religión**, p. 190.

el yo como en el que se supera en cuanto finito (1). Dios es espíritu. La determinación del espíritu consiste en que la idea se encuentre en él mismo y en que sea para él lo Absoluto (2). Este ser puro es la abstracción pura, y por consiguiente, la negación absoluta que, considerada también en su momento inmediato, es el no-ser (3). La cosa en sí es la cosa indeterminada, enteramente desprovista de forma y de contenido (4). Estas definiciones no son abstracciones vacías como el ser y el no ser, sino definiciones concretas en que el ser y el no ser no son sino momentos (5).

En relación a Kierkegaard, el traductor hace esta nota de la nada y Dios, que dice: “ La perspectiva cristiana se sitúa en esta posición: el no-ser existe en todas partes como la nada de que fueron hechas las cosas, como apariencia y vanidad, como pecado, como sensibilidad alejada del espíritu, como temporalidad olvidada de la eternidad; y, en consecuencia, importa muchísimo quitarlo de en medio para que aparezca el ser. Sólo en esta dirección se concibe con exactitud histórica el concepto de la redención, tal como el cristianismo lo ha traído al mundo. Si se concibe en la dirección contraria_ partiendo el movimiento de que el no-ser no tiene existencia_, entonces queda la redención como evaporada y puesta al revés”(6).

Kierkegaard siente en las profundidades de su alma, las posibilidades aniquiladoras y terribles de toda alternativa de la existencia trae consigo. La

1. Ibid.,p.191.

2. Ibid.,p.213.

3. Hegel.**Lógica (Primera Parte)**,p.144.

4. Ibid.,p.144-145.

5. Ibid.,p.144-145.

6. Nota del traductor.**El concepto de la angustia**.,op.cita.,pp.112-113.

imposibilidad de dedicar su propia vida a una tarea precisa, de escoger entre las alternativas opuestas, de reconocerse y hacerse en una posibilidad única. Esta imposibilidad se traduce para él en el reconocimiento de que su propio objetivo, la unidad de su propia personalidad, está precisamente en esta condición excepcional de indecisión e inestabilidad.

Su actividad literaria no podía, por tanto, tener otro fin que el de poner en claro las posibilidades fundamentales que se ofrecen al hombre, los estadios y los momentos de la vida que constituyen las alternativas de la existencia, y entre las cuales el hombre generalmente es llevado a escoger, mientras que él, su actividad fue la de un contemplativo. Kierkegaard multiplicó su personalidad con seudónimos, de manera que se acentuase la separación entre sí mismo y las formas de vida que iba describiendo, de modo que diese a entender claramente que él mismo no se comprometía a escoger entre ellas. Solamente en el cristianismo vio un modo de salvación. Kierkegaard ha insistido varias veces en que debemos vivir como contemporáneos de Cristo. Y es que Cristo es la " gran paradoja " , el Dios hecho hombre que ha venido entre los hombres para salvarnos y para redimirnos. Esta gran paradoja_ esta gran verdad_ que es la presencia de Dios en los hombres y entre los hombres, es el camino de salvación. Pero es un camino de salvación que tendemos a rechazar no porque sea falso, sino porque es esencialmente difícil. Difícil en un plano vital porque la paradoja del cristianismo es productora de angustia: difícil en el plano racional porque la razón es impotente y debe dejar lugar a la fe.

A la reflexión objetiva de la filosofía de Hegel, Kierkegaard contrapone la reflexión subjetiva, vinculada a la existencia. La reflexión en la cual el mismo hombre particular queda directamente envuelto en cuanto a su destino, y que no es objetiva, sino apasionada y paradójica. Hegel ha hecho del hombre un género animal, ya que sólo en los animales el género

es superior al género. Para Kierkegaard, lo individual lo identifica con lo general en ciertos aspectos, pero por otro, hace severas distinciones entre individuo y lo general. Pues lo general como tal, no existe en ninguna parte y depende de lo particular. Para él lo particular será lo general (1). " Ponerse fuera de lo general es privarse de las directivas de la seguridad que da lo general: es encontrarse solo, ser una excepción. Pero no se volverá cobarde y seguirá su camino solitario con confianza y que se haya convencido de que es un hombre extraordinario. Lo que perdía en envergadura lo ganaba tal vez en intimidad intensiva " (2).

Según la opinión de Sartre, sobre el universal singular sostiene, que el hecho de que cada persona exprese singularmente lo universal hace que singularice la historia entera, la cual se convierte a la vez en necesidad por el modo mismo como las situaciones objetivas se gobiernan y en aventura, porque la persona es siempre lo general sentido e instituido como particularidad no significativa por el momento. Así la persona se convierte en universal por la presencia en ella de agentes que se definen como singularidades universalizadoras. Pero acaso Kierkegaard fué el primero que mostró que lo universal entra como singular en la historia, en la medida en que lo singular se instituye en ella como universal.

Kierkegaard instituye su particularidad mediante la elección libre de ser singular, es decir, se establece en ese momento ambiguo en que la interiorización, grávida de la exteriorización futura, se suprime para que ésta pueda nacer. La opción de Kierkegaard consiste en identificarse con ese escalón dialéctico, que es, por excelencia, el lugar del secreto: ciertamente, no puede evitar el exteriorizarse, pues la interiorización sólo puede ser

1.Kierkegaard. **Estética y Ética**. p.232.

2.Ibid.,p.234-235.

objetivante. Pero hace todo lo posible para que la objetivación no lo defina como objeto de saber: dicho de otro modo: para que la inscripción de su persona en lo real permanezca, como tal, indescifrable y remita al secreto inaccesible de la interioridad, en lugar de resumirle en la unidad de la historia en curso. Así la exterioridad está desprovista de sentido, a menos que el sentido de toda manifestación sea justamente la incompletitud, el no-ser, la no-significación, y que ese sentido obligue a quienes quieren descifrarlo a retroceder hacia su fuente inaccesible: la interioridad(1).

Según Kierkegaard, que todo hombre se desarrolla con la libertad, pero sabe también que ningún hombre se crea a sí mismo de la nada, pues se posee a sí mismo como tarea de su concreción(2). Por eso es que dice, Kierkegaard, en su Diario, " La verdad es una verdad sólo cuando es una verdad para mí ". Y luego, en sus obras completas, Tomo VI (Menudencias Filosóficas) dice: " La verdad no es el objeto del pensamiento, sino el proceso con el que el hombre se la apropia, la hace suya y la vive: la apropiación de la verdad es la verdad ".

Según la opinión de Hoffding, sobre el subjetivismo kierkegaardiano, sostiene que su pensamiento no es sólo presente, ligado a situaciones y relaciones intuitivas. Es también subjetivo, es decir, un pensamiento que brota de la vida personal, del comportamiento práctico en las situaciones y posibilidades de la vida, y allí se agota. Un pensar subjetivo está unido a la pasión, porque la existencia del hombre es una enorme contradicción, es ambigua. El pensar subjetivo no se puede lanzar a la abstracción por encima

1. Jean-Paul Sartre. "El universal singular". Sartre, Heidegger, Jaspers y otros: **Kierkegaard vivo**, pp.41-44.

2. Kierkegaard. **Estética y Ética**..., pp.234-235.

de la vida: su tarea es más bien comprender concretamente lo abstracto y general, de lo cual, empero, el existe como individuo aislado. En la fantasía o en la cátedra puede ser fácil el ideal pero es un problema extremadamente arduo de la vida el deber de existir como idealista. El pensamiento subjetivo es un artista no hombre de ciencia, pues su pensamiento marcha de la mano de su deseo. La subjetividad es la verdad. La verdad tiene valor tan sólo cuando nos la apropiamos y afirmamos con sentimiento e impulso personal. Es decir, la apropiación o asimilación de fe de los dogmas eclesiásticos que viene a ser la forma más elevada de vida personal. Se le reprocha contra Kierkegaard, que es lo que separa la personalidad de su conexión con la realidad, la naturaleza y la sociedad. Para Kierkegaard, sólo la libre subjetividad tiene un contenido positivo (1).

B. ESTADIOS DE LA EXISTENCIA.

Kierkegaard ha agrupado las diversas etapas o estadios por las que pasa el hombre en su existencia:

1. *El estudio estético.* La estética en un hombre es inmediatamente lo que es, el que vive en el instante y su saber es relativo y limitado. La concepción estética es el goce (instante) que tiene su centro en la periferia. El hombre estético es el que vive de sus sensaciones, placeres y experiencias sin querer ir más allá de ellas. Es el que vive de un momento a otro, en busca del fugaz placer.

El esteta se preocupa del mundo exterior: goce contemplativo por la variedad. Que no transforma al existente, no lleva a la acción. Aquí el instante lo es todo, pero como tal, es al mismo tiempo nada: se halla

1. Harald Hoffding. **Sören Kierkegaard**. pp.62,68,72,95,96.

desgarrado en su caza de goces opuestos, sin unidad interior (1).

Kierkegaard, en su obra *Diario de un seductor*, se encuentran las descripciones más agudas de este individuo estético que se crea placeres para huir de los placeres anteriores. Bajo el cielo de la estética todo es hermoso, alado, lleno de gracia (2). Lo que hay de más admirable, de más divino es la estética, son las relaciones de íntima vinculación en que se halla con lo bello de la realidad (3).

Kierkegaard lo simboliza, en el Don Juan. Don Juan no se enamora, es un seductor. Vive tan sólo de sus sensaciones, de satisfacerse pasando de sensación en sensación, el que no sabe salir de sí, es el verdadero narcisista. En la figura del Fausto de Goethe, vende su alma al diablo para agotar todas las experiencias posibles. En el Judío Errante, vive perseguido por sí mismo, errante y desesperado.

Al hombre estético Kierkegaard le recomienda que se escoja a sí mismo y desespere. La desesperación es una forma de liberación. Desesperar es una forma de esperar y es renunciar a un tipo de vida para tratar de encontrar un tipo de vida superior.

2.El estadio ético. La ética está por encima del instante y está en la libertad, en lo general. La vida ética, que muchas veces Kierkegaard simboliza en el matrimonio (4), es una vida ordenada que sigue reglas universales y necesarias. De la ética se puede decir la ley: que es un maestro de la disciplina, cuyas exigencias condenan, pero no dan vida; sino más bien

1. Kierkegaard. *Mi punto de vista*. pp.60-61,84-85.

2. Kierkegaard. *Diario de un seductor*. p.60.

3. *Ibid.*, p.108.

4. Kierkegaard. *Etapas en el camino de la vida*..pp.68-70.

acusa, juzga y actúa. De ética, conocida también como filosofía moral. Kierkegaard dice: Lo ético es determinado como deber y porque no tiene al deber fuera de sí mismo, sino en él (1). La ética hace el papel de ley (2). La ética es siempre y en igual medida algo aburrido, tanto en la ciencia como en la vida. En la ética, el mundo se suelta yermo, feo y aburrido. En sentido estricto, en el noviazgo no hay realidad ética como en el matrimonio (3).

3. **El estadio religioso.** Kierkegaard en su obra *Temor y temblor* nos explica este estado religioso personificado en la vida de Abraham (4). La afirmación del principio religioso anula la acción del principio moral. Entre los dos principios no hay posibilidad de conciliación o síntesis. Su posición es radical. Un hombre de fe como Abraham, optará por el principio religioso y cumplirá la orden divina, aun a costa de su ruptura. La fe es una relación privada entre el hombre y Dios.

Kierkegaard ha insistido en que debemos vivir como contemporáneos de Cristo. Y es que Cristo es la " gran paradoja " (5), el Dios hecho hombre que ha venido entre los hombres para salvarnos y para redimirnos. Esta gran paradoja esta gran verdad que es la presencia de Dios en los hombres y entre los hombres es el verdadero camino de salvación. Pero es un camino de salvación que tendemos a rechazar no porque sea falso, sino porque es esencialmente difícil. Difícil en un plano vital porque la paradoja del cristianismo es productora de angustia; difícil en el plano racional porque la

1. Kierkegaard. **Estética y Ética**.....p.135.

2. Ibid.,p.136.

3. Kierkegaard. **Diario de un seductor**. p.60.

4. Kierkegaard. **Temor y Temblor**. pp.18-28.

5. Ibid.,p.55.

razón es impotente y debe dejar lugar a la fe.

Kierkegaard, en sus Diarios definía la paradoja en estos términos: “
 “ La paradoja es, en verdad, el pathos de la vida intelectual y así como sólo las grandes almas están expuestas a las pasiones, sólo el gran pensador está expuesto a lo que llamo Paradojas que no son más que grandes pensamientos en embrión ”.

La más alta paradoja está en descubrir algo que el pensamiento no puede pensar. Este impensable (lo único que da sentido a la existencia) es Dios quien se manifiesta en la gran paradoja que es Cristo.

C. EL SENTIMIENTO DE LO POSIBLE: ANGUSTIA Y LIBERTAD.

Kierkegaard afronta directamente, en sus obras El concepto de la angustia y La enfermedad mortal, la situación de radical incertidumbre, de inestabilidad y de duda en que el hombre se encuentra por la naturaleza problemática del modo de ser que le es propio.

En el concepto de la angustia esta situación es explicada por la confrontación de la relación del hombre con el mundo. En La Enfermedad Mortal, en la confrontación de la relación del hombre consigo mismo. ¿Cuál es la diferencia que habría entre la duda cartesiana y agustiniana, y la duda en Kierkegaard ? ¿ O con la filosofía británica (Hobbes) entre razón y pasión ? En la duda cartesiana, consistirá en dudar más que los escépticos mismos para quedar seguros de que si encontramos una verdad, esta verdad resulta ya indudable. La duda cartesiana va a ser una duda de orden intelectual. Por otro lado, la duda de San Agustín, sin carecer de estos dos fines es mucho más una duda vital que puede trazarse en la vida del Santo desde sus días en Cartago hasta los años de su conversión.

Varios problemas contribuyen a las diversas formas de la duda agustiniana. En sus Confesiones (1). San Agustín consideró que las tentaciones de su juventud le habían alejado de la fe. Durante unos años parece haber hecho suyos los argumentos de los escépticos, pero a pesar de la duda, había una verdad que se le aparecía fuera de toda posibilidad de dudar: su existencia.

Para Kierkegaard, por el contrario la duda es la desesperación del espíritu. La duda es el movimiento en el interior del espíritu mismo, y, cuando la duda se realiza, el espíritu encuentra lo absoluto y descansa en él. Pero si la duda es una determinación de la necesidad, la personalidad por entero no participa del movimiento (2). “ La duda y la desesperación responden, pues, a esferas completamente distintas: son conmovidas por diferentes aspectos del alma. La desesperación representa una expresión mucho más profunda y mucho más completa que la duda, y su movimiento es mucho más amplio. La desesperación es justamente representativa de toda la personalidad, la duda sólo lo es del espíritu. La pretendida objetividad de que tanto se aprecia la duda es, justamente, una de sus imperfecciones. La duda descansa, por lo tanto, en la diferencia; la desesperación, en lo absoluto ” (3).

En lo que respecta a Hobbes, para él, el mundo físico es la fuente de nuestras ideas. Los movimientos de los cuerpos naturales afectan nuestros sentidos y provocan una serie de movimientos en el sistema nervioso. Estos

1. San Agustín. **Las Confesiones**. Libro Séptimo. Cap.X. pp.172-173. Cap.XI.pp.173-174.Libro Décimo.Cap.III. pp.253-254.

2. Kierkegaard.**Estética y Ética**....p.77.

3. Ibid.,p.78.

movimientos se transmiten al cerebro y al corazón de donde nace una reacción que, a su vez, nos lleva a actuar sobre el movimiento del mundo que nos rodea. Originadas en la experiencia como afecciones del cuerpo, las ideas se transforman en medios de acción. Por eso en el *Leviatán*, dice: " La causa del sentido, es el cuerpo externo u objeto que presiona el órgano propio a cada sentido, ya mediatamente, como en el gusto y el tacto, ya inmediatamente, como en la vista, el oído y el olfato: esta presión, por el intermedio de los nervios y otras hebras y membranas del cuerpo, se prolonga interiormente hacia el cerebro, donde causa una resistencia o presión contraria o empeño del corazón por descargarse " (1).

Para Kierkegaard, por el contrario, la angustia es la condición engendrada en el hombre de lo posible que lo constituye. Está en estrecha conexión con el pecado, y está en el fundamento del mismo pecado original. La inocencia de Adán es ignorancia; pero es una ignorancia que contiene un elemento que determinará la caída. Este elemento no es calma ni reposo: no es tampoco turbación o lucha, porque aún no existe nada contra qué luchar. No es más que una nada; pero precisamente esta nada engendra la angustia. A diferencia del temor y de otros estados análogos, que se refieren siempre a algo determinado, la angustia no se refiere a nada en concreto. Es el puro sentimiento de la posibilidad.

¿ Cómo es la libertad en el Cristianismo ? Para el Cristianismo la vida es historia. La historia, el tiempo en cada individuo, son el lugar privilegiado de una elección definitiva: la historia del hombre que lucha en vida para alcanzar una vida total después de la muerte. Y la vida de cada hombre y la vida de la humanidad se conciben como un camino de salvación eterna o la eterna condena, tiene que escogerse con plena libertad

1. Hobbes. *Leviatán*. pp.6-8.

(religiosa).

Kierkegaard dice: " La prohibición divina, inquieta a Adán, porque despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que se ofrecía a la inocencia como la nada de la angustia, ha entrado ahora en él, y queda todavía aquí una nada: la angustiosa posibilidad de poder. En cuanto a lo que puede, él no tiene ninguna idea, pues de lo contrario se presupondría lo que sigue de ahí, esto es, la diferencia entre el bien y el mal. No hay en Adán más que la posibilidad de poder, como una forma superior de ignorancia, como una expresión superior de angustia, ya que en este grado más alto ella es y no es, él la ama y la huye "(1).

En la ignorancia de lo que puede, posee Adán su poder en la forma de la pura posibilidad; y la experiencia vivida de esta posibilidad es la angustia. La angustia no es necesidad ni libertad abstracta, esto es, libre albedrío; es libertad finita, esto es, limitada e impedida, y así se identifica con el sentimiento de la posibilidad.

Si el hombre fuese ángel o bestia, se conocería la angustia. La angustia está siempre pronta a manifestarse: está disimulada o escondida; pero allí está, dispuesta a readquirir su dominio sobre el hombre. " Es posible que un deudor consiga libertarse de su acreedor y amansarlo con palabras; pero hay por lo menos un acreedor, que no ha sido nunca engañado, y es el espíritu " (2).

La pobreza espiritual substraer al hombre de la angustia; pero el hombre libertado de la angustia es esclavo de todas las circunstancias que lo llevan de un sitio a otro sin rumbo fijo. La angustia forma al hombre mediante lo posible; y lo posible es más importante de todas las categorías.

1. Kierkegaard. **El concepto**....pp.66-71.

2. Ibid., p. 127.

Pero lo posible es aquello por lo cual todo es igualmente posible: el hombre que ha sido educado por él, conoce el horror de lo posible tan bien como sus promesas engañosas.

Por eso Kierkegaard dice: " Cuando se sale de la escuela, y se sabe mejor que sabe un niño las letras, que no puede exigir absolutamente nada a la vida, y que el espanto, la perdición, la destrucción, habitan a nuestra misma puerta, y cuando se ha aprendido a fondo que cada una de las angustias que tenemos puede caer sobre nosotros en cualquier instante, nos vemos obligados a alabar la realidad, aunque ésta gravite sobre nosotros con su pesada mano y a acordarnos de que ella es aún, y con mucho, más fácil que lo posible " (1).

Aquel que se ha formado en la escuela de la angustia, que ha sentido y comprobado dentro de sí la amenaza de lo posible, llega a ser invulnerable a los golpes que la realidad le asesta y puede afrontar el destino.

La angustia educa para la fe y hace reposar al hombre de la providencia; pero amenaza la misma fe con la perspectiva de la posibilidad. Para que conduzca a la fe, debe dirigirse a librar al hombre de todo apego a las cosas finitas. Pero la perspectiva negativa y anuladora de la posibilidad, se presenta también ante esta tarea y la hace problemática. Lo posible es, pues, el dominio de la inestabilidad absoluta, y la angustia, es la condición subjetiva que capta y comprende el significado de la misma.

D. LO POSIBLE COMO ESTRUCTURA DEL YO: LA DESESPERACION.

La angustia es aquella situación en la que el hombre está colocado por

1. Ibid.,pp192-193.

lo posible relativo al mundo. La desesperación es aquella situación en la que el hombre está colocado por lo posible relativo a su misma interioridad, a su yo.

Kierkegaard, dice al respecto lo siguiente: " Sobre lo que es la desesperación y de la naturaleza desesperada tiene conciencia de ser un acto y no llega de afuera como un sufrimiento pasivo, bajo la presión del ambiente, sino que surge, directamente del yo " (1).

Supuesto esto, la desesperación está estrechamente obligada a la naturaleza del yo. En efecto, el yo puede querer, y puede no querer, ser sí mismo. Si quiere ser sí mismo: puesto que es finito, y por tanto insuficiente a sí mismo _ no alcanzará nunca el equilibrio y el reposo. Si no quiere ser sí mismo, procura romper su propia relación consigo, que le es constitutiva y, por tanto choca también aquí contra una imposibilidad fundamental.

Las dos formas de la desesperación se reclaman entre sí y se identifican: desesperar de sí en el sentido de quererse librar de sí, significa querer ser el yo que no se es verdaderamente; querer ser uno mismo a toda costa, significa querer todavía ser el yo que no se es verdaderamente, un yo autosuficiente y completo. En uno y otro caso la desesperación es la imposibilidad del instante.

Como imposibilidad del yo de vencer su finitud y alcanzar la autosuficiencia, la desesperación implica la relación de dependencia del yo respecto del ser que es su autor, esto es, de Dios. Si el yo se bastase a sí mismo, la desesperación entre lo que él es y lo que quisiera ser no sería posible: la desesperación no constituiría la característica de su naturaleza. Si el yo puede desesperar de sí, eso quiere decir que no es el autor de sí mismo, depende de Dios. La desesperación tiene siempre por raíz la dependencia

1. Kierkegaard. *Tratado de la Desesperación*, p.83.

del hombre de Dios y constituye la naturaleza finita del yo.

Por esta misma finitud, el yo es síntesis de necesidad y de libertad. Por un lado, es una necesidad a la que no puede substraerse porque no ha llegado a tener conciencia de la misma, cae en la desesperación. Por otro, el yo no puede prescindir de la libertad, ya que la libertad está vinculada a lo posible del cual el yo vive.

E. EL INSTANTE Y LA HISTORIA.

Para San Agustín la historia es teológica. Del mismo modo como las "dos ciudades" (la ciudad perecedera de los hombres y la ciudad eterna) están mezcladas en la tierra: en la concepción agustiniana, los factores políticos, económicos, sociales, etc, son como la superestructura, no de una infraestructura natural, sino de un "diseño más elevado".

En Kierkegaard, la historia humana es también teológica, en el sentido que explica la historia humana como realización de los designios de una Providencia o del Dios del Cristianismo. Pero el instrumento para el conocimiento de la historia es la fe y a la vez, es la paradoja del cristianismo: que es absurdo.

En efecto, la realidad de la subjetividad consiste en su finitud. Pero esta realidad depende de una infinitud que es la infinitud de Dios. La eternidad e infinitud de Dios es a la vez absolutamente real y absolutamente incomprensible. Lo que se impone no es la razón, sino el sentimiento irracional de la fe en Dios.

Entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: un abismo. Por otro lado, nada hay más cercano al hombre que Dios, el Dios que se ha hecho hombre. Esta es la "paradoja absoluta": la de un Dios encarnado en la historia y sobrepasa siempre a la historia.

En los textos de Kierkegaard, se hallan pasajes que parecen dar a entender que hay modo de salvar la gran paradoja del cristianismo. Por ejemplo, en la elección del "momento" y del "instante", el hombre elige a la vez la eternidad, ya que ésta es repetición, en el sentido de una especie de eternización del instante. El instante, entendido como una súbita inserción de la verdad divina en el hombre es pues la inserción paradójica e incomprensible de la eternidad en el tiempo: la paradoja del cristianismo, que es la venida de Dios al mundo. Contradicción implícita entre la eternidad que se hace tiempo o la divinidad que se hace hombre. Su historicidad se representa, en el instante, cada vez que el hombre individual recibe el don de la fe. Kierkegaard como Tertuliano, sostienen que no es que los misterios del cristianismo sean absurdos, sino que lo que es absurdo es la razón. Es decir, limita la inteligencia para dejar el camino de la fe.

" El instante, no es un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad, y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro. El futuro, significa la totalidad. El presente y el pasado significan partes de esa totalidad. Esto se debe a que lo eterno, significa primariamente lo futuro, que es el incógnito en que lo eterno inconmensurable con lo temporal, quiere mantener a pesar de ello sus relaciones con el tiempo " (1).

El hombre por su cuenta vive en la no verdad. Pero desde el punto de vista del cristianismo, se trata de volver a crear en el hombre, de hacerlo renacer, para hacerlo apto a la verdad que le viene del exterior: capaz de

1. Kierkegaard. *El concepto*, p. 119.

acoger en el instante la verdad de Dios.

Kierkegaard coloca al individuo en la situación de criatura culpable, sola ante Dios, sin mundo en torno, sin historia delante ni detrás: su hombre es un ser acómico, ahistórico, puramente religioso. Kierkegaard opone la existencia a la historia y sitúa al hombre en completa soledad y desnudez, es decir, sin mundo y sin historia, en eterna responsabilidad ante Dios, en simultaneidad y perpetuo presente con lo absoluto. O como dice Sartre: " la vida no tiene sentido ", " es absurdo haber nacido, es absurdo tener que morir ". Es decir, para Sartre y sus existencialistas nada tiene sentido, " todo está demás ", " de sobra ", " todo es gratuito ", este jardín, esta ciudad, yo mismo.



II. CAUSAS DE LA ANGUSTIA EXISTENCIAL SEGUN KIERKEGAARD.

Kierkegaard va a emplear las categorías, como elementos causales de los orígenes de la angustia en el transcurso de la existencia de un individuo: la nada, la libertad, la posibilidad y el instante.

I. LA NADA.

Acerca del concepto de la nada, vale la pena señalar ciertos antecedentes históricos:

A. Epoca Antigua.

En la filosofía griega, se usó en varios sentidos el concepto de la nada: a) como problema de la negación de ser (sentido ontológico), b) como problema de la posibilidad de afirmar la nada (sentido gnoseológico), c) como problema del espacio-vacío (sentido físico).

En contraposición al pensamiento eleático, filósofos como Gorgias sostuvieron que “ nada existe ”, o que si algo existe es “ incognoscible ” o que, si fuera cognoscible, sería

“inexpresable” (1). Se trata de un uso predominantemente gnoseológico para mostrar el absurdo, según el uso ontológico de los eleáticos.

Platón sostenía que el no-ser o la nada está tan lejos de identificar con el espacio, como algo “difícil y oscuro”, carente de toda realidad, frente al cual reconoce abiertamente y con énfasis su desconcierto, que más bien declaró insostenible la suposición del espacio-vacío y la desterró completamente de su imagen del mundo (2).

Aristóteles declaraba que, aunque puede hablarse de privación y de negación, éstas se dan dentro del contexto de afirmaciones, ya que aun del no ser se puede afirmarse que es (3).

B. Epoca Medieval.

Para San Agustín la nada lo concebía sin ser alguno y sin orden. Identificaba el espacio con el vacío, como el lugar vacío de todo cuerpo (terreno, acuoso, aéreo); como una nada en extinción. En cambio, concebía a Dios como el ser incorruptible, inviolable, inmutable, eterno e infinito. De la nada hizo Dios el cielo, la Tierra y las demás cosas. Que, antes de que Dios crease los tiempos ningún tiempo había. Todo era nada, porque todavía estaba enteramente sin forma alguna. Y Dios fue su creador. Dios desde su creación, excede y es superior a todas las volubles mutaciones de los tiempos. Porque donde no hay especie o forma, no hay orden de alguna cosa, y nada hay que suceda a otra cosa, no hay días, ni sucesión de espacios temporales. Dios es eterno e inmutable y cuando se puso a Crear,

1. Protágoras y Gorgias. **Fragmentos y Testimonios.**, pp.139-148. Isocr., 10,3. Sext., Adv. matem., VII,65 y ss. De Melis

2. Platón. **Parménides.** pp.148-160.

3. Aristóteles. **La Física**, Traductor. Samaranch. Libro Cuarto. Capítulos 6,7,8 y 9. pp.622-627.

en el principio hizo Dios el Cielo y la Tierra: pero la Tierra estaba invisible y sin forma alguna (1).

Para Santo Tomás de Aquino sostiene que de la nada nada puede salir, toda vez que lo que no es no se puede dar el ser a sí mismo. Y se pregunta ¿ qué había antes de que el universo comenzara a existir ? Responde, la nada absoluta. Si bien todos los seres del universo han comenzado a existir, han recibido, sin embargo, el ser de otros semejantes que les precedieron, y éstos de otros, y así indefinidamente; es algo imposible y absurdo. Es imposible una serie infinita de generaciones y corrupciones sin la existencia de un ser que no haya comenzado a existir.

Santo Tomás identifica la nada con Dios. Un ser que no ha comenzado a existir es un ser que ha existido siempre: luego es un ser con potencia natural para existir siempre; luego necesariamente existió siempre: Dios es un ser necesario. Dios o la nada es ser necesario por sí mismo. Luego en él se identifican esencia y existencia. Luego es acto puro, perfección pura, infinita e ilimitada. Luego es uno y único, inmutable y eterno. El ser necesario por sí mismo, causa la existencia en todos los demás. El ser que reúne en sí todas estas propiedades es manifiestamente Dios. Luego Dios existe(2).

C.Epoca Moderna.

Para Descartes la nada no puede producir cosa alguna, sino que lo más perfecto (Dios), no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto. Dios es soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de El.

1.San Agustín. **Confesiones**. pp.156, 157,322,354,355,356,360,432 y 433.

2.Santo Tomás de Aquino.**Suma Teológica**. TomoI. Introducción a la Cuestión II. De la Existencia de Dios,pp.127-130.

Según Descartes que para que una idea contenga tal realidad objetiva, debe sin duda haberla recibido de Dios. No puede decirse, que ese modo y manera de ser no sea nada y, por consiguiente, que la idea sea oriunda de la nada; sino que todas las ideas son productos de una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original. La idea de Dios, es una sustancia infinita, perfecto. La idea que tenemos de Dios es la más verdadera, la más clara y distinta de todas las que hay en el espíritu. Por lo tanto, concluye Descartes, el ser objetivo de una idea no puede resultar de un ser que existe sólo en potencia y propiamente no es nada, sino sólo de un ser formal o actual: Dios (1).

Para Leibniz la pura nada no puede producir un ser real. Que no ha habido nunca un tiempo en que no existió nada. De donde se sigue con evidencia matemática que algo ha existido de toda eternidad (Dios), puesto que todo lo que tiene un comienzo debe haber sido producido por alguna otra cosa. Este ser eterno e infinito, debe ser también omnipotente, muy poderoso y muy inteligente, es Dios.

Por lo tanto, para Leibniz, todos los seres creados han recibido su naturaleza, tanto activa como pasiva, de una causa general y suprema (Dios), porque de lo contrario, siendo independientes los unos de los otros, no podrían nunca producir esa armonía preestablecida: de la cual dependen todos estos seres y que haga que estén perfectamente de acuerdo y se correspondan los unos con los otros; lo que no puede hacerse sino con una sabiduría y conocimientos infinitos (2).

Para Locke la pura nada no puede producir un ser real, lo que resulta

1. Descartes. **Meditaciones metafísicas**. pp.108,109,112,113.

2. Leibniz. **Nuevo Tratado sobre El Entendimiento Humano**. pp.120-131.

una demostración evidente que desde la eternidad ha habido algo (Dios). Que la fuente eterna de todo ser tenga que ser también la fuente y principio original de toda potencia. Es el ser más perfecto.

De manera que si suponemos que no hubo nada en un principio, o eterno, es imposible que la materia haya comenzado a ser. Por lo tanto, si la materia fuera el eterno y primer ser cogitativo no habría un único ser cogitativo eterno e infinito, sino que habría un número infinito de seres cogitativos eternos y finitos, independientes los unos de los otros, de potencialidades limitadas y de pensamientos distintos, los cuales jamás podrían producir ese orden, esa armonía y esa belleza que se encuentran en la naturaleza. Es preciso que el primer ser, sea un ser cogitante y que sea lo primero de todas las cosas, debe necesariamente contener todas las perfecciones: resulta necesario concluir que el primer Ser Eterno no puede ser la materia (1).

El análisis Kantiano de la idea de la nada tiende a completar, el sistema de la analítica trascendental. Por eso dice: " Por consiguiente, el concepto de objetos puros, meramente inteligibles, está totalmente vacío de todo principio de su aplicación porque no cabe imaginar modo alguno de cómo puedan darse, y el pensar problemático, que sin embargo deja lugar para ellos, sirve solamente, como un espacio vacío " (2)." Si por objetos meramente inteligibles entendemos aquellas cosas que son pensadas por categorías puras, sin esquema alguno de la sensibilidad, tales objetos son imposibles, y si hacemos abstracción de aquélla, las categorías no tienen

1. Locke John. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. pp.621-627.

2. Kant. **Crítica de la Razón Pura**. Tomo II..op.cit.p.25.

referencia a ningún objeto " (1). " Más entonces el concepto de noumenon es problemático porque es la representación de una cosa de la cual no podemos decir que sea posible ni que no lo sea. En efecto, es preciso conceder que las categorías por sí solas no bastan para el conocimiento de las cosas en sí, y sin ella los datos de la sensibilidad serían solamente formas subjetivas de la unidad del entendimiento, pero sin objeto " (2).

Hegel, en la Lógica, manifiesta que el ser y la nada son igualmente indeterminados: son momentos. En efecto, " el ser, lo inmediatamente determinado, es en realidad nada " y la " nada tiene la misma falta de determinación que el ser ". Por eso dice: el ser puro es tanto pensamiento puro como el elemento inmediato, simple, indeterminado ". " Lo absoluto es el ser. Es (en el pensamiento) la definición más elemental, más abstracta y más vacía " (3). " y, por consiguiente, la negación absoluta que, considerada también en su momento inmediato, es el no-ser ". "La cosa en sí es la cosa indeterminada, enteramente desprovista de forma y de contenido, o bien : Dios es la más alta esencia " (4), " El ser y el no-ser no son sino momentos " (5). En el ser y el no-ser, la diferencia no tiene fundamento. Se representa también el ser como la existencia más llena, y el no-ser, por el contrario, como la más vacía (6). " El no-ser, en tanto que es momento inmediato, igual a sí mismo, es por su parte, la misma cosa que el ser. Por consiguiente, la verdad del ser como la del no-ser, está en su unidad. Esta unidad es el

1. Ibid.,p.40.

2. Ibid.,p.41.

3. Hegel. Lógica(Primera Parte). p. 141.

4. Ibid.,p. 144.

5. Ibid.,p.145.

6. Ibid.,p. 146.



devenir " (1). " Heráclito pone como determinación fundamental de todo lo que existe el devenir, mientras que los eleatas, habían concebido el ser, el ser fijo y sin procesos, como constituyendo sólo lo verdadero " (2).

D. Epoca Contemporánea.

1. Para Bergson la idea de la nada es una pseudo-idea, pues no puede ser ni imaginada ni pensada. Según Bergson, en el interior de la realidad, la intuición descubre la evolución del mundo entero como la evolución de lo real creador, que es el dato primario y originario, como la evolución de la vida en sus infinitas posibilidades. De ahí su denuncia de los falsos problemas del desorden y de la nada, que es la expresión de un pseudo problema desde el momento en que la intuición alcanza lo real. Por eso dice: " El ser ha venido a llenar un vacío y que la nada no existe. El ser es orden y la nada es el desorden. El orden necesitaría ser explicado mientras que el desorden, no reclamaria explicación ". " Sentimos que una voluntad o un pensamiento divinamente creador está demasiado colmado de sí mismo, en su inmensidad de realidad, para que la idea de una falta de orden o de una falta de ser pueda siquiera aflorar. Representarse la posibilidad del desorden absoluto, y con mayor razón de la nada, sería para ella decirse que habría podido no ser absolutamente, y esto sería una debilidad incompatible con su naturaleza, que es fuerza ". " Hablar ahora de ausencia de cualquier orden y de todas las cosas, es decir, del desorden absoluto y de la absoluta nada, es pronunciar palabras vacías de sentido. Se representa el ser y el orden como "sobrevivientes", y por consiguiente la nada y el desorden como concebibles; pero son sólo palabras, espejismos de ideas. La idea de desorden absoluto es contradictoria o más bien no existe: entonces es

1. Ibid., p. 147.

2. Ibid., p. 151.

absurdo suponer que el desorden precede lógicamente o cronológicamente al orden " (1).

2. Para Heidegger la nada es descubierta por un fenómeno primordial de índole existencial: la angustia. Es una angustia, como posibilidad del ser(2). Así la nada es lo que hace posible el trascender del ser, es decir, el ser libre para la libertad del elegirse y empeñarse a si mismo (3). La angustia no tiene nada que ver con el temor que puede provenir del mundo externo ni tampoco se refiere a estados patológicos (4). La angustia es existencial y subjetiva. La angustia no es una determinada forma de ser en lo relacionado con la mundanidad, sino que la angustia es absolutamente indeterminado. El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo (5). En la angustia le va a uno " inhóspitamente ". Pero " inhóspitamente " quiere decir al par " no estar en casa ". Hay que concebir el " no en su casa " como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existencial (6). El existente no es un ente como las demás cosas, es decir, propiamente, no es un ente, sino un existente, una realidad en cuyo ser le va su ser (7).

3. Para Kierkegaard, la nada engendra la angustia en el hombre. El espíritu del hombre (síntesis de cuerpo y alma), proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada. Todo hombre se desarrolla con la libertad, pero sabe

1. Bergson. **El Pensamiento y Lo Moviente**. pp.61-64.

2. Heidegger. **El Ser y El Tiempo**. p.202.

3. Ibid., p.208.

4. Ibid., pp.205-206.

5. Ibid., p.207.

6. Ibid., pp.208-210.

7. Ibid., pp.21-24.

también que ningún hombre se crea a sí mismo de la nada, pues se posee a sí mismo como tarea de su concreción (1). " Cualquier hombre, si quiere, puede llegar a ser paradigma del hombre, no deshaciéndose de su contingencia, sino permaneciendo en ella y perfeccionándola. Se pone, pues, como un individuo que tiene tales capacidades, tales pasiones, tales disposiciones, tales costumbres que están bajo influencias externas y sufren su impronta, tanto en un sentido como en el otro. He aquí, pues, donde se pone a sí mismo como tarea propia, la que consiste sobre todo en regular, en formar, en moderar, en excitar, en reprimir, en una palabra, en producir en el alma una armonía que es el producto de las virtudes personales" (2).

Kierkegaard, también identifica la nada con la angustia, cuando sostiene que la nada de la angustia es un complejo de presentimientos y predisposiciones que se hallan inmersos en el individuo mismo y que mediante el salto cualitativo (libertad) elige lo bueno o lo malo. O como dice, Kierkegaard " el pecado se presupone a sí mismo " (3).

Kierkegaard utiliza la noción de salto como una metáfora por medio de la cual caracteriza el movimiento de la existencia, movimiento esencialmente distinto del devenir lógico-metafísico sostenido por Hegel. Para Hegel el movimiento se efectúa por una transición que aunque no gradual, no llega jamás a una ruptura: la mediación interviene con el fin de reconciliar los opuestos (4).

En el pensamiento de Kierkegaard, la ruptura es esencial. Esta ruptura

1. Kierkegaard. *Estética y Ética*..p.235.

2. *Ibid.*..p.145.

3. Kierkegaard. *El concepto*..p.89.

4. Hegel. *Lógica*(Primera Parte)..pp.49-59,141-152.

tiene lugar en los diversos estadios de la existencia. Primero es el estético. Luego, la individualidad salta de pronto hacia lo ético. Luego, avanza dialécticamente a las más altas esferas espirituales: lo religioso. El individuo ha empezado a dominar la madurez del espíritu (1).

Kierkegaard, señala también otro concepto sobre la nada-angustia, semejante a la nostalgia (pena tristeza) (2).

Según Kierkegaard, la angustia responde a la experiencia concreta de la libertad en cuanto posibilidad. La angustia es una categoría del espíritu, y pertenece a la psicología. La angustia se caracteriza por ser dialéctica y ambigua (3). ¿ Por qué su filosofía existencial subjetiva es ambigua ? En cuanto a su actitud irónica de sus escritos, tienen un común denominador : la ambigüedad y la rebelión de la persona a ser reducida a conceptos sistemáticos porque la persona irónica nos asegura que es imposible asimilarla a la dialéctica especulativa y a su premisa de que los aspectos interiores y exteriores de la realidad son lo mismo. La importancia de la actitud ironica estriba precisamente en mostrar su discrepancia, en lo que se refiere a los asuntos humanos. No quería que su oposición al sistema concluyera en una acción irresponsable y en el desprecio a los principios generales. Kierkegaard trata de evitar esta consecuencia de dos maneras: primero, admite que hay una esfera válida de la cual el pensamiento especulativo es verdadero: su propósito es deslindar su territorio, indicar los casos en que se han traspasado los límites. Su pleito no es contra el sistema, como un itinerario de ideas lógicas, sino contra el sistema como un dar cuenta de la existencia. Al menos la manera humana de existir goza de una

1. Kierkegaard. **El concepto**..p.99.

2. Ibid..p.85.

3. Ibid..p.67.

libertad de movimiento que le es propia y que está más allá de la esfera legítima de la dialéctica. En segundo lugar, advierte que la ironía es sólo una entre varias actitudes que siguen su camino libremente, sin recibir ni estar gobernadas por el sistema. Sócrates estaba justificado al adoptar una postura irónica porque la usó para liberar a los hombres de la tiranía de los conceptos generales que pretenden determinar toda la vida humana.

La angustia, como la nada, o la melancolía, surge en el espíritu. El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu (1). Por consiguiente el espíritu hace todos los esfuerzos posibles para conseguir la armonía entre el cuerpo y el alma. ¿Cuál es la relación del hombre entre el alma y el cuerpo con este poder ambiguo? Esta relación es la de la angustia (2). En una palabra, en producir en el alma una armonía que es el producto de las virtudes personales. Cualquier hombre, puede llegar a ser paradigma de sí mismo, no deshaciéndose de su contingencia, sino permaneciendo en ella y perfeccionándola (3).

Por eso dice, lo que importa en la educación no es que el niño aprenda esto o aquello, sino que el alma madure, que se despierte la energía. Y uno puede llegar a adquirirla por propio esfuerzo. Poseer pasión y energía en un hombre es capaz de conseguir todo lo que se quiere (4).

El hombre será más perfecto cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Esto no hay que entenderlo como lo entiende la mayoría de la gente en el sentido de una angustia por algo exterior, sino de tal manera que

1. Ibid., p. 68.

2. Ibid., p. 69.

3. Kierkegaard. *Estética*... p. 145.

4. Ibid., pp. 152-153.

el hombre mismo sea la fuente de la angustia (1). En este sentido, Kierkegaard se va a referir a las etapas en el camino de la existencia de un individuo, cuando la libertad, una vez que ha recorrido las formas imperfectas (estético, ético) de su historia, está a punto de alcanzarse a sí misma en el sentido más profundo (religioso). De aquí que la pasión de la fe en la angustia, va a ser el elemento principal y fundamental, en el destino del ser existencial. Según Kierkegaard, la angustia como la fe, educa al individuo para que descansa en la providencia (2). Es decir, la religiosidad católica de Kierkegaard, traspasa los límites de lo temporal, para sostener: "desaparecen en el olvido lo finito y lo mortal: sólo permanece lo eterno, la fuerza del amor, el deseo infinito y la beatitud" (3). Y, luego, su religiosidad está influida por la impronta hegeliana, cuando nos dice: " Por fe entiendo yo aquí lo que con mucha exactitud consigna Hegel en alguna parte de su obra, a saber, la certeza interior que anticipa la infinitud " (4).

Luego, Kierkegaard hace un reparo muy sugestivo e interesante cuando va a sostener que las bestias y los ángeles no tienen angustia. Con respecto al primero nos va a decir, que en su naturalidad no está determinado como espíritu; y cuanto menos espíritu, menos angustia (5). En cuanto al segundo, Kierkegaard distingue entre un espíritu perfecto (ángel) y un hombre real: "Un espíritu perfecto no tiene ni sexualidad ni sensibilidad. Esta es la razón de que la diferencia sexual quede abolida con la

1. Kierkegaard. **El concepto...** p.191.

2. Ibid., p.198.

3. Kierkegaard. **Diario de un seductor.** p.122.

4. Kierkegaard. **El concepto...** p.193.

5. Ibid., p.67.

resurrección de la carne y por esa misma razón no tienen historia los ángeles" (1).

Por otra parte, la angustia de Kierkegaard se caracteriza por poseer un yo excesivamente persuasivo, inquisitivo, astuto y ser un gran examinador, porque nos acompaña a todas partes (2). De aquí que sostenga Kierkegaard, que gracias a la angustia existencial, se consigue todos nuestros proyectos y fines, porque hay pasión y energía religiosa. Todo es posible alcanzarse y el hombre tendrá una experiencia vital más perfecta, más exacta y más profunda que aquel hombre que solamente ve la finitud y se encasilla en ella(3).

Por lo tanto, para Kierkegaard, la angustia es una expresión de la perfección de la naturaleza humana (4). La angustia no representa jamás, una imperfección en el hombre; al revés, es menester afirmar que la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre (religioso) (5).

Además, la angustia de Kierkegaard, no tiene nada que ver con el miedo u otros similares, ya sean externos e internos: sino que la angustia está relacionada directamente con su libertad existencial (6).

En cuanto a lo que se refiere a la angustia de Adán, del primer hombre, Kierkegaard hace una investigación teológica profunda acerca de la categoría de inocencia. Es decir, este es el profundo misterio de la

1. Ibid.,p.74.

2. Ibid.,p.192.

3. Ibid.,p.196.

4. Ibid.,p.101.

5. Ibid.,p.79.

6. Ibid.,p.67.

inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia (1). ¿ Qué significa esto para Kierkegaard ? ¿ Por que la inocencia es ignorancia o es nada ? La respuesta que da Kierkegaard lo encuentra en la Biblia, y dice: “ En la inocencia de Adán no esta el hombre determinado como espíritu y ademas, porque Dios niega al hombre en el estado de inocencia el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal ” (2). Es decir, Adán es un espíritu perfecto, divino y donde no existe todavía la síntesis de cuerpo y alma que descansaba en un tercero. Y por lo tanto, Adán no es todavía un hombre real. “ Un espíritu perfecto no tiene ni sexualidad ni sensibilidad ” (3). “ El hombre sólo puede alcanzar lo sexual en el momento en que el espíritu se hace real ” (4).

Después de las palabras de la prohibición siguen las palabras de la sanción: “ ciertamente morirás ” (5). En este momento sobreviene la caída, el pecado original. Adán desobedece a Dios, y come del árbol prohibido. Las consecuencias fueron dos: que el pecado vino al mundo y quedó establecida la sexualidad, sin que lo uno pueda separarse de lo otro (6). En este sentido, la inocencia o ignorancia de Adán, es el último momento de la dependencia con Dios; en seguida Dios se retira o se aparta de su criatura. A partir de ese momento surge la angustia como posibilidad de independencia. En el instante del pecado hay una restitución del ser original como sentido. Adán hace entrar en el universo la temporalización humana.

1. Ibid.,p.66.

2. Ibid.,p.66.

3. Ibid.,p.74.

4. Ibid.,p.74.

5. Ibid.,p.70.

6. Ibid.,p.73.

4. Opiniones sobre la angustia Kierkegaardiana:

Según Sartre, Adán está en un estado preadamita de inocencia, es decir, de ignorancia. Sin embargo, aunque no existe todavía el yo, este ser envuelve ya una contradicción. En este nivel el espíritu es síntesis que une y divide: reúne el alma y el cuerpo y, por eso mismo, hace nacer los conflictos que los oponen. La angustia aparece como interiorización del ser, es decir, de su contradicción. Dicho con otras palabras: el ser no tiene interioridad antes de la angustia. Pero como el espíritu no puede ni huir de sí ni realizarse plenamente, puesto que es unidad disonante de lo finito y lo infinito, la posibilidad de elegir uno de los términos _ lo finito, la carne, con otras palabras, el yo que todavía no existe _ se manifiesta como angustia, en el momento en que retumba la prohibición de Dios. ¿ Más qué es esta prohibición ? Pero Kierkegaard dio su verdadero valor a la prohibición al denegar a la serpiente el poder de tentar a Adán. Si se elimina al diablo, y si Adán no es todavía Adán, ¿ quién puede, a la vez, prohibir y sugerir al preadamita hacerse Adán ? Sólo Dios.

El estado preadamita de inocencia es el último momento de la dependencia. En seguida Dios se retira de su criatura; y con ese solo movimiento crea la angustia como posibilidad de independencia.

Esto significa que Dios se convierte a la vez en el que prohíbe y en el que tienta. La angustia es, así, abandono causado por un brusco retroceso de lo infinito. En el instante del pecado hay una restitución del ser original como sentido. Todo ocurre como si Dios tuviera necesidad del pecado para que el hombre se presente ante él, como si Dios lo suscitase para sacar a Adán de la ignorancia y otorgar sentido al hombre. El pecado como re- exteriorización hace reaparecer la contradicción constitutiva. Dios es retroceso infinito pero inmediatamente presente, en cuanto que el pecado cierra el paso a toda esperanza de vuelta atrás. El estado de ignorancia y el

pecado no son homogéneos: lo finito se ha constituido como infinito perdido: la libertad, como fundamento necesario e irremediable de la constitución del ego; el bien y el mal aparecen como el sentido de esa exteriorización de la interioridad que es la libertad pecadora.

Pero todos nosotros somos Adán. El pecado será la institución de Kierkegaard como superación hacia un sentido de estos datos dispersos. Para Kierkegaard, es la unidad desunida de los azares que le producen. El comienzo es la contingencia del ser; nuestra necesidad aparece tan sólo por el acto que asume esa contingencia para darle su sentido humano, es decir, para convertirla en una relación singular con el todo, en una encarnación singular de la totalización en curso, que la envuelve y la produce. Kierkegaard vio bien esto: lo que él llama el pecado es, en su conjunto, superación del estado por la libertad e imposibilidad de volver atrás; así, la trama de la vida subjetiva, lo que Kierkegaard llama pasión y Hegel, pathos no es otra cosa que la libertad instauradora de lo finito y que es vivida en la finitud como necesidad inflexible.

El hombre es el ser que transforma su ser en sentido, el ser por el cual viene sentido al mundo. El sentido es el universal singular: por su yo, que es asunción y superación práctica del ser tal como es, el hombre restituye al universo la unidad de envoltura, esculpiéndola, como determinación finita y como hipoteca, sobre la historia futura en el ser que le envuelve. Adán se temporaliza por el pecado, libre elección necesaria y transformación radical de lo que él es: Adán hace entrar en el universo la temporalización humana. Esto significa claramente que la libertad en cada hombre es fundamento de la historia. Pues todos nosotros somos Adán, en la medida en que cada uno de nosotros comete, para sí mismo y para todos, un pecado singular: es decir, que para cada uno la finitud es necesaria e incomparable. Kierkegaard nos desvela aquí el fundamento de la paradoja suya y de la nuestra que son

una sola . Cada uno de nosotros, en su historicidad misma, escapa a la historia en la misma medida en que la hace. Siendo yo histórico en la medida en que también los otros hacen la historia y me hacen a mí, yo soy un absoluto trans-histórico por lo que yo hago con lo que ellos hacen, con lo que ellos me han hecho y con lo que ellos me harán más tarde, es decir, por mi historialidad. Es preciso, comprender bien todavía lo que el mito del pecado nos aporta: la institución es la singularidad convertida en ley para los otros y para mí mismo. La obra de Kierkegaard es él mismo en cuanto universal. Pero, por otro lado, el contenido de esa universalidad sigue siendo su contingencia misma, elegida y superada por la elección que hizo de ella(1).

Finalmente, Sartre al opinar sobre la angustia Kierkegaardina dice que la angustia antes de la falta la caracteriza como angustia frente a la libertad. Pero Heidegger, en quien la influencia de Kierkegaard es bien conocida, considera al contrario a la angustia como la captación de la nada. Estas dos descripciones de la angustia no nos parecen contradictorias: ellas se implican mutuamente, por el contrario.

Es preciso dar razón primeramente a Kierkegaard: la angustia se distingue del temor porque el temor es temor de los seres del mundo, en cambio, la angustia es angustia ante mí mismo. El vértigo es angustia en la medida en que temo no tanto caer en el precipicio como lanzarme a él. Una situación que provoca el temor en cuanto amenaza cambiar desde fuera mi vida y mi ser, provoca la angustia en cuanto desconfío de mis reacciones propias frente a esta situación. La preparación de artillería que precede al

1.Sartre."El universal singular".Sartre. Heidegger. Jaspers y otros: **Kierkegaard vivo**, pp.36-40.

ataque puede provocar el temor entre los soldados que sufren el bombardeo, pero la angustia comenzará entre éstos cuando traten de prever las conductas que opondrán al bombardeo, cuando se pregunten si podrán mantenerse. Parejamente el movilizado que se reúne a su campamento al comienzo de la guerra puede, en ciertos casos, tener miedo de la muerte: pero más a menudo tiene miedo de tener miedo, es decir se angustia frente a sí mismo. Casi siempre las situaciones peligrosas o amenazantes presentan diversas facetas: serán aprehendidas a través de un sentimiento de miedo o un sentimiento de angustia según se considere la situación como actuando sobre el hombre o al hombre como actuando frente a la situación. En este sentido el miedo y la angustia son exclusivamente el uno de la otra puesto que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia aprehensión reflexiva de sí, la una nace de la destrucción de la otra y el proceso normal en el caso que acabamos de citar es un tránsito constante del uno a la otra. Pero existen también situaciones en las que la angustia aparece pura, es decir, sin ser precedida ni seguida del temor. Si por ejemplo, he sido elevado a una dignidad nueva y encargado de una misión delicada y lisonjera, puedo angustiarme al pensamiento de no ser capaz, de cumplirla, sin tener miedo de las consecuencias de mi posible fracaso (1).

Según Lepp, para Kierkegaard la angustia, pertenece a las más profundas estructuras de nuestro yo dinámico y constituye uno de los factores esenciales en la realización de nuestra vocación de seres comprometidos en el tiempo. La angustia es el aguijón que no nos impide detenernos en el camino y conformarnos con cualquier resultado obtenido(2).

1. Sartre. **El Ser y la Nada**. pp.77 y 78.

2. Lepp Ignace. **La existencia auténtica**. p.98.

Para Lepp, las investigaciones sobre la angustia de Kierkegaard lo lleva a sostener lo siguiente: " Ningún hombre escapa totalmente a la angustia. Tanto el más insensible es decir, el menos " espiritual " como el espiritualmente más refinado, tienen su parte en la angustia común. Las "diversiones", las disipaciones y las futilidades de la vida cotidiana no son, lo más a menudo sino medios por lo demás ineficaces _ para rechazar la angustia que forma parte de la condición humana, pero que uno no tiene el valor de vivir. Es tan imposible salir de la angustia como de la condición humana, pero podemos hacer, tanto de la una como de la otra, bien o mal uso " (1). Y concluye diciendo: " La angustia existencial aceptada y vivida dialécticamente se convertirá, por el contrario, en el resorte más poderoso del drama de una existencia realmente auténtica. Destruye todas las estrecheces, nos hace romper todos los diques del determinismo sociológico o psicológico, no nos permite darnos por satisfechos con ninguna solución perezosa: nos exige que ascendamos cada vez más alto, que estemos en todo instante dispuestos a la invención y a la creación. Nada que no sea el verdadero absoluto podría bastarle. La angustia quema todas las finitudes, todos los ídolos, todos los falsos valores. Por ella, y sólo por ella, podrá realizarse una auténtica ascensión espiritual. Ella nos obliga a luchar contra lo múltiple y la dispersión, tanto que nosotros mismos como en el mundo exterior: a reconstruir la unidad quebrantada por el pecado, tanto en nosotros mismos como en el mundo: a tender a la unión suprema con Dios y en Dios " (2).

Según Chestov, si la omnipotencia divina podía crear al Mundo y el Hombre de la nada, significa que la nada es una fuerza desmesurada.

1. Ibid., p. 99.

2. Ibid., p. 100.

destructora, aniquiladora. La nada se transformó primeramente en necesidad, luego en ética, finalmente en eternidad, y logró con ello encadenar no sólo al hombre, sino también al creador. Y es imposible luchar contra ella con los medios ordinarios. Nada influye sobre ella: se oculta bajo su no existencia cada vez que siente aproximarse un peligro. Desde nuestro punto de vista, Dios tiene aún más dificultades para luchar contra ella que el hombre. Dios desdénia toda coacción; la nada no desdénia nada. Se mantiene únicamente gracias a la coacción, y su extraña existencia, sumida en la vaciedad de sí misma, no puede realizar más que la coacción. La nada se ha apropiado del predicado del ser como si ese predicado le hubiese pertenecido siempre (1).

Para Chestov, la nada como fuerza aniquiladora, nos ha embrujado a todos, lo ha hechizado todo y se encuentra por todas partes. Es tan omnipotente como el creador mismo, como Dios, porque la nada impone sus condiciones, su vaciedad, su categoría de no ser para ser: de aquí la enorme importancia que tenga la nada sobre Dios porque sin ella no sería posible la creación, la existencia. Y además, la nada se mantiene únicamente por la coacción. El infinito ha sido invadida por la nada y todos estamos coactados por su naturaleza poderosa y nos acecha y nos abruma con sus intransigentes exigencias. Por consiguiente, Dios siente temor y tiene dificultades para luchar con ella.

A. ¿ Qué es el pecado original ?

1. Algunas opiniones al respecto:

1. Chestov León, **Kierkegaard y la Filosofía Existencial**, p.265.

Según Hegel, Adán y Eva, los primeros hombres el hombre en general se hallaron en un jardín en que estaba el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal. Se dice que Dios les prohibió gustar los frutos de este último. Así lo que expresa este mito de la caída, es que el hombre no debe elevarse al conocimiento, sino que debe permanecer en su estado de inocencia. Además, hallamos en el mito una iniciación exterior, la serpiente, que ha sido para el hombre la ocasión de separarse de la unidad espiritual, porque la vida espiritual se distingue de la vida de la naturaleza, y más especialmente de la del animal. La serpiente hace consistir la divinidad en la facultad de conocer el bien y el mal y este conocimiento es el que en realidad ha venido a ser patrimonio del hombre, en cuanto ha quebrantado la unidad de su ser inmediato con Dios y ha gustado el fruto prohibido. La expulsión del paraíso no termina el mito. Porque Dios añade estas palabras: He aquí que Adán se ha hecho semejante a Mí y conoce el bien y el mal. Aquí el conocimiento no es ya condenado como antes, sino que es presentado como cosa divina. El mito ha querido decir que el hombre es finito y mortal por su lado natural, pero que es infinito en el conocimiento(1).

Según Kierkegaard, es la teología que se propuso la tarea de explicar el pecado de Adán, donde se introdujo un supuesto fantástico, que se desarrollaba fuera de la historia. Así, el supuesto era dialéctico-fantástico.

Según Kierkegaard, la teología no ha demostrado el menor empeño por esclarecer el pecado de Adán, sino que ha pretendido explicar el pecado original en sus consecuencias. Por ejemplo, la Iglesia Griega llama al pecado original: " el pecado del primer padre ". Sin embargo, aquella teología no cuenta con un concepto, ya que esas palabras no contienen más que una

1. Hegel. *Lógica*. (Primera Parte), pp.43-46.

simple etiqueta histórica, sólo lo históricamente concluido.

Según Kierkegaard, el protestantismo rechaza las definiciones escolásticas, de dos maneras:

1. Rechaza las de carentia imaginis Dei o defectus justitiao originalis.
2. Rechaza la afirmación de que el pecado original sea una pena, según lo declara la Apología de la Confesión Augustana.

Kierkegaard, sostiene que mientras mantengamos a Adán situado aparte de un modo fantástico, siempre estaremos en una confusión total respecto de este gran problema, y esto cualquiera que sea la forma de plantearlo. La razón de esto es muy honda y constituye nada menos que la esencia de la existencia humana. Esta razón no es otra que la de 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. Si no se hace hincapié en esto, entonces caemos en la singularización numérica del pelagianismo, el socinianismo y la escuela filantrópica, o nos perdemos en lo fantástico. Por lo tanto, el individuo tiene historia, y si la tiene el individuo también la tiene la especie. De aquí se deduce que mientras la historia de la raza no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la misma historia de la raza (1).

Kierkegaard, hace una crítica demoledora contra aquellos pensadores que han hecho hipótesis ingeniosas y absurdas, para dilucidar este gran asunto humano que se llama pecado; y que sus doctrinas vagan fuera de la historia (2). Según Kierkegaard, es una insensatez el que se pretenda

1. Kierkegaard. **El concepto**.....pp. 49-54.

2. *Ibid.*, pp. 63-64.

explicar lógicamente el ingreso del pecado en el mundo. La ciencia, no puede explicar y esclarecer semejantes problemas. El pecado no es un problema científico. El pecado es esa trascendencia, ese *discrimen rerum* en que el pecado entra en el individuo en cuanto individuo. Es decir, el pecado es un problema teológico, religioso y dogmático. El pecado no entra de otra manera en el mundo, ni nunca jamás ha entrado de otro modo. El hombre cualquiera que sea, no tiene otra manera de llegar a comprender cómo ha entrado el pecado en el mundo si no es partiendo única y exclusivamente de su misma interioridad (1). Sin embargo, lo cierto es que todo individuo sólo se hace culpable por sí mismo y en virtud de la angustia que le acecha tan de cerca. Según Kierkegaard, basándose en la Génesis de la Biblia, el pecado original tanto en Adán como en los individuos posteriores, está presente aquí y en todas partes ese supuesto existencial: la angustia. Por lo tanto, la angustia significa dos cosas. En primer lugar, la angustia dentro de la cual el individuo pone personalmente, el pecado por medio del salto cualitativo. Y, en segundo lugar, la angustia que ha venido y sigue viniendo con el pecado (2).

Según Kierkegaard, la ciencia que tiene algo que ver con la explicación del pecado original es la psicología. Pero al presente la teología se tomado tan especulativa que desprecia semejantes cosas. La psicología es la ciencia que precede al pecado y que, psicológicamente, predispone más o menos el pecado (3). Por eso sostengo, que el pecado es una cualidad oculta en nuestro mismo yo, introducida por el asalto cualitativo de la libertad personal. En este sentido, la aparición de la libertad, tanto en Adán, como

1. Ibid., pp.63-64.

2. Ibid., p.81.

3. Ibid., p.105.

en los hombres posteriores, es fundamental y decisivo para el desarrollo de su vida existencial. El pecado se determina en cada hombre de acuerdo a su libertad (estadio estético, ético y religioso). Para Kierkegaard, el verdadero salto, es el religioso, que viene a ser lo auténtico; los otros estadios, son inauténticos.

Según la tesis de Kierkegaard, es que él ha sobrepasado los límites del pecado tradicional, es decir, lo históricamente concluido. Esta importancia radica no en conocer el árbol del bien y del mal, es decir, del conocimiento; sino que la verdadera importancia que hay para Kierkegaard, estriba en el hombre mismo, en el hombre que se desenvuelve en su propia existencia y que se va descubriendo por su libertad y sólo en su libertad. Es la piedra de toque de su filosofía.

2. Algunas opiniones sobre el pecado original según el punto de vista de Kierkegaard:

Según Lepp, Kierkegaard tiene razón al decir que la realidad del pecado nos hace entrar inevitablemente en el dominio de lo sagrado, de lo religioso, pues Dios y pecado son términos correlativos. Apenas el hombre adquiere conciencia de su calidad de pecador, se sitúa con respecto a Dios, apenas entra en relación con Dios, se aprehende como pecador. Aún si los hombres de ciencia lograran suprimir la enfermedad y el sufrimiento, y abolir la muerte; aún si los hombres de Estado consiguieran asegurar la paz duradera entre las naciones, las clases y los individuos, el hombre seguiría siendo pecador, siempre en estado de enemistad respecto de Dios. Estos estragos en su mayor parte permanecerán hasta el fin de los tiempos como testimonio del espantoso poder destructor que posee el pecado.

Para Kierkegaard, no fue el hombre individual el que pecó, sino la humanidad. Todos somos culpables y responsables del pecado del primer hombre, causa y fuente de nuestra decadencia moral y espiritual. Por grave

que sea el obstáculo que el pecado opone a la autenticidad de la existencia, no deriva de él una fatalidad, un destino que nos encadenaría a la cotidianidad inauténtica. El pecado hasta puede tener como consecuencia el hacernos adquirir mayor conciencia de nuestra libertad (1).

Según mi opinión, Lepp ha elaborado la tesis del pecado original desde el punto de vista de Kierkegaard, con una originalidad brillante y profunda. La capacidad irrestricta de Lepp, me asombra cuando ve en el pecado original como monstruosa, donde la imaginación no tiene límites en relación con esta categoría. Que cada pecado oscurece nuestra inteligencia y que constituye una traba para nuestra libertad verdadera y auténtica. El sentimiento de culpabilidad, tan vivo en Kierkegaard, sería tan sólo un fantasma, una peligrosa enfermedad de la que el hombre tendría el deber de liberarse.

Según Chestov, la filosofía existencial de Kierkegaard admite que la raíz del pecado original, consiste en el conocimiento, y que la facultad de discernir entre el bien y el mal fuera una caída. Se ha explicado la caída como una desobediencia a la voluntad divina. Y ese "saber" aplastó, anonadó la conciencia del hombre, introduciéndola en el plano de las posibilidades limitadas que determinan ahora para ella su destino terrestre.

Kierkegaard, explica el problema del pecado original, basándose en las enseñanzas de la Biblia. Según la Biblia, el conocimiento no puede ser la fuente de la verdad; según la Biblia, la verdad habita en regiones donde termina el conocimiento, donde reina la libertad desembarazada del yugo del conocimiento.

Para Kierkegaard, el pecado se convirtió en el punto central de su filosofía existencial y quedó como algo indisolublemente ligado a la fe. Sólo

1. Lepp Ignace. **La existencia auténtica**., pp. 78 y 85.

la fe puede abrir al hombre el camino que conduce al árbol de la vida. Más para adquirir la fe hay que perder la razón. Que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe, de que el concepto que se opone al pecado es la libertad, y que no se trata aquí de la libertad de elegir entre el bien y el mal, sino de la "posibilidad", por cuanto Dios significa que todo es posible.

Kierkegaard, busca la protección, no en la razón, con sus juicios necesarios y generales, sino en lo absurdo, esto es, en la fe que la razón estima como lo absurdo. Sólo la fe, libera al hombre del pecado; sólo la fe puede arrancar al hombre de manos del poder de las verdades necesarias que se han apoderado de su conciencia tras haber gustado el fruto prohibido. Sólo la fe puede descargarnos del peso inmenso del pecado original y permitirnos levantarnos, enderezarnos (1).

Según mi opinión, la apreciación de Chestov, es correcta cuando ve con mucha claridad la categoría religiosa de Kierkegaard; y que no tiene nada que ver con la "sabiduría" que hemos heredado de los griegos. En este sentido, él mismo lo manifiesta cuando dice: "Es muy lógico que las ideas que he expuesto les parezcan altamente acientíficas a los hombres de ciencia que son la admiración de mis muy respetados contemporáneos" (2).

2.LA LIBERTAD.

Acercas de la libertad, primero haremos una referencia desde un punto de vista histórico:

A.Epoca Antigua.

En Aristóteles, encontramos una concepción de la libertad en la cual se coordinan de alguna manera el orden natural y el orden moral. La

1.Chestov León. **Kierkegaard y la Filosofía Existencial**. pp.25, 26, 32, 194, 255, 262,263.

2.Kierkegaard.**El concepto....**p.77.

principal razón de esta coordinación se halla en la importancia que adquiere la noción de finalidad. El hombre no tiende a este fin del mismo modo que los procesos naturales tienden a sus fines. Característico del hombre es el poder ejercer acciones voluntarias. Según Aristóteles, las acciones involuntarias son las producidas por coacción o por ignorancia y las voluntarias en las que no hay coacción ni ignorancia. Estas acciones voluntarias se aplican a las acciones morales y permiten que se llegue a una elección de libertad o libre albedrío. Estas dos formas de libertad se hallan estrechamente relacionadas en cuanto que no habría libertad de elección, si la voluntad no fuese libre, y ésta no sería libre si no pudiese elegir, pero puede distinguirse entre ellas, cuando menos como dos momentos de la libertad.

Aristóteles reconoció que la noción de libertad, y especialmente la de libertad de elección, ofrece algunas paradojas. Por ejemplo, si un tirano nos fuerza a cometer un acto malo (asesinar a nuestro vecino) amenazándonos con represalias (por ejemplo, con la muerte de un hijo propio) en caso de no obedecerle, estamos entonces obligados a hacer algo a la vez involuntariamente (porque no queremos hacerlo) y voluntariamente (porque hemos elegido, a pesar de todo hacerlo). Pero, no obstante estas paradojas, Aristóteles creyó que podía argüirse razonablemente en favor de la libertad en las dos citadas formas, especialmente en tanto que ligó la libertad en cualquier forma a la operación de la razón.

Aristóteles consideró que un hombre que conoce el bien no puede dejar de actuar de acuerdo con él. Lo único que puede suceder es que no nos dejen actuar que, por ejemplo, alguien que no conoce el bien (como el tirano antes mencionado) nos fuerce a actuar según el mal. Pero, en la medida de lo razonable, la actuación libre en favor del bien predomina siempre, porque no se supone que el hombre esté en ningún sentido

radicalmente " corrompido ". Así, la " causalidad propia " y la autodeterminación en que se fundan algunas nociones griegas de libertad están siempre ligadas a una finalidad y esta finalidad es comprendida siempre por medio de una consideración racional (1).

B. Epoca Medieval.

San Agustín colocó el problema de la libertad dentro de un marco muy distinto desarrolladas por los griegos: el marco del " conflicto " entre la libertad humana y la llamada " predestinación divina ". Por este motivo, el problema de la libertad en el pensamiento cristiano estuvo con frecuencia muy estrechamente relacionado con la cuestión de la gracia. En general, los cristianos estimaron que el libre albedrío puede usarse bien o puede usarse mal. Desde el momento en que se proclamó que la naturaleza del hombre había sido completamente corrompida por el pecado original, lo que sorprendió fue no que el libre albedrío pudiera ser usado para el bien o para el mal, sino que fuera usado para el bien. De ahí la insistencia en la gracia y el problema de si esta gracia no suprime el ser libre del hombre.

San Agustín distingue entre libre albedrío como posibilidad de elección y libertad propiamente dicha como la realización del bien con vistas a la beatitud. El libre albedrío está íntimamente ligado al ejercicio de la voluntad, cuando menos en el sentido de la " acción voluntaria ": en efecto, la voluntad puede inclinarse, y sin el auxilio de Dios se inclina, hacia el pecado. Por eso el problema aquí no es tanto el de lo que podría hacer el hombre, sino más bien el de cómo puede el hombre usar de su libre albedrío para ser realmente libre.

1. Aristóteles. *Ética a Nicómano*. Vol. II., pp.1146a.1146b,1147a,1147b, 1148a.1148b.1151b.1152a.1152b.1176b.1177a.1177b.1178a.1178b,1179a, 1179b,1180a,1180b.1181a.1181b.

Luego, surge un gran problema relacionado con el bien y en estrecha relación con ella, hay la cuestión de cómo puede conciliarse la libertad de elección del hombre con la presencia divina. Según San Agustín, son conciliables. Que el hombre posee una voluntad y que se mueve a esto o aquello, es una experiencia personal indiscutible. Por otro lado, Dios sabe que el hombre hará voluntariamente esto o aquello, lo que no elimina que el hombre haga voluntariamente esto o aquello. Lo cual no explica, según San Agustín, lo que puede llamarse “ el misterio de la libertad ”, pero aclara por lo menos que la presencia de Dios no equivale a una determinación de los actos voluntarios de tal suerte que los convierta en involuntarios (1).

Para Santo Tomás de Aquino el hombre goza de libre albedrío o libertad de elección. Tiene también, naturalmente, voluntad, la cual es libre de coacción, pues sin ello no merecería este nombre. Pero el estar libre de coacción es una condición y no es toda la voluntad. Es menester, en efecto, que algo mueva la voluntad. Ello es el intelecto, el cual aprehende el bien como objeto de la voluntad. Parece de este modo que la libertad quede eliminada. Pero lo que ocurre es que no se reduce al libre albedrío: la libertad propiamente dicha es asimismo lo que se ha llamado luego una “espontaneidad”. Esta consiste en seguir el movimiento natural propio de un ser, y en el caso del hombre consiste en seguir el movimiento hacia el bien.

Así, no hay libertad sin elección, pero la libertad no consiste únicamente en elegir, y menos todavía en elegirse completa y absolutamente a sí mismo: consiste en elegir algo trascendente. En esta elección para la cual el hombre usa del libre albedrío, puede haber error. Puede en efecto,

1. San Agustín. **Tratados Morales**. Tomo XII, pp. 263-266. Cf. San Agustín. **De libero arbitrio**. I, 1-3; II, 4-5; III, 6-8; IV, 9-11.

elegirse el mal. Y si el hombre elige por sí mismo y sin ayuda ninguna de Dios, elegirá ciertamente el mal. De este modo se afirma que hay libertad de elección completa, ya que tal libertad es, como indica Santo Tomás, “ la causa de su propio movimiento, ya que por su libre albedrío el hombre se mueve a sí mismo a obrar ”. Pero que haya semejante libertad de elección completa no significa que sólo ella exista; la libertad no es mera libertad de diferencias.

La teoría de la libertad de Santo Tomás, en gran parte fundada en Aristóteles, se mueve dentro de un horizonte “ intelectualista ” (1).

C. Epoca Moderna.

Según Spinoza, somos seres determinados por la razón infinita de la sustancia, pero a la vez, sostiene la libertad de pensamiento, por la razón. Spinoza concibe que el hombre está hecho de afecciones. Así, la alegría es una afección positiva, que nos mantienen en nuestro ser; la tristeza es, en cambio, una afección negativa, que anula y destruye nuestro modo de ser. Si por nuestras afecciones, y sobre todo por nuestras pasiones destructoras, somos esclavos, por nuestra razón somos libres. Y esta libertad se consigue mediante una adecuada combinación de la más positiva de las afecciones (el amor) y el intelecto (2).

Leibniz intentó conciliar el determinismo con la libertad. Por eso dice: “ El alma, es libre en sus acciones voluntarias, en las que tiene pensamientos claros y en donde muestra la razón; pero las percepciones confusas, reguladas sobre el cuerpo, nacen de las percepciones confusas precedentes, sin que sea preciso que el alma las quiera y los provea. Dios solamente es

1. Santo Tomás de Aquino. **Suma Teológica**. Tomo III. I, q. LXXXII, a 1 y 2: LXXXII, al: I-II, q. VI, a 1.

2. Spinoza, Baruch. **Tratado Teológico-Político**, pp. 11, 251, 261, 316, 323.

perfectamente libre, y los espíritus creados no lo son sino a medida que se elevan por encima de sus pasiones (1). Es decir, la libertad es variable como la misma sabiduría: cuanto más sabio y virtuoso se es, tanto más libre.

Kant establece que en el reino de los fenómenos, que es el reino de la Naturaleza, hay completo determinismo: es totalmente imposible "salvar" dentro de él la libertad. Esta, en cambio, aparece dentro del reino del noumeno (lo que no es objeto de nuestra intuición sensible. O, que la cosa en sí es entendida asimismo como lo que no es objeto de nuestra intuición sensible, noumeno y cosa en sí son equivalentes), que es fundamentalmente el reino moral. La libertad, no es, ni puede ser, una "cuestión física": es sólo, y únicamente, una cuestión moral.

El famoso conflicto entre la libertad y el determinismo, que expresa la "tercera antinomia", es un conflicto aparente. El hombre no es libre porque tiene un nexo causal. En su carácter empírico el individuo debe someterse a las leyes de la Naturaleza. En su carácter inteligible, el mismo individuo puede considerarse como libre.

La conexión entre el reino de la libertad y el de la necesidad no es una mera yuxtaposición, sino que se da dentro de una realidad unitaria, aunque perteneciendo, dentro de su unidad a dos mundos. De este modo, la libertad no solamente queda justificada, sino que se acentúa hasta el máximo su carácter "positivo". Este carácter consiste, en casi todos los idealistas alemanes postkantianos, en la posibilidad de fundarse a sí misma. La libertad no es ninguna realidad. No es tampoco atributo de ninguna realidad. Es un acto que se pone a sí mismo como libre (autoposición pura, y o

1. Leibniz. *Nuevos Ensayos*. 11,8,p.133.

puro)(1).

Hegel concibe la libertad fundamentalmente como "libertad de la Idea". La Idea se libera a sí misma en el curso de su autodesenvolvimiento dialéctico: no es que la Idea no fuese libre antes de su autodesarrollo, pero su libertad no era la completa libertad del que ha entrado a sí mismo para "recobrase" a sí mismo. La libertad de la Idea no consiste, en un libre albedrío: éste es sólo un momento en el autodesenvolvimiento de la Idea hacia su propia libertad. La libertad, metafísicamente hablando, es la autodeterminación. Se ha indicado a menudo que el elemento de determinación a que se refiere Hegel es una negación de la libertad, pero debe tenerse presente que esta determinación es todo lo contrario de una coacción externa. La verdadera libertad, supone Hegel, no es el azar, sino la determinación racional del propio ser. Libertad es, en última instancia, ser sí mismo.

Esta noción de la libertad, aunque metafísicamente fundada, no es para Hegel una abstracción: es la realidad misma en cuanto realidad universal y como autoliberación se manifiesta en todos los estadios del desenvolvimiento de la Idea, incluyendo, por supuesto, la historia. Pues la historia misma como regreso de la Idea hacia sí misma puede comprenderse como liberación: es una "liberación positiva", porque no consiste en emanciparse de otra cosa, sino de sí misma (2).

D. Epoca Contemporánea.

Bergson, trató de mostrar que la conciencia (o el "yo") es libre y aún fundamentalmente libre por cuanto no se rige por los esquemas de la mecanización y especialización, mediante los cuales se entienden y

1. Kant. **Critica de la razón práctica**. pp. 18-19, 35-39 y ss.

2. Hegel. **Lógica** (Primera Parte), pp. 19, 36, 37, 38.

organizan conceptualmente los fenómenos naturales. El proceso de elección es el acto mismo de este yo que dura y no puede reducirse a espacio ni real ni metafóricamente. Un proceso de elección, es un movimiento interno que no permite divisiones ni cortes. Es libertad, porque consiste en una creación perpetua, es un proceso creador, un movimiento del espíritu que empieza por esbozarse y que poco a poco, se precisa y adquiere sentido. Somos libres en nuestro propio proceso creador (1).

Jaspers sostiene que la libertad existe y tiene su origen en él mismo. La libertad se convierte entonces en libertad existencial. Pues la elección existencial no es el resultado de una simple lucha de motivos, ni la obediencia a un imperativo objetivamente formulado: lo decisivo de la elección es el hecho de que uno elige. De ahí una diferencia entre la libertad existencial y las demás formas de libertad.

Jaspers dice que la libertad formal era poder y libre albedrío: la libertad trascendental era la autocertidumbre en la obediencia a una ley evidente: la libertad como idea era la vida en un todo: la libertad existencial es la autocertidumbre de un origen histórico de la decisión. De ahí que la libertad no sea jamás absoluta. O, mejor dicho, hay libertades sólo en la medida en que hay un absoluto en movimiento. El hombre se hace entonces en la libertad(2).

Heidegger concibe la idea de libertad como un "hacerse a sí mismo (libremente)". Propiamente, el Dasein se libera "hacia sí mismo": la libertad como trascendencia del Dasein es la proyección de éste según sus

1. Bergson. **El Pensamiento y Lo Moviente**, pp.101-103.

2. Jaspers, Karl. **La Fé Filosófica**, pp.49-53. Cfr. *Philosophie II*, pp.25,27,67, 175,181 y ss.

propias posibilidades así mismo en la acepción "existencial" de posibilidad.

El "segundo (o último) Heidegger" ha hablado más a menudo que el "primero" de "libertad", pero no se ha tratado de la "libertad del fundamento". No hay más libertad que la relativa a la fundamentación (o "fundación"). En último término, la libertad es fundamentación del fundamento (Grund), pero como la fundamentación no está a su vez fundamentada (o "fundada"), el "último fondo" de éste fundamentar es un "no fundamento" no un Grund, sino un Abgrund, o "abismo". La Libertad sigue unida aquí a la trascendencia: no es libertad "de" o "para" cualquier cosa, sino una libertad más "fundamental" o más "fundamentante" y no menos radical por operar en la finitud (1).

Ortega y Gasset concibe la libertad como algo que se va haciendo. Siendo la vida humana algo que hay que hacer un "que hacer" cada uno decide a cada momento lo que va a hacer. Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa. No nos es dada hecha. Pero consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades. El mundo vital se compone en cada instante de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto (2).

Sartre sostiene que la libertad humana precede la esencia del hombre y la hace posible: la esencia del ser humano se encuentra en suspensión en su libertad. El hombre no es primeramente, y después es libre; más bien no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre. Pero nosotros debemos tratar de la libertad en relación con el problema de la nada y en la estricta

1. Heidegger. **El Ser y El Tiempo**.pp.328-359.

2. Ortega y Gasset. ¿ **Qué es Filosofía ?**.pp.251-253.

medida en que ella condiciona su aparición. El ser humano reposa primeramente en el seno del ser y se separa del mismo por un proceso nihilizante. Todo proceso psíquico de nihilización implica entonces una ruptura entre el pasado psíquico inmediato y el presente. Esta ruptura es precisamente la nada. La libertad es el ser humano poniendo su pasado fuera de juego y segregando su propia nada. Es en la agustia donde la libertad se encuentra problematizada en su ser por ella misma. Es precisamente la conciencia de ser su propio porvenir en el modo del no-ser lo que donominamos angustia.

El hombre, ha afirmado Sartre, está condenado a ser libre. Por eso el hombre inventa artificios y artilugios que le permiten no tener que hacer frente a la decisión de lo que tendrá que hacer con ella. Esto no quiere decir que haya una "libertad interna" o "libertad profunda" de estilo bergsoniano. El ser "interior" es tan "cosa" como el ser "exterior": la libertad no es ni interior ni exterior, frente a éstos es "nada". La libertad es la propia realidad humana en tanto que se hace a sí misma libremente.

Existir humanamente es elegir, y lo que se elige es la "elección original" (y originaria), para la cual no hay razones y que, desde el punto de vista racional, parece entonces "injustificada" y "absurda". Nada de esto quiere decir que la libertad consista en desprenderse de las cosas y del mundo: sólo entreverada con éstos la realidad humana se realiza como libertad (1).

Kierkegaard concibe la libertad desde el punto de vista religioso, y esa libertad apunta hacia Dios, hacia la infinitud y eternidad (2). De la doctrina

1. Sartre. *El Ser y La Nada*. Tomo I. pp. 72-77, 81-91, 97, 515 y ss.

2. Kierkegaard. *El concepto...* p. 92.

de Kierkegaard, se sigue que existen diversos grados de libertad para las diversas personas: estético, ético y religioso. El último es para él el más importante y auténtico.

Desde el punto de vista de Kierkegaard, es libre sólo el sabio que se aparta del mundo externo y se consagra principalmente "al amor intelectual a Dios" (1). Aquí no se trata de una libertad para hacer esto o aquello en el mundo, para llegar a ser rey y emperador o el candidato de la rufianesca, sino que se trata de la libertad de saber a conciencia que él es libertad (2). Para Kierkegaard, la verdadera elección de libertad es cuando queda puesta en relación inmediata con la potencia eterna, a través de la energía, la seriedad y la pasión con las cuales elige (3).

Según Kierkegaard, un individuo puede alcanzar la forma absoluta de su espíritu cuando se elige a sí mismo; pero no en sentido finito, sino en sentido infinito, es decir, religioso. Cuando se refiere a este mundo, sostiene que es el mundo de la perdición. Por eso es tan difícil que las personas se elijan a sí mismas: porque el aislamiento absoluto es aquí idéntico a la continuidad más profunda. La personalidad se puede serenar en la desesperación no con ayuda de la necesidad (mundo externo), pues nunca se desespera por necesidad, sino con ayuda de la libertad religiosa se alcanza lo absoluto. Es decir, cae en la contemplación (4).

Según Kierkegaard, todo individuo empieza en realidad dentro de un nexo histórico y, es este aspecto las consecuencias naturales siguen teniendo hoy el mismo valor que siempre tuvieron. La única diferencia está que el

1. Ibid., p.139.

2. Ibid.,p.140.

3. Kierkegaard.**Estética y Ética**.,p.20.

4. Ibid.,p.81.

cristianismo nos enseña a elevamos por encima del mundo externo y finito(1).

1. Opiniones sobre la libertad según Kierkegaard:

Sostiene Lepp que para Kierkegaard, el hombre es libre en la medida en que el hombre trasciende la naturaleza. Como todos los seres humanos no la trascienden en el mismo grado, la libertad no es, por lo tanto, igual en todos. El existente inauténtico, sumergido en la cotidianidad gris y monótona, seguidor de las tradiciones, las rutinas, los prejuicios y las recetas para pensar, querer y actuar propias de su medio, es sólo mediocramente libre. No tiene prácticamente una intuición superior. La observación de tales existencias ha conducido a dar por sentado el determinismo de la realidad humana. Cuanto más auténtica es la existencia, tanto mayor es la libertad (2).

Lepp, reafirma la enorme importancia de la religión católica, que significó para Kierkegaard. Y sobre todo, que sus proyectos estuvieron abocados a un proyecto superior y trascendente: que supera los intereses inmediatos del individuo o de la especie. Y por lo tanto, adquirió una libertad perfecta y auténtica. Están en esta categoría religiosa: San Francisco de Asis y Gandhi.

Según Chestov, para Kierkegaard, únicamente en medio de la fe puede el hombre volver a encontrar su verdadera libertad. Esa libertad que, según la expresión de Kierkegaard, constituye la posibilidad. Kierkegaard justamente descubrió que la pérdida de la libertad del hombre representó el comienzo de su caída, que el pecado fue el síncope de la

1. Kierkegaard. **El concepto**. pp.101.

2. Lepp Ignace. **La existencia auténtica**. pp.59.

libertad, su impotencia. La filosofía existencial de Kierkegaard se halla en una relación filial con la fe luterana. La tarea del hombre no consiste en aceptar y realizar durante su vida las verdades de la razón: su tarea consiste en renegar del árbol de la ciencia y en acudir de nuestro árbol de la vida (1).

Según mi opinión, pienso que Chestov ha dilucidado perfectamente este problema de la libertad en Kierkegaard, cuando va a poner de evidencia auténtica la fe y no la razón. Y sobre todo cuando sostiene, que tanto la ciencia y la cultura estén muy adelantados, no van a mejorar al hombre, sino que cada vez más se sentirá más sólo, angustiado e infeliz. Solamente por la fe religiosa alcanzará, tranquilidad y felicidad. De aquí la enorme importancia que tenga esta categoría, cuando Chestov, distingue que de Atenas procede la verdad racional y de Jerusalén, la revelación. Por otro lado, hace suya la preocupación ostensible del hombre que vive auténticamente, es decir, en la religiosidad cristiana. Y del hombre que vive equivocado, que vive en su mundo de lo cotidiano: es el mundo de la perdición, del egoísmo, de la corrupción, la maldad y la codicia. Es lo inauténtico.



3.LA POSIBILIDAD.

A.Epoca Antigua.

Para Aristóteles, hay estrecha relación entre posibilidad y potencia, cuando expresa: Si no se admite lo imposible, se corre el riesgo de identificar lo posible: pero que puede no ser, con lo imposible que no puede ser. Esto se debe a la confusión reinante entre lo falso (decir, por ejemplo, que es lo que tiene posibilidad de ser algo, pero que en realidad no es) con lo imposible (lo que no tiene la posibilidad de ser y por tanto ni es ni será)”.

1.Chestov León.**Kierkegaard y la Filosofía Existencial**,pp.276,306,308.

“ Lo que el técnico quiso realizar se realiza siempre que no sobrevenga un impedimento externo “. “ En las cosas que tienen en si mismas el principio de la generación, una cosa estará en potencia de llegar a ser si ningún factor lo impide. El semen no es en potencia un hombre, pues tiene que caer en cierto material. Cuando se dice que una cosa no es algo sino de algo (ejemplo: un cofre no es madera, sino de madera) ” (1).

B.Epoca Medieval.

Santo Tomás de Aquino, distingue entre la posibilidad absoluta y la posibilidad relativa. La posibilidad absoluta es llamada también “intrínseca”; la posibilidad relativa es llamada también “extrínseca”. Estos dos términos son fundamentales en relación con un problema: el de la esencia. Una esencia es llamada “intrínsecamente posible” cuando sus notas internas no son contradictorias; y “extrínsecamente posible” cuando necesita una causa que la lleve a la existencia. Para Santo Tomás, las esencias posibles, dependen fundamentalmente de la esencia divina (2).

C.Epoca Moderna.

Para Descartes, las esencias posibles dependen de la voluntad divina; su ser les es dado desde fuera y por eso las esencias son aquí entendidas como extrínsecamente posibles (3).

Leibniz, no se hallaba lejos de la posición platónica, y sostenía que todos los posibles tiene la tendencia a llegar a ser reales. Pero reconocía que no todos los posibles pueden actualizarse del mismo modo, y por eso

1. Aristóteles. **Metafísica**. pp.1047 a, 1048 b.

2. Santo Tomás de Aquino. **Suma Teológica**. Tomo VII. pp.531,571,666,835, 895.

3. Descartes. **Meditaciones Metafísicas**. pp.108,109,112,113,115,116.

introdujo la noción de composibilidad. Los posibles, en suma, son esencias que tienden a la existencia (1).

Spinoza, admite que las cosas reales son reales en la medida en que han sido posibles (2).

En Kant, lo posible en el plano trascendental, es el noumeno, la cosa en sí, la esencia, lo incognoscible. Kant define positivamente el noumeno como al " objeto de una intuición no sensible "; y negativamente como " lo que no es objeto de una intuición sensible "; pero, puesto que negó la existencia de intuiciones no sensibles, el noumeno queda convertido para siempre en una " x " incognoscible (3).

D.Epoca Contemporánea.

Bergson, se pregunta ¿ Cómo puede entenderse que haya un ser y no más bien una nada ? Según él, lo posible tiene que ser explicado por lo real. " Lo posible no es sino lo real a lo cual se atañe del espíritu que rechaza su imagen al pasado una vez producida " (4).

Heidegger ha entendido el ser posible no como algo que es en potencia y puede actualizarse, o como un reino de posibilidades del cual se elige, una por encima de las demás, sino como un modo de ser del Dasein (existente), por el cual el Dasein se proyecta a sí mismo en su ser, en cuanto en su ser le va su ser. Que " la posibilidad sea más alta que la realidad ", como escribe Heidegger, significa que el ser posible es un poder-

1. Leibniz.**Monadología**.pp.31,36,38,39.

2. Spinoza.**Etica**.pp.74,75,77,78.

3. Kant.**Crítica de la Razón Pura**.Tomoll.pp.21,22,23.

4. Bergson.**El Pensamiento y Lo Moviente**.pp.126,127.

ser en cuanto un hacerse a sí mismo en su ser (1).

Kierkegaard se habría atendido a una noción de posibilidad como posibilidad negativa. Kierkegaard ha insistido en el carácter incierto, indeterminado y problemático de la existencia humana; y la ha interpretado la existencia humana en general, en el sentido de una posibilidad que puede, a cada instante, no ser. La vida nos enseña que todo es efímero, que el tiempo lo cambia todo y que jamás se puede concebir un proyecto para la vida entera (2). Que no se puede exigir absolutamente nada de la vida, porque la perdición y ruina asechan constantemente a todo ser humano (3).

Según Kierkegaard, el hombre en su existencia histórica ha recorrido las formas imperfectas (estético y ético) que son posibilidades existenciales limitadas y pueriles. Para él, el hombre verdaderamente auténtico, es el religioso, porque puede alcanzarse a sí mismo en el sentido más profundo; y que es el más importante (4).

De ahí la exhortación y el llamado clamoroso de Kierkegaard, cuando nos pide cuentas de nuestra vida pasada y actual; y que nos obliga a cambiar de rumbo. Sus investigaciones sobre la posibilidad religiosa, no están por decirlo así, de más; sino que tienen un fondo de justicia moral religiosa. Por eso nos pide que reflexionemos y que cambiemos: “ De ahí que el hombre que no quiere hundirse en la miseria de la finitud, no tenga más remedio hoy en día que lanzarse con todas sus fuerzas hacia la infinitud. Todo esto viene a ser como una orientación preambular en estrecha relación con la

1. Heidegger. **El Ser y el Tiempo**. pp.21 y ss.

2. Kierkegaard. **Estética y Ética**.....p.194.

3. Kierkegaard. **El concepto**....p.192.

4. Ibid....p.68.

educación propia de la posibilidad " (1).

Finalmente, Kierkegaard llega a la siguiente conclusión: " que la existencia externa o la existencia del hombre en este mundo (inauténtico) es un instante pasajero y fugaz. Lo que parece indicar que lo religioso es para algunos individuos lo absoluto y para otros no lo es " (2).

4. EL INSTANTE.

En primer lugar, señalaremos la distinción del instante según Platón, Aristóteles y Heidegger, para luego ingresar en el instante de Kierkegaard.

1. Para Platón, el instante se halla situada en medio del movimiento y del reposo. El instante es la categoría de la transición, ya que Platón demuestra que el instante entra en la transición de la unidad a la pluralidad y de la pluralidad a la unidad, o de la igualdad a la desigualdad, etc.

Pues mientras que en el diálogo se supone que la unidad cae bajo la categoría del tiempo, se está poniendo constantemente de manifiesto la enorme contradicción de cómo la unidad tan pronto se hace más vieja y más joven que ella misma y que la pluralidad, como tan pronto no es ni más joven ni más vieja que ella misma y que la pluralidad (3).

2. Para Aristóteles, el instante mide el tiempo en cuanto es anterior o posterior. El instante considerado como sujeto, es el mismo _ pues es lo anterior-posterior del movimiento _, pero es distinto en cuanto a la esencia, pues tenemos el instante en cuanto el anterior-posterior es numerable. En un sentido, el instante es siempre el mismo, mientras que, en otro sentido no es el mismo.



1. Ibid.p.197.

2. Ibid.p.137.

3. Platón. **Parménides**.pp. 156d, 156e, 157a, 151e.

El instante es la continuidad del Tiempo. El instante une el tiempo pasado con el tiempo futuro. El instante es el límite del tiempo. El instante es el comienzo de una parte y el fin de la otra. El instante es, por una parte, división en potencia del tiempo; por otra parte es el límite y el nexo de unión de las partes. La expresión “ un día ” significa un tiempo limitado en relación con el instante. Por tanto, debe haber, una limitación relativa al instante: habrá también una cantidad determinada de tiempo entre el instante actual y el instante futuro (1).

3. Heidegger habla del instante o momento que corresponde a los modos básicos de la existencia (Dasein) auténtico e inauténtico .

El instante inauténtico es el mero “ pasar ” sin hacerse nada realmente “ presente ”. Este instante se manifiesta en la distracción o en la curiosidad. El instante auténtico es el auténtico presente, en un sentido parecido al que tiene el “ momento ” en Kierkegaard: que tiende al “ futuro ” en la anticipación de sí misma y de su fin (2).

4. Según Kierkegaard, el instante no es una mera determinación temporal, ya que ésta sólo consiste en pasar. En cambio, si el tiempo y la eternidad se ponen en contacto, ello tiene que acontecer en el tiempo, y también el instante(3). Según Kierkegaard, el instante según el punto de vista etimológico, siempre estará en relación con la categoría de lo invisible. El griego concebía de un modo abstracto el tiempo y la eternidad. El instante en latín significa *momentus*, movimiento y que expresa desaparecer. El

1. Aristóteles. **La Física**. Traductor Grosseteste Roberto. Libro Cuarto. Cps. 10, 11, 12 y 13. pp. 629, 630, 632, 635.

2. Heidegger. **El Ser y El Tiempo**. pp. 68, 79, 81.

3. Kierkegaard. **El concepto**.....p. 117.

instante, así entendido, no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Pudiéramos decir que es como el primer intento de la eternidad para frenar el tiempo. Por eso el helenismo no llegó a entender el instante, pues si bien concibió el átomo de la eternidad, no llegó a comprender que este átomo era el instante (1). Los griegos no lo definían mirando hacia adelante, sino hacia atrás; porque el átomo de la eternidad era esencialmente para ellos la eternidad misma, con lo que, naturalmente, ni el tiempo ni la eternidad llegaron a gozar de sus legítimos derechos.

Según Kierkegaard, el instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad con lo que queda puesto el concepto de temporalidad : y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro. En seguida nos damos cuenta con esta división de que el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto sentido la totalidad de lo que el pasado no es más que una parte; y, además, el futuro puede significar, también en cierto sentido, la misma totalidad. Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro: o dicho con otras palabras, lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurablemente con lo temporal, quiere mantener a pesar de ello sus relaciones con el tiempo (2).

Según Kierkegaard, la vida helénica ha encarnado en general, la categoría temporal del pasado: pero, bien entendido, no en cuanto éste se define en relación con el presente y el futuro, sino definido como simple pasar, que es de suyo la definición general del tiempo. La eternidad de los

1. Ibid.,p.118.

2. Ibid.,p.119.

griegos es algo que está a las espaldas como lo pasado, ingresándose en ello exclusivamente en el sentido regresivo (1).

Según el punto de vista de Kierkegaard, sostiene, si se da positivamente el instante, entonces hay eternidad, y también hay futuro. Su concepción de la eternidad, gira en torno al punto de vista cristiano, que es la plenitud de los tiempos. Este es el sentido en que los latinos afirmaban la presencia de la divinidad. Esta plenitud es el instante en cuanto eternidad; y, sin embargo, esta eternidad es también el futuro y el pasado (2).

Opino que Kierkegaard al situarse en la posición cristiana piensa que el no-ser o la nada existe en todas partes como la nada de que fueron hechas las cosas y, en consecuencia, importa muchísimo quitarlo de en medio para que aparezca el ser. El cristianismo, nos ofrece la representación plástica de Dios como un gran ojo. Y es en esta posición cristiana, que su sistema filosófico apunta en una dirección exclusivamente, teológica. De aquí que se identifique: Dios y Eternidad, el tiempo y el espacio infinitos. “ uno tras otro ” y “ uno junto a otro ” en la definición de Dios como “ omni-presente ” (Eterno).

Por otra parte, es bueno señalar la distinción del tiempo heideggeriano y de Kierkegaard. En el horizonte del tiempo heideggeriano no aparece para nada la eternidad, y así todo se esfuma en la pura historicidad ininteligible; en cambio, para Kierkegaard, el tiempo y la eternidad se tocan en el instante y así cobran sentido “ los tres éxtasis del tiempo ” en función de la plenitud de la eternidad. En este sentido, Kierkegaard recurre siempre a la Biblia y a las Sagradas Escrituras para probar sus tesis teológicas respecto al instante. Así por ejemplo, en el Nuevo Testamento se encuentra una descripción

1. Ibid.p.120.

2. Ibid.,p.121.

poética del instante. San Pablo dice que el mundo perecerá en un instante en un abrir y cerrar de ojos . Con esto expresa también él que el instante es conmensurable con la eternidad, puesto que el momento de sucumbir expresa en el mismo instante la eternidad.

CONCLUSIONES

1º. Los problemas que constituyen el interés filosófico para los existencialistas son los que derivan de la propia existencia del hombre o del ser del hombre. Los existencialistas sostienen que el concepto de "ser" es indefinible y no se somete a ningún análisis lógico. Su centro originario es irracional. El hombre se diferencia de todas las demás cosas en que, aun sin saber qué significa ser, puede decir: "yo soy". La existencia es lo que nunca se objetiviza, ya que no podemos mirarnos desde fuera; no se somete a conocimiento racional, y el único medio de discernirla consiste en vivirla y describirla como vivencia inmediata se descubre al sentido interno.

2º. Los existencialistas sostienen que el hombre elige libremente su esencia y se convierte en lo que hace de sí mismo. El hombre es un ente inacabado, una posibilidad constante, un proyecto. Tiende al futuro, se proyecta incesantemente a sí mismo, trasciende de sí mismo. Se "elige a sí mismo" libremente y asume la plena responsabilidad de su elección. Sin embargo, esta elección es una libertad irracional porque no tiene nada que ver con el mundo objetivo y sus disciplinas científicas. Se comprende la libertad como un estado interno, personal y pasional.

Los existencialistas se desentienden del contenido histórico concreto de la libertad real y admiten como libre sólo al hombre que se contrapone a la sociedad. Por lo tanto, se pretende liberar al hombre del sojuzgamiento por las fuerzas naturales y sociales, y recomiendan a cada individuo que busque su libertad personal en las profundidades de su propia "existencia". El existencialismo conduce de hecho, a la negación de la historia. En cambio, en sostener la supremacía de un ser superior, trascendente y divino: Dios.

3º. En ética, los existencialistas niegan significación universal a los principios y normas morales y predicán un relativismo extremado que convierte al hombre en un ser asocial, profundamente amoral, al que " todo le está permitido ". La sombra tenebrosa de Nietzsche se cierne sobre los escritos de los existencialistas.

4º. El origen del existencialismo se remonta solamente a Kierkegaard, el cual lanzó por vez primera el grito de combate: " contra la filosofía especulativa " (principalmente la de Hegel), la " filosofía existencial ". Con ello abogó por un " pensar existencial ", subjetivo e irracional, y no pretender reflejar objetivamente la realidad. Lo primero que hace el hombre que piensa y vive existencialmente, es negarse a reducir su ser humano, su personalidad, a una entidad cualquiera. El hombre no puede reducirse a ser un animal racional, sociable, psíquico o biológico. El hombre no es ningún ente, porque es más bien un existente. El hombre no es ninguna substancia susceptible de ser determinada objetivamente, su ser es un constituirse a sí mismo. En este sentido, la existencia humana, es de algún modo algo primario. Y por lo tanto, sólo desde ella es posible y legítimo filosofar.

5º. Para Kierkegaard, existir significa tomar una decisión que determina el momento, que no es ni la mera fluencia del tiempo universal ni tampoco una participación cualquiera en un mundo inteligible eterno. Por eso la filosofía no es especulación, es decisión; no es descripción de esencias, es afirmación de existencias. Hay en Kierkegaard, un primado de la existencia sobre la esencia. En este sentido hay motivos Kierkegaardianos en varios autores ya desde fines del siglo XIX, tales como: Nietzsche, Dilthey, Unamuno, Simmel, Lavelle, Jaspers, Ortega, Sartre y hasta, en algunos aspectos Heidegger.

6º. Kierkegaard hace notar en cuanto existente que todo saber referente a lo subjetivo es, en cierto modo un falso saber. Para Kierkegaard la no-verdad

hay que vivirla y sólo en su singularidad puede descubrirla . que se transforma en lo inmediato. Así la verdad subjetiva existe, no es saber, sino autodeterminación; no se la definirá ni como la señal interna de una adecuación, ni como la indisoluble unidad de un sistema. La verdad es el acto de la libertad. El mejor comentario a esta observación habría que pedírselo a Freud. De hecho el psicoanálisis no es un saber y no pretende serlo. Es un movimiento, un trabajo interior, no exterior; el que simultáneamente le descubre. La verdad no es racional, sino irracional y por tanto, la verdad transforma sin enseñar nada, y no aparece más que al fin de una transformación. Es un no saber, pero es una efectividad, que está presente en la medida en que se realiza. Kierkegaard añadiría que es una decisión de autenticidad. Como ha dicho Heidegger, el ser subjetivo esta en cuestión en su ser o teniendo que ser su ser.

7º. La subjetividad es la temporalización misma, es lo que me acontece o sucede. Más aunque nada de lo vivido puede escapar al saber, su realidad permanece irreductible, inexplicable, inefable, insondable. Lo vivido se reconoce como proyección en medio de la significación, pero al mismo tiempo no se reconoce ahí, porque en ese medio se constituye un conjunto que contempla a ciegas los objetos y porque, cabalmente lo vivido no es objeto.

Para Kierkegaard se trata de una cierta región ontológica en que el ser pretende a la vez, escapar al saber y llegar a si mismo. Para Kierkegaard, en el tiempo de su vida, se da una heterogeneidad radical (división) entre el ser del saber y el ser del sujeto viviente, esta existencia no es más que una colocación de jalones, un conjunto de referencias sin conceptualización (es decir, el ser objetivo, el ser en exterioridad) es tal , que esas referencias, tomadas como nociones . no pueden producir más que un falso saber

cuando pretenden ~~ser~~ conocimientos sobre el ser en interioridad. Viviendo. Kierkegaard vive la paradoja en la pasión.

8°. Kierkegaard roba el lenguaje al saber para usarlo en contra de éste. Es que nuestra utilización del verbo y la suya son heterogéneas. Por la pluma de Kierkegaard, la existencia responde desestimando el saber. Podemos señalar un ejemplo: la creencia religiosa sobre la inmortalidad, no puede ser objeto de saber, sino que es, una cierta relación absoluta de la inmanencia a la trascendencia, que no se puede establecer más que en lo vivido y por lo vivido. Esto vale para los creyentes.

En este sentido, las categorías existenciales en Kierkegaard, no son ni principios, ni conceptos, ni materias de conceptos: aparecen como relaciones vividas en la totalidad, a las que se puede llegar a partir de las palabras, mediante una visión regresiva que va de la palabra al que la dice. Esto significa que ninguna de estas alianzas de palabras es inteligible, sino que constituyen, un re-envío a aquello que lo funda. Kierkegaard, utiliza la ironía, el humor, el mito, las frases no significativas, para comunicarse indirectamente con nosotros. Estos pseudo-conceptos, es un falso saber.

¿Se puede superar la negación del ~~saber~~ por él mismo? A esta pregunta da una respuesta única e idéntica: la regresión de lo significado al significante no puede ser objeto de ninguna intelección.

9°. En Kierkegaard aprendemos que lo vivido son los azares no significativos del ser, en cuanto se trascienden hacia un sentido que no tenían al comienzo y al que denominaría el universal singular. El comienzo es la contingencia para darle su sentido humano, es decir, para convertirla en una relación singular con el todo, que la envuelve y la produce. Pues todos nosotros somos Adán, en la medida en que cada uno de nosotros comete, para sí mismo y para todos, un pecado singular; es decir, que para cada uno la finitud es necesaria e incomparable. El hecho de que cada

persona exprese singularmente lo universal hace que singularice la historia entera, y porque la persona es siempre lo general, sentido e instituido como particularidad.

10°. El fideísmo de Kierkegaard en su desconfianza a la razón, es acaso el más típico de esta negación de los valores humanos, científicos, objetivos y racionales; y la más clara afirmación de los valores de la fe.

11°. Los orígenes de la angustia en Kierkegaard son las siguientes: la nada, la libertad, la posibilidad, y el instante, que son categorías o elementos fundamentales del ser mismo, de la existencia propia y concreta del individuo.

12°. La nada. Para Kierkegaard, la nada engendra la angustia en el hombre. El espíritu del hombre (síntesis de cuerpo y alma), proyecta su propia realidad que es nada; y que todo hombre se desarrolla con libertad como fundamento de su concreción.

Por otro lado, Kierkegaard identifica la nada con la angustia, cuando afirma que la nada de la angustia es un conjunto de presentimientos y predisposiciones que se dan en su propio yo existente; y que a través del salto cualitativo (libertad) elige lo más conveniente o " el pecado se presupone a sí mismo ".

Y además, que ese supuesto existencial: la angustia, nos acecha tan de cerca y que está presente aquí y en todas partes.

13°. La libertad. Para Kierkegaard la libertad no se refiere de una libertad para hacer esto o aquello en el mundo, o para llegar a ser rey o el candidato de la rufianesca, sino que se trata de la relación inmediata con la potencia eterna e infinita (Dios), a través de la pasión religiosa con los cuales se elige. Es decir, un individuo puede alcanzar la forma absoluta de su espíritu cuando se elige a sí mismo; pero no en sentido finito, sino en sentido infinito, religioso.

14º. La Posibilidad. Para Kierkegaard la posibilidad humana es solamente una posibilidad relativa, negativa y fatal. El hombre "inauténtico" se "ahoga" en sus propias posibilidades deterministas y no hay como escapar de él. En este sentido la posibilidad humana cotidiana es incierta, problemática e insegura: porque el hombre en cualquier momento de su vida, puede a cada instante no ser. Porque el tiempo lo cambia todo y que jamás se puede concebir un proyecto para toda la vida. Porque la perdición y ruina asechan constantemente a todo ser humano. De aquí la importancia de este aspecto en los orígenes de la angustia del hombre cuando constantemente vive asechado por la impronta del aspecto negativo de su propia existencia.

Según Kierkegaard, la verdadera posibilidad auténtica del hombre, debe ser la posibilidad religiosa católica.

15º. El instante. Para Kierkegaard, el instante no es una mera determinación temporal, ya que ésta sólo consiste en pasar. El instante, no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Según Kierkegaard, el instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad _ con lo que queda puesto el concepto de temporalidad _, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Según Kierkegaard, si se da positivamente el instante, entonces hay eternidad, y también hay futuro. Lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurablemente con lo temporal, quiere mantener a pesar de ello sus relaciones con el tiempo.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Kierkegaard :

- _ Kierkegaard, Sören. **El Concepto de la Angustia.** Editorial Orbis. Buenos Aires. 1984. 199pp.

- _ Kierkegaard, Sören. **Estética y Ética en la Formación de la Personalidad.** Editorial Nova. Buenos Aires. 1955. 237 pp.

- _ Kierkegaard, Sören. **Tratado De La Desesperación.** Editorial Artes Gráficas. Buenos Aires. 1960. 169 pp.

- _ Kierkegaard, Sören. **Mi Punto De Vista.** Editorial Aguilar. Madrid. 1961. 206 pp.

- _ Kierkegaard, Sören. **Temor y Temblor.** Editorial Losada. Buenos Aires. 1958. 143 pp.

- _ Kierkegaard, Sören. **Etapas En El Camino De La Vida.** Editorial Artes Gráficas. Buenos Aires. 1952. 424 pp.

_ Kierkegaard, Søren. **Diario De Un Seductor.** Editorial Juan Pablos Editor . México. 1984.
123 pp.

2. Sobre la Filosofía de Kierkegaard :

_ Adorno, Theodor W. **Kierkegaard.** Editorial Arte.
Caracas. 1971. 285 pp.

_ Chestov, León. **Kierkegaard y la Filosofía Existencial.**
Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1951. 327 pp.

_ Deltgaauw, B. **¿Qué es el existencialismo?** Editorial Carlos Lohlé . Buenos Aires. 1967.

_ Fatone, Vicente. **El Existencialismo y la Libertad Creadora.** Editorial Argos.
Buenos Aires . 1948. 179 pp.

_ Hoffding, Harald. **Søren Kierkegaard.** Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1949.
219 pp.

_ Jolivet, Régis. **Las Doctrinas Existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre.** Editorial Gredos. Madrid. 1953. 432pp.

_ Lenz, Joseph. **El Moderno Existencialismo Alemán y Francés.** Editorial Gredos. Madrid. 1955. 325 pp.

_ Lepp, Ignace. **La Existencia Auténtica.** Editorial Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1963.

_ Sartre, Heidegger, Jaspers y otros. **Kierkegaard Vivo.** Editorial Alianza Editorial. Madrid. 1968. 237pp.

3.Obras Complementarias :

_ Aristóteles. **La Física.** Editorial Eudeba. Buenos Aires. 1972.

_ Aristóteles. **Ética a Nicómaco.** Vol II. Editorial Orbis. Buenos Aires. 1984. 153 pp.

_ Aristóteles. **Metafísica.** Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1978. 1093b pp.

_ Abbagnano, Nicolás. **Historia De La Filosofía.** Tomo III. Editorial Mantaner y Simón. Barcelona. 1965.

- _ Bergson. **El Pensamiento y Lo Moviente.** Editorial La Pleyade. Buenos Aires. 1972. 188 pp.
- _ Copleston, Frederick. **Historia de la Filosofía.** Vol.IX Editorial Ariel. Barcelona. 1979.
- _ Descartes. **Meditaciones Metafísicas.** Editorial Espasa - Calpe. Buenos Aires. 1952. 146 pp.
- _ Faouillee, Alfredo. **Historia General de la Filosofía.** Editorial Zig - Zag. Santiago de Chile. 1955. 661 pp.
- _ Gomperz, Theodor. **Pensadores Griegos** III. Editorial Guaranía. Asunción. 1952. 805 pp.
- _ Hegel. **Lecciones sobre Historia de la Filosofía** III. Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1981.
- _ Hegel. **Filosofía Real.** Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1984. 232 pp.

- _ Hegel. **El Concepto de la Religión.** Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1981. 355 pp.
- _ Hegel. **Lógica (Primera Parte).** Editorial Orbis. Buenos Aires. 1985. 191 pp.
- _ Hegel. **Lógica (Segunda y tercera partes).** Editorial Orbis. Buenos Aires. 1985. 189 pp.
- _ Heidegger, Martin. **El Ser y El Tiempo.** Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1951. 479 pp.
- _ Hobbes, Thomas. **Leviatán.** Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1940. 618 pp.
- _ Jaspers, Karl. **La Fé Filosófica.** Editorial Losada. Buenos Aires. 1953. 139 pp.
- _ Kant. **Crítica de la Razón Práctica.** Editorial López. Buenos Aires. 1961. 179 pp.

- _ Kant. **Crítica de la Razón Pura.** Tomo II. Editorial Losada. Buenos Aires. 1960. 416 pp.
- _ Leibniz. **Monadología.** Editorial Aguilar. Buenos Aires. 1972. 57 pp.
- _ Leibniz. **Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano.** Editorial Aguilar. Buenos Aires. 1972. 259 pp.
- _ Leibniz. **Nouveaux Essais Sur L' Entendement Humain.** Editorial Reliure Maison Mame Fours. Paris. 1966. 499 pp.
- _ Locke, John. **Ensayo sobre el Entendimiento Humano.** Editorial Fondo de Cultura Económica. México. 1956. 753 pp.
- _ Marias. Julián. **Historia de la Filosofía.** Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1969.
- _ Ortega y Gasset. José. **¿ Qué es Filosofía ?** Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1971. 264 pp.

- _ Protágoras-Gorgias. **Fragmentos y Testimonios.** Editorial Orbis. Buenos Aires. 1977.
234 pp.
- _ Platón. **Parménides.** Editorial Inter - Americana. Buenos Aires. 1944. 191 pp.
- _ San Agustín. **Tratados Morales.** Tomo XII. Editorial Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1954. 995 pp.
- _ San Agustín. **Las Confesiones.** TII. Editorial Católica. Madrid. 1951. 724 pp.
- _ Santo Tomás de Aquino. **Suma Teológica.** Tomo VII. Editorial Católica. Madrid. 1959.
1157 pp.
- _ Spinoza, Baruch. **Ética.** Editorial Orbis. Buenos Aires. 1981. 366 pp.
- _ Spinoza, Baruch. **Tratado Teológico-Político.** Editorial Lautaro. Buenos Aires. 1946.
329 pp.

- _ Scheler, Max. **Sociología del Saber.** Editorial Cultura. Santiago de Chile. 1936. 226 pp.
- _ Sartre, Jean Paul. **El Ser y la Nada.** Editorial Mireya. Buenos Aires. 1948. 323 pp.
- _ Sartre, Jean Paul **El existencialismo es un humanismo.** Editorial Orbis. Buenos Aires. 1984. 126 pp.
- _ Xirau, Ramón. **Introducción de la Historia de la Filosofía.** Editorial Universidad Nacional Autónoma de México. Mexico. 1968. 495.

UNMSM-PLCH
BIBLIOTECA
INVENTARIO 2003

