

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de MAGISTER EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
2. **TÍTULO:** EL CAMINO DE LA CUALIFICACIÓN ESPIRITUAL A TRAVÉS DEL SENDERO DE LA ANGUSTIA
3. **AUTORES:** Carlos Efrey Buitrago Montaña.
4. **LUGAR:** Bogota, D.C.
5. **FECHA:** septiembre de 2015.
6. **PALABRAS CLAVE:** Sören Kierkegaard, angustia, estadio estético, estadio ético, pecado, libertad, culpa, estadio religioso, fe, Dios.
7. **DESCRIPCION DEL TRABAJO:** Este trabajo de investigación se propone revisar el concepto de la angustia de Sören Kierkegaard como posibilidad de cualificación humana a través del paso por los estadios: estético, ético y religioso. Justamente allí, en el final del camino, el hombre comparece en la plenitud de su relación con Dios a través de la fe. Así mismo, se trata de demostrar la íntima relación entre algunas de las circunstancias de la vida y la obra filosófica de Kierkegaard. Gracias a este estrecho vínculo, el filósofo danés es capaz de hablar significativamente a la subjetividad del hombre concreto, de tal forma que su filosofía se propone como una posible respuesta a la afanosa búsqueda del proyecto humano, en busca de sentido en tiempos de profunda incertidumbre como estos.
8. **LINEAS DE INVESTIGACION:** Filosofía Contemporánea
9. **METODOLOGIA:** Es de carácter teórico-analítico.
10. **CONCLUSIONES:** Se hace pertinente establecer que la angustia es definida puntualmente por Kierkegaard como una afección espiritual. Esta afección presenta distintas manifestaciones a lo largo de los tres estadios. En el estadio estético la angustia es expresión de la evasión frente a la responsabilidad de la elección en la libertad, mientras que en el estadio ético, la angustia es la expresión radical del llamado de la conciencia frente a la amenaza aterradora de la finitud. Es decir, que la angustia es la resultante de la amenaza del tiempo en términos de la responsabilidad que ejerce el futuro sobre la construcción del proyecto individual. Finalmente, en el estadio religioso, la angustia desaparece en virtud de la fe. Dado que de alguna manera, si entregamos nuestro destino en manos del absoluto esta confianza nos otorga la seguridad del vivir.

EL CAMINO DE LA CUALIFICACIÓN ESPIRITUAL A TRAVÉS
DEL SENDERO DE LA ANGUSTIA

REVISIÓN DEL CONCEPTO DE ANGUSTIA EN SÖREN
KIERKEGAARD A TRAVÉS DE LAS OBRAS: DIARIO DE UN
SEDUCTOR, EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA Y TEMOR Y
TEMBLOR

Tesis presentada para obtener el título de
Maestría en Filosofía Contemporánea
Universidad de San Buenaventura,
Bogotá D.C.

Carlos Efrey Buitrago Montaña
Julio 2015

Director de Tesis
Jorge Enrique Pulido Blanco

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	4
ABSTRACT	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPITULO I: EL GOCE PAGANO: JUAN EN EL IMPERIO DE LOS SENTIDOS	10
Sören Kierkegaard, In Vino Veritas.	10
INTRODUCCIÓN	10
1.1 El estadio estético en la vida y obra de Sören Kierkegaard.....	13
1.2 La fantasía y la imaginación como potentes detonantes del erotismo	17
1.3 El plan para la conquista de lo femenino o la filosofía del seductor	21
1.4 Las fuertes tensiones del conflicto personal como insumos de la fermentación de la angustia	25
1.5 El conflicto interior del seductor: pequeñas escaramuzas de la ética frente a la plenitud de la inmediatez.....	30
1.6 La sutil presencia de la angustia como emplazamiento ineludible del esteta	35
1.7 ¿Existe la libertad en el despliegue del estadio estético?	39
1.9 Conclusiones.....	42
CAPITULO II: EL DRAMA DEL ANGEL CAIDO	45
2.1. El pecado y la angustia	47
2.2. Angustia y libertad	51
2.3. El hombre como síntesis entre cuerpo y alma	55
2.4. La angustia y el tiempo.....	58
2.5. La angustia y la ética	61
2.6. Conclusiones.....	64
CAPÍTULO III: EL ESTRECHO CAMINO QUE LLEVA AL REINO DEL ABSURDO	67
INTRODUCCIÓN	67
3.1 El rechazo del Dios abstracto.....	69
3.2 ¿Es enemiga la razón del misterio?.....	71
3.3. La singularidad de Abraham como Padre de la fe	75
3.3.1. La gran paradoja de la fe: el sacrificio como expresión de amor.....	75
3.2.2 el silencio de Abraham	80
3.2.3. El abismo insondable entre el héroe trágico y el caballero de la fe	85

3.4 Conclusión 92
CONCLUSIONES GENERALES..... 94
REFERENCIAS 103

RESUMEN

Este trabajo de investigación se propone revisar el concepto de la angustia de Sören Kierkegaard como posibilidad de cualificación humana a través del paso por los estadios: estético, ético y religioso. Justamente allí, en el final del camino, el hombre comparece en la plenitud de su relación con Dios a través de la fe. Así mismo, se trata de demostrar la íntima relación entre algunas de las circunstancias de la vida y la obra filosófica de Kierkegaard. Gracias a este estrecho vínculo, el filósofo danés es capaz de hablar significativamente a la subjetividad del hombre concreto, de tal forma que su filosofía se propone como una posible respuesta a la afanosa búsqueda del proyecto humano, en busca de sentido en tiempos de profunda incertidumbre como estos.

Palabras clave:

Sören Kierkegaard, angustia, estadio estético, estadio ético, pecado, libertad, culpa, estadio religioso, fe, Dios.

ABSTRACT

In this investigation it is intended to check the concept of anguish of Sören Kierkegaard, as a possibility of human qualification through the stages: aesthetic, ethical and religious. Moment at which, as final part of this road, the man appears in the fullness of his relationship with God through faith. Likewise, it is pretended to demonstrate the intimate relationship between some circumstances of life and the philosophical work of Kierkegaard. Due to this close link, the

Danish philosopher is able to talk significantly to the subjectivity of the concrete man, in such a way that his philosophy is proposed as a possible answer to the laborious search of the human project for sense in times of deep uncertainty like these.

Key words:

Sören Kierkegaard, anguish, aesthetic stage, ethical stage, sin, freedom, guilt, religious stage, faith, God.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación pretende realizar una revisión del concepto de la angustia en Sören Kierkegaard. Acompañando el propósito anterior, nuestra intención será reflexionar en torno a las repercusiones que en el concepto kierkegardiano de la angustia, tienen determinadas circunstancias y vicisitudes de la vida del pensador danés. Al final de esta exploración quedará sentado que la formulación de la angustia encuentra un fuerte sustrato personal que alimenta la producción filosófica del autor.

Para el desarrollo de estos dos objetivos que propone este trabajo de investigación, he asumido tres hipótesis que son apenas leves intuiciones especulativas, pero que cumplen la función de orientar y concentrar la inmersión y exploración bibliográfica, así como la producción escrita.

En primer lugar, parto de la intuición de que en el proceso de cualificación humana en pos de la trascendencia, el mundo es un factor necesario dentro del esquema propedéutico de ensayo-error con la que el hombre se va abriendo paso en su existencia. Este momento se convertiría en un primer contacto del hombre con el mundo y debería ser tomado como un cumulo valioso de aprendizaje que superado puede conducir al individuo hacia su perfeccionamiento. Esta intuición será desarrollada en el primer capítulo que corresponde en la vida y obra de Kierkegaard a los presupuestos planteados en su libro Diario de un seductor. Allí se encuentran desarrolladas ampliamente las manifestaciones propias del estadio estético que según el filósofo danés es ya una forma de expresión de la angustia, como resultado de un vivir orientado por la premisa de la inmediatez.

En segundo lugar, parecería que la angustia, al manifestarse, exige al hombre la necesidad de pensarse a sí mismo, de manera que a mayor angustia mayor autoconocimiento. Este conocimiento de sí, también implica una mayor conciencia del papel de su acción en el mundo circundante, por esta razón, fruto de esta mayor responsabilidad, aparece la ética como un imperativo del individuo frente a su relación con lo general. Esta intuición será desarrollada en el segundo capítulo que corresponde en la vida y obra de Kierkegaard a las reflexiones de su libro El concepto de la angustia, y que hacen parte del estadio ético en la filosofía del autor.

Y en tercer lugar, esta angustia, en su máxima expresión, debería ser un pasaje de tránsito hacia el logro pleno de la trascendencia. Aquí Kierkegaard apenas nos provee de una propuesta teórica que no se constata en su vida personal, por cuanto la superación de la angustia debe realizarse a través de la fe, cuyo modelo a imitar sería el personaje bíblico de Abraham. Sin embargo, el filósofo danés, a través de su seudónimo Johannes De Silentio, manifiesta la incapacidad de poseer esa fe tan fuerte. Esta propuesta que cierra el camino de la evolución espiritual del individuo será desarrollada en el tercer capítulo que corresponde en la obra de Kierkegaard a las reflexiones elaboradas en su libro Temor y Temblor, y que hacen parte del estadio religioso en filosofía del autor. Estos tres capítulos aspiran a comprender la dinámica del fenómeno de la angustia desde la sutil presunción de los síntomas que se manifiesta en el estadio estético, pasando por el momento de mayor virulencia de la afección en su manifestación que se presenta en el estadio ético, hasta la posible superación de la afección espiritual, momento que coincide con la consolidación definitiva de la relación del hombre con el absoluto en el estadio religioso.

De esta manera, cuando el filósofo danés propone un camino para el hombre desde los tres estadios –el estético, el ético y el religioso- está acercando la especulación filosófica a la vida

como praxis. Así, su pensamiento adquiere la utilidad práctica de un plan de vida para el individuo frente a tantas propuestas filosóficas que diluyen al hombre en conceptos vacíos, superfluos y etéreos. Por esta razón, la filosofía kierkergardiana del existente concreto, es una respuesta contundente al creciente nihilismo de nuestro tiempo, porque toda crítica trascendental al modo de vida del hombre contemporáneo que somos, debe exigir de la filosofía que se haga solidaria con las preocupaciones del hombre. De tal forma que una filosofía que no sirva para resolver los problemas cotidianos, ni para curar las heridas del alma, no tiene sentido. Si esta declaración de intenciones se traduce en guía para la acción, entonces este funcionario de la humanidad, que es el filósofo, recuperará el talante que tuvo en sus orígenes como ese vigía que orienta al hombre en un mundo misterioso y confuso.

Todo lo anteriormente dicho responde al qué, como problema de investigación. En cuanto al cómo, es decir, al método seguido para la investigación, podría definirse como comprensivo-explicativo-productivo. Supone tres procesos totalmente diferenciados, pero íntimamente articulados a la luz de la producción de nuevo conocimiento filosófico: el proceso de comprensión implica tareas de búsqueda, selección y apropiación de la mayor cantidad de información bibliográfica relevante al tema propuesto; revisar el estado del arte, realizar la labor de lectura de los textos base del autor, revisar los comentaristas de la obra del autor y examinar los análisis biográficos que se han escrito sobre el filósofo danés.

Después de precisar los insumos teóricos necesarios, es pertinente consolidar una postura personal con respecto al copioso acervo textual obtenido. Esta exigencia requiere una lectura crítica y en consecuencia, una depuración subjetiva, que sin traicionar las notas esenciales del pensamiento del autor, sea capaz de re-crear y encontrar nuevas interpretaciones que enriquezcan

las ideas en otras direcciones y sugieran otros rumbos en su aplicación.

Estas tareas comprenden la etapa explicativa del método, explicativa en primer término para el lector-investigador, y en segunda instancia, explicativa como premisa fundamental para la siguiente fase, que es la de producción teórica-especulativa, es decir, la elaboración textual que se va a realizar con todos los conceptos e hipótesis conseguidas en las fases comprensiva y explicativa. Es el momento del aporte personal del investigador. A través del diálogo con el autor estudiado, se moviliza activamente la actitud investigador, por cuanto pasa de una escucha pasiva del autor en la lectura, para tratar de preservar el sentido y la intención comunicativa del escritor, a una dialéctica con éste, que finalmente redunda en novedosas posiciones con respecto al problema inicial formulado.

CAPITULO I: EL GOCE PAGANO: JUAN EN EL IMPERIO DE LOS SENTIDOS

"Cuando uno tiene veinte años y no comprende que el imperativo categórico es ¡goza!, es porque el pobrecillo es un imbécil de tomo y lomo"

Sören Kierkegaard, In Vino Veritas.

INTRODUCCIÓN

Existe la creencia de que la obra de un autor es el reflejo de su complejo mundo interior, de manera que el acto de escribir se convierte en una suerte de catarsis o en una especie de puente comunicante entre la subjetividad emocional del individuo y el mundo objetivo en el que vive este individuo. Esta transferencia consigue volcar las obsesiones, los secretos, las frustraciones, y en términos generales, develar, así conserven aún el pudor del enmascaramiento los misterios inconfesables que de forma directa jamás se dirían.

En el caso de Sören Kierkegaard esta intuición popular adquiere toda la plenitud de la verdad; en nuestro autor vida y obra son indisolubles; la vida de este filósofo fue búsqueda, experimentación y subjetividad. Por encima de todo, vivió las circunstancias de cualquier hombre común y convirtió su vida en insumo para la elaboración de su visión de mundo. Por esta razón la legitimidad y solidez de su escritura está avalada por el testimonio de la experiencia vital. Así lo describe un gran conocedor de su obra:

Algunos comentaristas de la obra de Kierkegaard han afirmado una y otra vez que no merece la pena recurrir a la vida del autor, que sus obras valen por sí mismas y que se pueden leer con el mismo provecho aún sin tener la más triste noticia sobre la vida de este

filósofo. Esta afirmación es dos veces falsa. Falsa, en primer lugar, porque en todo libro de nuestro autor hay alusiones, exclamaciones, etcétera, muy significativas pero que carecen de pertinencia y hasta de sentido consideradas por alguien que no está informado de las circunstancias de su vida privada. Falsa, en segundo lugar, porque hoy sabemos muy bien que no solo en el caso de Kierkegaard sino en el de cualquier otro hombre la vida explica la obra, considerando la palabra vida en el sentido más lato –no existencia íntima y particular del autor-, es decir, en su contexto socio-político-económico”. (Merchán, 1998, p.p.9)

Este esfuerzo de emparentar la filosofía con el mundo de la vida, merece un lugar inédito en la historia de las ideas. Explorando este camino podemos afirmar que su pensamiento logró conciliar lo incompatible; la teoría y la praxis en la filosofía, por eso con justicia, su pensamiento podría llamarse filosofía de la praxis. Siguiendo con esta idea de la estrecha relación entre vida y obra, abordaremos el camino biográfico que el filósofo transitó para comprender la profundidad de las ideas surgidas correlativamente.

En primer lugar la juventud con su carga libidinal lo lleva a una búsqueda de sí mismo a través de los placeres del mundo, y allí encuentra la tentación irresistible de lo femenino. Esta tentación se transforma a los ojos del filósofo en pregunta, esta pregunta por el ser de lo femenino abre una veta inagotable de experiencias y reflexiones que va a trasladar a sus escritos. Así, este primer acceso todavía provisional al mundo lo va a denominar el estadio estético, en el cual la obtención del placer es el máximo objetivo del seductor, esta pedagogía del amor aprendida en la acción misma se configura en la puesta en escena de su libro el Diario de un seductor, en el que se formulan y desarrollan preguntas de alto calado como: ¿Qué papel juega la imaginación y la fantasía dentro del juego del erotismo? ¿Qué características definen lo femenino? ¿Es indiferente

hablar de la mujer o de lo femenino o existe una distancia abismal en virtud de la cual la confusión sería expresión de absoluto desconocimiento? ¿Si es la mujer el epicentro sagrado de la estética cual es el lenguaje apropiado para preservar su sacralidad? ¿Se debe asumir un método para conquistar a la mujer, en tal caso qué estrategias prescribe este método para el logro del ansiado objetivo?

Después de abordar estas cruciales cuestiones que pueden agruparse bajo el rotulo de “una teoría del conocimiento sensual”, pasamos a un segundo momento en el que convertido en un esteta consumado, y en posesión de una sapiencia notable en estos dominios, Kierkegaard, a través de la voz de su personaje Juan en el Diario de un seductor, se cuestiona sobre la validez y pertinencia de este estadio estético en la tarea humana de “hacerse a sí mismo” como proyecto imperativo de trascendencia personal, frente a la inquietud persistente. Este periodo transitorio de búsqueda resulta insuficiente porque en vez de generar la plenitud humana en el ejercicio del goce mundano, produce más bien hastío acompañado de una insoportable sensación de vaciedad. Esta afección no es otra cosa que la manifestación de la angustia, como resultado del conflicto entre la estética y la ética. La ética a través del señalamiento constante de la culpa en el ámbito de la conciencia reclama el abandono del goce irresponsable y en consecuencia exhorta al ejercicio de la libertad, como privilegio de la condición humana.

Al desarrollo de esta problemática se ocupara la parte final de este capítulo, que abre así la reflexión sobre el segundo estadio del proceso de cualificación humana según Kierkegaard: el estadio ético.

1.1 El estadio estético en la vida y obra de Sören Kierkegaard

En 1830 Sören Kierkegaard ingresa como estudiante de teología en la universidad de Copenhague, aunque su educación había sido el fruto de una rígida concepción protestante luterana, y por lo tanto, su temor al pecado fue una constante sombra en su acción ética. Apenas tiene contacto con la atmosfera intelectual y bohemia de Copenhague, su vida va a tomar un giro que va a brotar desde lo más genuino de sí mismo, y como radical rechazo a la forma de vida impuesta por su padre hasta ese momento. Allí comienza a gestarse en su interior el personaje de Juan, como máxima representación del hombre estético, que es la creación literaria de su propia experiencia subjetiva. Uno de los estudiosos de su obra describe así la actitud de Kierkegaard en 1830:

A poco de comenzar su singladura académica Sören cambio las aulas de la universidad por los cafés y las tertulias de la capital danesa, como después harían los estetas de sus obras. El joven filósofo había abrazado una vida licenciosa. Cultivaba gustos extravagantes y sus caprichos se traducían en generosas deudas a las que su abochornado padre tenía que hacer frente. Esta vida disoluta hacía explicito el rechazo que Kierkegaard sentía por la asfixiante atmosfera religiosa –preñada de sentimientos de miedo y culpabilidad- a la que había sido sometido por su padre desde la más tierna infancia. (Del Palacio, 2010, p.p. 9-10)

Luego, en 1837 conoce a Regina Olsen, quien apenas contaba con catorce años. Aparece el amor en la vida del filósofo y este noviazgo va a formalizarse con el compromiso matrimonial que se anuncia en 1840. Sin embargo, aunque todo parezca realizarse con arreglo a la idealidad de la felicidad perfecta, ya desde 1835 aparecen las sombras que a la postre harán de Kierkegaard el

pensador solitario y atormentado por la culpa heredada de un sino trágico familiar. Él lo llama “el gran temblor de tierra” y lo describe así en su diario:

Fue entonces cuando ocurrió el gran temblor de tierra, la terrible revolución que de repente me llevó a formular una nueva e infalible ley de interpretación de los hechos. Entonces tuve el barrunto de que la proveya edad de mi padre no era una bendición divina, sino, muy al contrario, una maldición...entonces percibí como se espesaba en torno a mí el silencio de muerte, y mi padre se presentó a mi consideración como un ser infortunado condenado a sobrevivirnos a todos nosotros, como una cruz sobre la tumba de todas sus esperanzas. Debía pesar una falta sobre la familia y Dios la castigaba: desaparecería barrida por la todopoderosa mano de Dios, borrada como una tentativa fracasada. (Kierkegaard, 2006. p.p. 80)

Esta intuición sobre el futuro trágico de su propia vida, como resultado de una sentencia divina inapelable, estará al acecho por algún tiempo, pero parece tomar forma definitiva con la muerte de todos sus hermanos, y la muerte de su padre en 1838. A partir de este momento Kierkegaard asume una actitud de alta responsabilidad con su proyecto de vida. Abandona el estadio estético, que por ocho años experimentó hasta sus más agotadoras consecuencias, prefiere un rechazo a su anterior forma de existencia, a tal punto que rompe su compromiso matrimonial con su prometida en 1841. Este doloroso episodio transcurrió en los términos que Kierkegaard registra a continuación:

¿No piensas casarte nunca?” yo le respondí: “Sí, quizá dentro de diez años, cuando se haya apagado en mí el fuego de la juventud y necesite sangre joven para rejuvenecerme”. Era una crueldad necesaria. Entonces ella dijo: “perdóname el daño que haya podido causarte”. Yo respondí: “Soy yo quien debe pedir perdón”. Ella dijo: “prométeme que pensarás en mí”. Se lo prometí. “Bésame”, dijo. La besé, pero sin pasión. ¡Dios del cielo!

Así nos separamos. Pasé toda la noche llorando en mi cama. Pero al día siguiente me comporté como de costumbre, más animado e ingenioso que nunca. Era necesario...marché a Berlín. Sufría terriblemente. Pensaba todos los días en ella. (Kierkegaard, 2006. p.p. 100).

La pregunta es por qué motivo decide abandonar a la mujer que ama. La intención era sacrificarla, porque se constituía en evidencia incómoda de su existencia sensual en el estadio estético, con la esperanza de recuperarla posteriormente, cualificada en una evolución espiritual superior, es decir, con la actitud religiosa para la cual era necesaria una preparación y maduración de Regina. Así, ni el matrimonio ni la carrera eclesiástica que en algún momento fueron esenciales para Kierkegaard en su proyecto de vida, podían satisfacer las nuevas aspiraciones del filósofo.

Por la misma época en que ocurre el rompimiento del compromiso matrimonial, y la huida a Berlín, escribe El Diario de un seductor, es decir durante el otoño-invierno de 1841-1842, como fruto de las reflexiones y los aprendizajes que obtuvo de su profundo conocimiento de lo femenino en el complejo universo del amor, pero sobre todo, este texto parece haber sido una hábil estrategia para causar el repudio de Regina y su consecuente olvido. Una extraña manera de deformarse a sí mismo la mirada de ella, asumiendo el papel de libertino insensible, que la usó como objeto de sus investigaciones sobre el placer y la inmediatez del instante. Así lo expresa uno de los mejores conocedores de su obra:

Lo que interesa subrayar es que el propio Kierkegaard dejó anotado en su diario que compuso el Diario de un seductor, precisamente, como una acción más destinada a doblegar la voluntad de Regine y alejarla de él. No por casualidad, el Diario era un manual de cinismo que completaba a la perfección la imagen de despiadado libertino que

Sören pretendía dar de sí mismo. La procesión, en cambio, iba por dentro, y muchas de las entradas de su diario nos dibujan a un Kierkegaard jánico, riendo de día y llorando en la soledad de la noche por haber sacrificado a Regine ante el altar de su destino. (Del Palacio, 2010, p.p. 18)

Hasta aquí el objetivo es identificar cómo vida y obra en Kierkegaard se tejen de forma indisoluble, de tal manera que la experiencia vivida va a constituirse en materia prima de las reflexiones elaboradas en su filosofía de la praxis, y como agente que padece en sí mismo los efectos de la interacción con el mundo, va a convertir la experiencia subjetiva del existente concreto en su método de trabajo intelectual. En palabras de Vicente Simón Merchán se entiende la necesidad de leer la vida del autor entre las líneas de su producción filosófica, actitud que explicará el origen de muchas de sus construcciones teóricas así:

Su método era el de la experiencia subjetiva, que evidentemente resulta imposible de intercambiar: él no podía saber más que de sí mismo, de lo que le ocurría o de lo que provocaba. Por eso para entender a Kierkegaard se requiere seguir el hilo de su acontecer interno, pues, allí en lo íntimo, lo objetivamente diminuto puede producir efectos colosales. Y también podemos observar como convertía en escritura sus experiencias. (Merchán, 1998, p.p.10)

Por esta razón el Diario de un seductor, como expresión literaria de sus experiencias estéticas en la vida real con su prometida Regina Olsen, tenía por objetivo hablar desde la voz empírica del seductor reflexivo, para el que lo relevante no era la cantidad de sus conquistas, sino el método para lograrlas.

1.2 La fantasía y la imaginación como potentes detonantes del erotismo

Entre el primer estrato del erotismo y el segundo se introduce la fantasía y la imaginación como potentes herramientas derivadas del pensamiento, que al fabular y ficcionalizar la realidad la lleva a un nivel de superioridad estética sin precedentes, porque es justamente en este terreno dónde el erotismo se refina y se vuelve una obra de arte en un acto revolucionario y taumatúrgico de ruptura entre el ser de la realidad decretado por la razón, y la infinitud potencial del poder-ser como negación y transgresión de esa razón fundante, ubicado en el reino de la libertad creadora absoluta. Afirmando esta radicalidad subversiva de la imaginación Octavio Paz nos invita a repensar el erotismo:

El erotismo es deseo sexual y algo más; y ese algo es lo que constituye su esencia propia.

Ese algo se nutre de la sexualidad, es naturaleza; y, al mismo tiempo, la desnaturaliza... el erotismo es imaginario: es un disparo de la imaginación frente al mundo exterior. El disparado es el hombre mismo, al alcance de su imagen, al alcance de sí. Creación, invención: nada más real que este cuerpo que imagina; nada menos real que este cuerpo que toco y se desmorona en un montón de sal o se desvanece en una columna de humo.

Con ese humo mi deseo inventará otro cuerpo. (Paz, 1994. p.p. 26)

Kierkegaard dejará ver implícitamente que la imaginación es el dinamizador natural de la irrepetibilidad del instante, y que una vez asfixiada esta imaginación por la secuencia regular de la monotonía el ciclo natural de la conquista señalaría su propio fin:

Cordelia me tiene completamente ocupado. Y, no obstante, mi tiempo con ella está contado y pronto será algo que pasó. Necesito que mi alma se rejuvenezca sin cesar...

¿Por qué han de ser tan hermosas las muchachas? ¿Y por qué han de marchitarse tan pronto como las rosas? (Kierkegaard, 2010. p.p. 248)

En este juego de máscaras en que se convierte la seducción por la acción de la imaginación para don Juan, la relación humana no existe, por cuanto ni siquiera se intuyen en su proximidad como seres irrepetibles en la magnificencia asombrosa de la unicidad, no se establece un acercamiento desde las profundas sensibilidades del trasegar emocional individual, producto de la adopción de una perspectiva concreta para concebir la vida. Pero tampoco se fundan afinidades y distanciamientos a partir de las narrativas autobiográficas respectivas. Simplemente porque los seres reales y concretos se sustraen y se sustituyen por creaciones ideales a imagen y semejanza de sus obsesiones fantásticas.

En otras palabras, Juan tiene enfrente no a Cordelia con la tangibilidad de su existir concreto, Juan introduce en el cuerpo sentido de ella un contenido espiritual idealizado que adjetiva y subjetiva artificialmente una corporalidad objetiva. Él quiere amar la mujer que desea que sea, entonces él crea la mujer de la cual quiere enamorarse, pero para esta operación de sustracción esencial, en primer término debe negar la mujer que se presenta como evidencia desde el otro lado de la alteridad, invisibilizarla por la acción violenta que implica separar abruptamente en lo humano el cuerpo de su correspondiente esencialidad no material, así se toma solamente su forma sensible en pos de un insólito trasplante. Juan no busca la singularidad femenina como experiencia azarosa, sino que encuentra el modelo que previamente había ya diseñado hasta en los pormenores más nimios.

En esa perspectiva Juan muestra a Cordelia el ente masculino que él quiere representar en un meritorio ejercicio histriónico, le da vida a un personaje de sí mismo para seducir a una mujer despojada de sí misma, un hombre que no es él mismo se acerca a una mujer que no es ella misma, sino la proyección de la potencia creadora de una suerte de demiurgo-hombre. El seductor desea un cuerpo desconocido pero teme al contenido de ese cuerpo que es obra de sus propias manos y personificación paradójica de sus más grotescas fantasías, porque sabe en el

fondo que es el disfraz con que se desfigura el mismo. La gran paradoja del seductor es que se ama a sí mismo en otro, porque ese otro es un elaborado y cuidadoso producto manufacturado por su propia industria, Juan ama a Juan en Cordelia, pero Cordelia tiene un cuerpo femenino con un espíritu masculino, la negación de la negación se resuelve a través de la afirmación.

Desde la perspectiva de Jose Luis Villacañas, este juego de extraña duplicación y encubrimiento reviste la conquista de una exigente puesta en escena donde el binomio se tergiversa en legión:

La mujer ideal era ya un travesti desde el momento en que su esencia era la apariencia. El mundo de ficción era el escenario en el que el deseo no era sino la consecuencia de una apariencia bien preparada...pues finalmente el travestido era la mujer que no lo era, pero que aspiraba a seducir al hombre. (Villacañas, 2004. p.p. 136)

¿Por qué esta vuelta, aparentemente compleja, en vez de volcarse hacia un fortalecido inmanentismo en el amor propio? La respuesta es que aunque la apariencia por él creada en ella, le informa sobre sí mismo, y le provee una especie de instrumento de autoconocimiento, la realización de su proyecto como seductor pone de presente justamente que esta consumación solo se logra a través del concurso creativo de la alteridad, en otras palabras, lo humano se construye en el juego dialéctico de semejanza y diferencia, de reconocimiento y delimitación mutua por esta razón la mujer constituye al seductor en el desarrollo mismo del juego infinito de los enmascaramientos.

En esta función estética el combustible que alimenta el quehacer del seductor no es la lógica sino la fantasía, y es a través de ella como se liberan las potencialidades humanas cautivas por el principio de realidad imperante:

La fantasía tiene un auténtico valor propio, que corresponde a una experiencia propia, la superación de una realidad humana antagónica. La imaginación visualiza la reconciliación

del individuo con la totalidad, del deseo con la realización. De la felicidad con la razón (...) nos percatamos por primera vez de las verdades de la imaginación cuando la fantasía en sí misma toma forma, cuando crea un universo de percepción y comprensión. Esto sucede en el arte (...) detrás de la forma estética yace la armonía reprimida de la sensualidad y la razón – la eterna protesta contra la organización de la vida por la lógica de la dominación. (Marcuse, 1985, p.p. 140)

Así las cosas, se lleva a cabo la conciliación entre el reino de la posibilidad y el cálculo racional de la factibilidad. La imaginación es un dispositivo del yo que logra reducir la frustración a niveles aceptables socialmente, y para el deseante es el artificio para reconciliarlo con la certeza de lo pensable. Entonces podríamos imaginar a Kierkegaard en su personaje de Juan como un prolífico activista libertario que ante los reducidos moldes de la libertad, en el campo de la estética y del amor, acude a la imaginación como camino para re-inventarse a sí mismo rompiendo los estrechos límites definidos por la posibilidad. Este sería el logro más significativo del esteta; llevar la libertad a su máxima expresión a través de la experimentación infinita de la imaginación en el campo de la seducción.

Frente a la represión de los instintos que ejerce el principio de racionalidad a favor de la cultura, la sexualidad también debe transgredir la territorialidad de la razón y adherirse al ámbito estético. En el plano de la fantasía el eros liberado revalorizará el cuerpo como potencialidad creadora y lúdica, negando su función reproductiva asignada por el principio de rendimiento y entrando en un mundo ilimitado para el redescubrimiento de una ignorada gramática de los cuerpos, que al estar fuera del alcance del principio de realidad es estigmatizada como un ejercicio sin un fin determinado, un juego improductivo y perverso porque rompe con la lógica instrumental

dominante. De esta forma, cualquier incursión en el reino del placer puro, sin intencionalidad productiva, es condenada y anatematizada como perversión.

Ya ubicado con propiedad dentro del campo del erotismo espiritual y prefiriendo este espacio para su despliegue estético como seductor, Kierkegaard vuelve a realizar una distinción entre las actitudes y fortalezas que posee lo femenino para fungir como actores en el teatro de operaciones de la seducción. Por un lado reconoce en la mujer la primacía y superioridad de la imaginación “y, ya se sabe, que la imaginación es el cosmético natural del bello sexo” (Kierkegaard, 2010. p.p. 178). Mientras que las armas naturales del hombre en esta oposición radican en su aparente superioridad espiritual “¿Qué puede tener en mí una jovencita? El espíritu. Porque el espíritu constituye la negación de toda su existencia femenina” (Kierkegaard, 2010. p.p. 125). Después de evidenciado el hecho de que la seducción requiere de la imaginación como premisa fundamental, es necesario detenerse ahora en el método propio del seductor desde la perspectiva de Kierkegaard.

1.3 El plan para la conquista de lo femenino o la filosofía del seductor

Kierkegaard-Juan elabora todo un plan que lleve a buen término el objetivo del hombre inmediato, el placer a través de la experiencia de lo mundano. En primer lugar, aprovechando en lo femenino su natural tendencia a la imaginación, creará la impresión de estar profundamente interesado en conquistarla, pero exhibiendo señuelos tan confusos y dejando pequeñas pistas ambiguas de forma que ella posea la vaga intuición de que empieza a poseer al hombre, y cuando ésta débil convicción se fortalezca, alcanzando la solidez de una certeza y produciendo una

segura suficiencia en su dominio, todo se desmoronará desvaneciéndose en el vacío del juego de las suposiciones.

Solo después descubrirá que confrontado con la fría objetividad, más allá de la emocionalidad virulenta, las actitudes, y deferencias del hombre no eran más que indiferenciada cortesía hacia el mundo de lo femenino, sin que fuera causado por la particularidad del deseo originado por esta dama en especial.

Con el paso del tiempo y tras llevar al extremo la confusión de ella, el hombre minará su confianza y la seguridad en sí misma, momento en el cual será más vulnerable para abandonarla sin causa alguna, presa de una acuciante incertidumbre que la agobia pero que su papel de pasividad asignada en la relación le impide salir a la búsqueda de respuestas y a la imperativa exigencia de explicaciones. Esta confusión perfectamente planeada es descrita así por Kierkegaard:

“...quien no sepa fascinar a una joven de tal modo que esta pierda de vista todo aquello que uno no quiere que vea, quien no sepa introducirse en sus ilusiones de tal manera que ella crea que decide todo, absolutamente todo lo que él quiere que se haga... es porque es un mediocre y un chapucero... pero él, si se había llegado tan lejos, cortaba inmediatamente por lo sano, sin mostrar el más leve indicio de acercamiento, sin pronunciar siquiera una sola palabra sobre el amor... empezaré a batirme en retirada y, mientras voy huyéndola, ella conocerá gracias a mi todos los poderes del amor, es decir, pensamientos inquietos, pasiones, nostalgias, esperanzas y esperas impacientes.
(Kierkegaard, 2010, p.p. 160)

De esta manera, según el filósofo, siempre queda la salida libre para huir después de la consumación final de la experiencia estética teniendo claro el momento exacto para el escape:

Toda historia de amor no debe durar más de medio año, como máximo, y que toda relación amorosa ha de darse por liquidada tan pronto como no quede nada nuevo por disfrutar... infiltrarse de un modo fascinante en el alma de una joven es más obra de arte, pero saber salirse a tiempo y de una manera airosa es toda una obra maestra.” (Kierkegaard, 2010, p.p. 134 - 135)

Esta huida oportuna es la premisa fundamental de la experiencia estética, por cuanto ella debe ser ejercida en pos de la multiplicidad, de la heterogeneidad, de la variación infinita, del cambio incesante en la posesión del objeto amoroso. Pero surge la pregunta ¿no es el acto amoroso la eterna repetición de lo mismo? El amor, en cuanto fenómeno afectivo no tiende hacia la infinitud, sino que más bien posee un repertorio de posibilidades limitadas y en general el ritual del amor es básicamente repetitivo pero más allá de las generalidades el seductor, busca la sutil diferencia, esa nota divergente que le da identidad a una mujer en el conjunto de lo femenino. Frente a la misma pregunta Milán Kundera responderá;

“El carácter único del “yo” se esconde precisamente en lo que hay de inimaginable en el hombre. Solo somos capaces de imaginarnos lo que es igual en todas las personas, lo general. El “yo” individual es aquello que se diferencia de lo general, o sea, lo que no puede ser adivinado y calculado de antemano, lo que en el otro es necesario descubrir, desvelar, conquistar... Tomás está poseído por el deseo de apoderarse de esa millonésima y cree que ése es el sentido de su obsesión por las mujeres. No está obsesionado por las mujeres, está obsesionado por lo que hay en cada una de ellas de inimaginable, en otras palabras, está obsesionado por esa millonésima diferencial que distingue a una mujer de las demás mujeres.” (Kundera, 1984, p.p. 199 – 200)

Esta sutil divergencia es la que busca Kierkegaard-Juan en su experiencia estética, casi que podríamos afirmar que en su incansable periplo por el mundo del amor, intenta a través de la multiplicidad de experiencias constituir la unidad a través de la diferencia. Esto solo se podría dar en la virtualidad de su reminiscencia con el adhesivo frágil de su memoria perceptiva:

De este modo se puede incluso llegar a amar a muchas a la par, con la condición de que se las ame de manera diferente... amar a todas las que se puedan y dando a cada muchacha su parte alícuota, mientras la conciencia abarca la totalidad... ¡he ahí el placer y la vida!
(Kierkegaard, 2010, p.p. 124.)

De otro lado ¿qué otra cosa busca el seductor más allá de esta sutil divergencia de cada mujer con respecto al mundo de lo femenino? La búsqueda se encamina hacia la conquista de la infinitud y por ende de la trascendencia por este medio. El ser humano no puede negar ni superar su condición mortal, su limitación en la finitud absurda. Pero el seductor busca permanecer en el placer del arrobamiento sensual y emotivo que está fuera del tiempo, ese instante escapa a la temporalidad y en su potencial vertiginoso de percepciones y emociones alcanza la eternidad indisoluble. Cuando la repetición de ese instante se efectúa sucesivamente con intervalos cada vez menores, el seductor se acerca al privilegio divino de la eternidad. Por esta vía el esteta adquiere la trascendencia y supera la vulgaridad sensual del seductor que solo alimenta su inmanencia en el regocijo de su egocentrismo a ultranza, mientras que el esteta auténtico se despliega en la trascendencia para aspirar a fundirse en el todo disolviendo su individualidad.

Tal vez por eso Kierkegaard diferencia el erotismo espiritual del erotismo terrenal, llevando a una categoría casi deseable la experiencia estética. Pero como lo aconsejaba el mismo Kierkegaard el momento de la huida acontece justo después de la consagración en el sacrificio y la ofrenda del objeto amoroso, en el momento en el que el misterio se ha develado por completo:

Ahora, empero, todo se acabó, no deseo volver a verla nunca jamás. Cuando una muchacha se ha entregado por completo, se queda débil y desguarnecida, lo ha perdido todo. Pues si la inocencia en el hombre es algo negativo, en la mujer, por el contrario, es el contenido de su misma esencia... Ahora ya no podría oponerme ninguna resistencia, y el amor solamente es bello cuando encuentra resistencia, después todo es flaqueza y costumbre (Kierkegaard, 2010, p.p. 265)

De esta forma, el cómo del seductor es la persistencia imaginativa, el despliegue de la ambigüedad para crear confusión en ella, obtener la consumación del rito a través del sacrificio de una nueva víctima, y ante la irrupción de la monotonía, se debe abandonar a la mujer para buscar la vitalidad estimulante de la novedad amorosa. Si este ciclo se realiza con la precisión debida, el esteta permanecerá en una eternidad artificiosa en virtud de la continuidad gozosa del instante, poniéndose de esta manera por encima de la vulgar finitud humana.

1.4 Las fuertes tensiones del conflicto personal como insumos de la fermentación de la angustia

Así las cosas, debemos empezar por rastrear la angustia tanto como experiencia personal de Kierkegaard, como manifestación espiritual del individuo desde el estadio estético que se plasma filosóficamente en la producción kierkegerdiana en su libro *Diario de un seductor*, en donde el alter ego del filósofo (Juan), narra las experiencias de cortejo, seducción y abandono de Cordelia, a su vez alter ego de Regine Olsen. Y que le da forma literaria también al icono dieciochesco de Don Juan en la ópera de Mozart.

Esa disertación filosófica acerca de la búsqueda del objeto amoroso, refleja la situación personal de Kierkegaard que después de haber nacido en una familia danesa marcada por un fuerte arraigo

religioso, donde la austeridad y la severidad moral reinaban en las conciencias del hogar, hicieron del joven Sören un ser atormentado por la culpa y el pecado.

En los comienzos de su formación académica vive en su conciencia un irresoluble conflicto entre sus exigencias religiosas y el llamado del mundo con su abigarrado repertorio de placeres. Su entrada en ese mundo seductor adquiere la forma de un goce falso porque detrás de éste se radicaliza un rechazo, una creciente inquietud y una poderosa sensación de insatisfacción. Este vínculo con el despliegue sensual de lo humano es vivido como una tímida exploración hacia los extramuros de lo limítrofe transgresor negado, de la marginalidad secretamente amordazada pero vista a lo lejos con la más apasionada curiosidad concupiscente.

Es esta dualidad experimentada dolorosamente como contradicción vital, la que constituirá el primer reto al talento kierkegardiano como escritor y como individuo. Nuestro pensador aspira a saciarse en el goce de lo mundano, pero si lo hace transgrede su rígida moral heredada, así que en una salida ingeniosa asume como estrategia el desdoblamiento, la duplicación en otros que pulularán todo el universo de su escritura. De esta forma cada avatar poseerá su propia identidad, su carácter peculiar y su forma de ver y sentir la existencia con una particularidad inconfundible que lo distancia de su creador-escritor.

Este ejercicio del desdoblamiento en otras voces narrativas será el abracadabra del hechicero para el acceso seguro al ámbito estético, porque funcionará como una especie de dispositivo que posibilitará la absolución de la culpa a través de la disolución de la responsabilidad personal, es decir, ese otro sí puede incurrir en los excesos más denigrantes hasta descender en las oscuras regiones de la miseria humana porque no soy yo. Esta disociación genera incluso el extrañamiento por todo aquello que experimentado por ese otro no sea propio de mi estructura moral.

Radicalizando estos dos hemisferios incongruentes hasta el extremo de caracterizarlos como el ser y el no ser en términos de existencia, lo mundano al “no-ser” con respecto a la rígida actitud religiosa luterana, colinda pero se diferencia cualitativamente con “el-deber-ser” de los preceptos dogmáticos deseables dentro de la pragmática de su espiritualidad, Kierkegaard es un ser desgarrado por esta dualidad: pertenece al mundo, pero se distancia de él, coexiste con ese accidente inevitable de su naturaleza, pero lo mira desde las regiones altas de su superioridad moral. Así es vista esta paradoja a los ojos del propio Kierkegaard:

 Mi pena es mi castillo, que cual nido de águilas tiene su sede allí en lo alto, en la cima de las montañas, entre las nubes; nadie puede expugnarlo. Desde él desciendo volando a la realidad y capto mi presa, mas no permanezco allí sino que traigo mi presa a casa y esta presa es una imagen que entretejo en los tapices de mi castillo, ahí vivo como un difunto.
(Kierkegaard, 2006, p.p. 65)

Esta metáfora de estar en lo alto y mirar desde allí la vulgar y efímera realidad, es la denuncia del pathos que carga a costas como legado biográfico y que lo condena a un juego infinito de presencias-ausencias en el devenir de la realidad temporal, y que ya presagia un atisbo de la angustia como individuo: no está aquí, pero tampoco allá, se percibe así mismo como ubicado en un no lugar fuera de las murallas de la realidad humana, es una sombra errante que se busca así misma en la agotadora tarea de verse reflejado en un artefacto especular que le devuelva la imagen exacta de lo que es, que decreta el final de esos síntomas en que apenas cobra forma como entidad precisa porque en una sensación vertiginosa se difumina y se evapora en la indefinición de la incertidumbre.

No se asume ni temporal ni espacialmente, cree estar en un tiempo distinto del hombre común por su aguda conciencia, y espacialmente sabe que no pertenece a la sociedad que lo contiene.

Kierkegaard con un profundo realismo plasma esa soledad que vivirá como precio pagado por su superioridad espiritual y reflexiva:

Tristemente melancólico, irónicamente desencadenado, así me he comprendido desde el sentimiento de haber sido un vejestorio a la edad de ocho años y de no haber sido nunca joven. Eminentemente dotado de un espíritu que me elevaba por medio de la ironía por encima de todo lo tocante al lado animal de la existencia humana. (Kierkegaard, 1978, p.p. 332)

Precisamente esta es la otra expresión que adopta la ambigüedad en Kierkegaard; la de no reconocerse como hijo de su historia en sus vectores espacio-temporales porque, aunque en pleno siglo XIX, él sigue deseando con nostalgia ese espíritu revolucionario del siglo XVIII en que la pasión irrefrenable, esa actitud heroica no mediada por la reflexión constituía la moneda de cambio en las vicisitudes históricas del mundo europeo. Elogia el vivir así a través del impulso de lo instintivo – justamente el despliegue de lo estético en el ámbito de la historia - de la potencia embriagadora de la acción, de la liberación gozosa de la vitalidad elemental expresada en la utópica re-creación del mundo, de la tiránica fogosidad caótica de la volición humana.

Por esta razón Kierkegaard denuncia esta falta de pasión como motor del devenir histórico y como factor responsable del estado de cosas de su tiempo “pero no queda ningún héroe, ningún amante, ningún pensador, ningún caballero de la fe, nadie magnánimo, ningún desesperado que valide estas cosas por haberlas vivido en forma primitiva”. (Kierkegaard, 2012, p.p. 49)

Y aquí aparece una fuerte tensión disyuntiva entre dos categorías que por igual marcaron su periplo vital. Por una parte es convocado por su irrenunciable racionalidad en la tarea de conceptualizar la experiencia del mundo, pero finalmente entiende que al tratar de abrazar la objetividad fría de la especulación abstracta traicionaría una realidad más cruda y más visceral. El

conflicto se plantea con el susurro agazapado de la subjetividad como voraz acontecer de la interioridad personal para narrar desde la pasión esa relación tormentosa con lo mundano.

Finalmente, toma partido a favor de la pasión, y como expresión concreta llevada a la acción, entiende que la forma que tomará será un desbocado ímpetu sensualista, no obstante Kierkegaard, para tomar distancia de una vulgar satisfacción instintiva del deseo, le confiere el rango de complejo fenómeno estético, es entonces cuando la creatura femenina se le aparece como una interrogación absoluta y se propone captar su infinitud comprensiva, a través de la teorización de su problematicidad desde las hipótesis hilvanadas a partir de la facticidad, como campo de ejercicios experimentales, así según Kierkegaard, lo femenino es el objeto de estudio de la ciencia de la seducción “la muchacha no era en realidad su amada, sino simplemente la ocasión que despertó en él la vena de la actividad creadora y lo convirtió en un poeta”. (Kierkegaard, 1975, p.p. 141)

De esta forma las evidentes contradicciones que enfrentaba el filósofo; la atracción natural del mundo como escenario de exploración propio de la juventud expresado de forma escueta por Kierkegaard en la afirmación "Cuando uno tiene veinte años y no comprende que el imperativo categórico es ¡goza!, es porque el pobrecillo es un imbécil de tomo y lomo". (Kierkegaard, 2012, p.p.13). En abierto conflicto con los dogmas morales heredados de su formación religiosa familiar, la inadecuación histórica que lo hace sentir como un ser trasplantado de forma violenta y artificiosa en un espacio tiempo que le produce extrañamiento, y finalmente, la disyuntiva entre la razón y la pasión como dos formas radicalmente opuestas de asumir el mundo, van a ser entre otros factores los desencadenantes de la angustia que empieza a gestarse como actitud espiritual de Sören Kierkegaard.

1.5 El conflicto interior del seductor: pequeñas escaramuzas de la ética frente a la plenitud de la inmediatez

Sin embargo, aunque el campo está libre para asumir una nueva aventura, el flujo repetitivo de relaciones en pos del placer termina por disminuir al seductor. No es posible pensar en un sujeto al margen de las interacciones emocionales, y refractario a cualquier estímulo afectivo. Hemos de pensar que la neutralidad emocional en estas circunstancias no es sino mera hipótesis de trabajo.

Por tal motivo, cada nueva amante se va llevando algo del seductor, lo va desgastando hasta mermarlo o aniquilarlo; en el caso de Kierkegaard-Juan su vitalidad y suficiencia ante el mundo parecía ponerlo por encima de la realidad solicitando cada vez estímulos de mayor envergadura y diversidad, pero las variables y singularidades del placer tienen dos momentos: en un primer momento suele multiplicarse asombrosamente, pero en un segundo momento la multiplicidad se simplifica tendiendo a cero, y la circularidad indiferenciada de lo rutinario aparece cada vez con más frecuencia, de tal suerte que el esteta pierde interés ante un universo de experiencias ya vividas, la novedad se vuelve la excepción y la rutina se vuelve regla. De esta manera según Kierkegaard el malestar y la insatisfacción aparecen con más virulencia para sumir al seductor en la angustia:

Tan pronto como la realidad perdía a sus ojos su poder estimulante, quedaba desarmado y tal estado de abatimiento constituía su mal específico. En el instante mismo del estímulo tenía ya conciencia de semejante estado, y en esa conciencia radicaba el mal que había en su vida. (Kierkegaard, 2010, p.p.31)

En el hombre inmediato se da un conflicto interior que representa el diálogo acalorado de dos fuerzas formidables, pero que para el pensamiento kierkegaardiano no pueden coexistir

conjuntamente de forma independiente en el individuo, de allí su concepto clave que relaciona y tiende un puente comunicante entre los tres estadios: el salto, es concebido en su pensamiento no como yuxtaposición porque supondría una especie de disolución total del estado de cosas anterior en favor de una fuerza novedosa que se impone de facto.

Si se diera este caso, cada estadio vendría a ser simple pieza de recambio que tiene una vida útil solamente como transición apenas inestable, el salto más bien supone una evolución en el sentido de dar el paso hacia una cualidad mayor en el grado de perfeccionamiento humano. Cada estadio provee de diferencias en el nivel de apertura del ser: en el estadio estético acontece un exacerbado egocentrismo en el cuál el individuo se mira a sí mismo en una contemplación narcisista, se erige en su propio ídolo de adoración y en la pira sacrificial es capaz de inmolar a sus víctimas en el fuego perpetuo de sus violentas pasiones. El otro o lo otro es el insumo con que reproduce de nuevo y pone en marcha el círculo infinito de su egoísmo es por esto que cada nueva aventura dispensa la energía vital al seductor. A través de su presa ejerce toda su acción parásita:

¡Ay que fuerza rejuvenecedora posee una muchacha! nada hay en el mundo que posea esta fuerza de rejuvenecimiento; ni el airecillo fresco de la mañana, ni las ráfagas susurrantes del viento, ni las brisas húmedas del mar ni el aroma de los mejores vinos con todos sus sabores embriagantes. (Kierkegaard, 2010, p.p.107)

De cierta forma el otro es el ser del seductor, porque esté en su despliegue sensual se busca a sí mismo a través de la figura especular de lo otro como una necesidad de afianzamiento y fundamentación identitaria.

Para el hombre inmediato, la relación establecida con el otro es mera necesidad instrumental, de forma que el ideal supremo de la alteridad que sería el habitar el otro a través de los puentes tendidos por la interacción y el conocimiento recíproco se traiciona, debido a que el seductor invisibiliza la diferencia radical del otro para homogenizarla y fundirla dentro de su creciente deseo. Así las cosas, la acción-pasión del seductor suspende la ética para establecer el imperio arbitrario de los sentidos. Kierkegaard advierte aquí el conflicto entre la estética y la ética que el sensualista resuelve a favor de la estética:

Lo execrable del noviazgo es ese elemento ético que siempre comporta. En el campo de la ciencia como en el de la vida, la moral siempre será algo que nos aburre. ¡Qué contraste más grande! Bajo el cielo de la estética todo es ligero, hermoso y fugitivo, pero cuando se mezcla con ella la ética, todo se hace pesado, esquinado e infinitamente aburrido. (Kierkegaard, 2010, p.p.133)

El seductor desaparece agazapado tras los ropajes de la sinrazón y cuestiona los límites y definiciones de la moralidad ilustrada. Octavio Paz emparenta de forma directa el ejercicio desenfrenado del erotismo con la inmoralidad siendo esta relación muy clara en Sade:

Con una paciencia y una sangre fría que suscitan simultáneamente el horror y la admiración, Sade acumula ejemplo tras ejemplo. Cada caso niega al que lo precede y al que lo sigue; lo que enciende a éste, deja indiferente a aquél. El erotismo no se deja reducir a un principio, su reino es el de la singularidad irrepetible; escapa continuamente de la razón y constituye un dominio ondulante, regido por la excepción y el capricho. Esta dificultad no lo detiene: si es incomprendible, no es inmensurable; si no podemos definirlo, podemos describirlo. (Paz, 1994, p.p.41)

Esta heterodoxia desde el ejercicio del acto irreverente, desde la acción del cuerpo sobre la geografía de la carne, esta escritura polimorfa sobre la extensión de la piel, subvierte el reino de la racionalidad donde todo fin es instrumental, donde toda acción se remite a objetivos orientados a la ecuación costo-beneficio, donde la realidad es medible, cuantificable, donde las leyes científicas son universales, el método es unívoco, donde la planeación prefigura los resultados. En Sade, como en el reino infinito del seductor kierkerdiano, el erotismo no obedece a una regularidad sincrónica, sino que todo fenómeno es fruto del azar, el placer como su resultado no es medible, ni cuantificable, no es definible en conceptos objetivos, el azar preside la puesta en escena y en el oscuro reino de las pasiones la ética se transfigura en locura, en desmesura, en caos, en creatividad irrefrenable, denunciando la presencia ineludible de Baco en el proyecto humano.

El conflicto al interior del individuo entre la estética y la ética, permite escuchar una voz apagada que en el fondo reclama amordazada cierto retorno a la senda del bien actuar, pero que inmediatamente es violentada por el imperioso estruendo del deseo que usa como marioneta el cuerpo autómatas del seductor, este juego de oposiciones entre la ética y la estética se desarrolla en algunos apartes muy significativos en los que Kierkegaard-Juan deja fluir esa indecisión paralizante del enjuiciamiento por parte de la conciencia:

Y ahora me pregunto: ¿amo a Cordelia? Desde luego que sí. ¿La amo sinceramente? ¡Sí! ¿Y fielmente? ¡Sí! Claro que todas estas respuestas mías tienen pleno valor exclusivamente en el sentido estético, que por cierto, no es nada despreciable. Porque, en definitiva, ¿de qué hubiera servido a esta muchacha caer en manos de un zopenco de marido fidelísimo? ¿Qué hubiera sido de ella? Absolutamente nada. Se suele decir que la honradez no basta para lograr el éxito en la vida. Yo, corrigiendo este dicho, me atrevería

a decir que la honradez no basta para amar a una muchacha de esta clase. Hace falta “algo más”, esto es, un poco de falsedad, de la que yo no estoy mal provisto. (Kierkegaard, 2010, p.p.162)

Por eso para ilustrar este escenario de excesos sin freno propio de la estética el poeta lo expresa en términos de ceguera: “Descubrimos dos monstruosos desconocidos que se estrechan a tientas” (Durán, 2004, p.p.17). Cada uno busca en el otro algo distinto, van tras fines apenas presentidos, anunciando verbalmente un propósito loable y virtuoso pero escondiendo hábilmente un vergonzoso objetivo, y sigue hablando el poeta “nos acechamos feroces, nos engañamos, nos inferimos las viles injurias” (Durán, 2004, p.p.17). Y en palabras de Kierkegaard-Juan “ya me parece oír, a lo lejos, el canto del gallo que anuncia una nueva aventura. Tal vez ella oiga también el canto del gallo, pero cree que le anuncia la aurora” (Kierkegaard, 2010, p.p.248).

En ocasiones el seductor culpa a su víctima otorgándole el papel de activo maestro, es decir, de perpetrador que embauca a un inocente amante. Todo esto en una hábil maniobra para justificar todo un accionar fraudulento de tretas, estrategias, movimientos aparentes, señuelos distractores, discursos confusos, gestualidades hábilmente ensayadas y poses de artificio, pero también como una estrategia para aliviar el posible contraataque de la culpa expresada en remordimiento, duda y angustia. Allí aparece Kierkegaard-Juan para disolver el señalamiento de la conciencia “nunca dejaré de afirmar que cualquier jovencita es un profesor nato. De cada una de ellas siempre podemos aprender a la perfección por lo menos una cosa: el arte de engañarla” (Kierkegaard, 2010, p.p.166).

Continúa la batalla entre la estética y la ética en asaltos sucesivos reclamando la victoria a veces

una, a veces otra, agotando un repertorio extenso de recursos retóricos. Sin embargo, para la estética aún quedarían otras defensas frente a la posible caída de las primeras murallas. El seductor devolverá el golpe y hará creer con cierto aire de indignación que su amada no es objetiva, y hasta dejará deslizar una sutil acusación de mezquindad frente a su cambio de actitud, que podría ser ocasionado por frivolidad o desafecto, resultado muy interesante en el desarrollo dialéctico, porque la trampa puede resultar en un risible ofrecimiento de excusas, una promesa de cambio y un pacto de resarcir los posibles daños infligidos por parte de la víctima en este caso de la jovencita burlada. Irrumpe entonces la voz indignada de Kierkegaard-Juan:

Me dices que no te habías imaginado que yo fuera así. ¡La verdad, querida, que yo tampoco me pude imaginar nunca que llegaría a ser de esta manera! Pero con todo tengo no pocas dudas sobre este particular. ¿No serás tú misma la que has cambiado? Porque, en el fondo, nada hay que impida pensar que en mí no ha acontecido ningún cambio sino solamente en los ojos con que tú me miras. (Kierkegaard, 2010, p.p.166)

Aunque el seductor se afirma tras la seguridad de sus ingeniosos recursos retóricos para justificarse a sí mismo ante el flagrante desconocimiento de la ética, empieza a experimentar una desazón imprecisa que lo cuestiona y lo confunde. Es el silencioso ataque de la angustia que lanza su avanzada sobre el espíritu del seductor.

1.6 La sutil presencia de la angustia como emplazamiento ineludible del esteta

Hasta aquí habríamos podido asistir a un goce pleno de los placeres mundanos por parte del seductor, y al final la pregunta quedaría suspendida en el ambiente ¿entonces no acarrea ninguna consecuencia el actuar irreflexivo del hombre inmediato? ¿Hay, por decirlo así, un “aprendizaje”

que se puede obtener de este estadio para caminar cualificado hacia su superación? si esta acción frenética de la voluntad del hombre estético no posibilitara un fin más encumbrado, entonces este texto Diario de un seductor no pasaría de ser simplemente la hiperbólica ostentación de un veleidoso fanfarrón que describe sus épicas incursiones en el laberinto-universo de lo femenino. Pero el mismo Kierkegaard en su vida personal, después de romper su compromiso matrimonial con Regine, que tiene su paralelo estético en la ruptura entre Juan y Cordelia, empieza a experimentar un estado confuso de insatisfacción como resultado de su incursión estética y como producto de sus excesos y comercios con lo mundano:

Encontramos en Kierkegaard la irresolución afectiva como forma de vida, sino todavía en relación con el compromiso matrimonial, si desde la conciencia de no saber qué hacer con la urgencia de una satisfacción, la del deseo, que por su propia estructura no puede nunca ser del todo colmada... por eso la melancolía representa tanto la causa como la consecuencia de sus correrías en pro del goce, la vivencia estéril que le lleva a buscar una plenitud y el vaciamiento que subsigue al instante de placer. (Pérez-Borbujo, 2013, p.p.93)

Frente a este estado de cosas, bien podría surgir la pregunta de si la angustia que empieza a tomar forma en estos momentos es una consecuencia de la experiencia estética o de si la experiencia estética es una consecuencia de este estado de angustia. En el primer escenario es posible que un hombre como Kierkegaard, con un contexto social como el que vivió, estuviera ávido de experimentar el mundo en todas sus posibilidades, aun sintiendo que se traicionaba así mismo y a sus fuertes convicciones religiosas y morales.

Después de una incursión insatisfactoria por las veleidades del mundo es posible que como hombre reflexivo haya acontecido un momento de profunda meditación, y cómo un movimiento

de contracción espiritual aparezca la culpa y el rechazo hacia el mundo y hacia sí mismo pero aun no siendo tan fuerte su voluntad para el retorno por el camino de la rectitud, coexiste erráticamente en las dos esferas sin identidad, sin sentido de pertenencia y de reconocimiento en ninguna de ellas. Sigue vigente la lucha en su interior entre la estética y la ética, por esta razón tiene la sensación de ser tirado desde dos extremos y la fuerte tensión sobre su espíritu es insoportable, pero secretamente la audacia de revelarse contra un régimen moral despótico impuesto por su padre, es un valioso consuelo que de una forma extraña le otorga el don de la libertad negada y de la posibilidad real de la felicidad imaginada.

Pero Kierkegaard no puede afirmar si su estructura moral es una proyección interior de su padre que lo señala rigurosamente, o es una herencia ofrecida y elegida libremente por él en el transcurso de su infancia y adolescencia. Por eso la inmersión en la experiencia estética es para Sören la posibilidad de la afirmación e identidad de su ser “el esteta más sobresaliente se busca en todas las conquistas, queriendo dar sentido desde afuera al mal interno que lo impulsa”. (Pérez-Borbujo, 2013, p.p. 113). Pudiendo descubrir que sus supuestas convicciones religiosas y morales eran otras tantas imposiciones en su existencia y afrontar su inautenticidad después de gozar los placeres infinitos del mundo, sintiéndose cómodo en su experiencia sensualista o reafirmando su identidad con una actitud distinta ante la vida caracterizada por un compromiso ineludible con el otro, una exigencia de co-responsabilidad con el mundo y una observancia estricta de un corpus moral que determina la acción humana en sus límites y posibilidades. Este sería, precisamente, el estadio ético en Kierkegaard.

Pero de otro modo, la angustia generada por una moral tan radical, derivada de un cristianismo ejercido desde la perspectiva de la culpa, pudo originar un afán de evasión, una suerte de escapismo frente al horizonte cerrado de la libertad humana. Frente al agotamiento del reino de la

posibilidad había que abandonar las convicciones religiosas y asumir la vida desde la afirmación positiva de la libertad, es decir, desde la potencia infinita del hombre para construirse así mismo conforme a un proyecto personal. Allí estaba el mundo como posibilidad y la exigencia de la elección como seductora alternativa. Kierkegaard decide elegir el mundo y en consecuencia vive su vida como lo haría cualquier hombre de su tiempo, pero sobre todo cualquier adolescente que comienza a experimentar la inquietud de la relación con el mundo de lo femenino, con el lenguaje secreto de la seducción es allí donde elabora casi una teoría general para entender el amor y la forma como se debe desplegar la acción sobre la naturaleza femenina. Este libro titulado Diario de un seductor es la evidencia de la experiencia estética de Kierkegaard, esta experiencia es la búsqueda y exploración de sus propias inquietudes. Sin embargo, este comienzo concupiscente con el mundo se materializó en un conflicto posterior:

Por una parte quiere refugiarse en lo que él llama la idea, y, por otra parte, precipitarse por una vía de distracciones y hasta de libertinaje, si hemos de darle crédito. Lo impulsaban a ella la melancolía y la angustia-“pues era al fin y al cabo la que me apartó del camino recto” recorría sendas oscuras donde se escondía de Dios y de los hombres. (Wahl, 1956, p.p. 12)

De esta forma podemos comprender cómo la angustia es probablemente el resultado de la insuficiencia y el agotamiento de la experiencia estética, en cuanto es el resultado de la culpa por la desenfrenada incursión en los dominios del placer, es el producto de un comercio fraudulento con el mundo, y la traición a sus más sólidos fundamentos religiosos. Pero también la angustia se erige como causa de la actitud estética ya que ante el agobio de esta afección espiritual, la salida posible presentaba la forma de la evasión, es decir, la disolución de la culpa a través de la

suspensión de la acción enjuiciadora de la conciencia y, en consecuencia, la inmersión plena en la promesa de felicidad sin responsabilidad ofrecida por el mundo.

1.7 ¿Existe la libertad en el despliegue del estadio estético?

El punto trágico de este acto romántico en el estadio estético se impone con la ruptura y el abandono, nunca se debe engañar con una promesa de matrimonio por qué eso sería condicionar el amor en pos de un objetivo de más valor socialmente, y Kierkegaard propone siempre asumir la experiencia estética de la seducción bajo el imperativo irrenunciable de la libertad. Por un lado, critica severamente a aquellos que se valen de métodos más o menos violentos o fraudulentos que transgreden la esfera de la ética y sugiere estrategias que incentiven y estimulen en ella la convicción de la aparente libertad que fundamenta el cortejo. Por otro lado, rechaza todo símbolo social de compromiso y sujeción contractual de tal manera que la autenticidad de los afectos se salvaguarde con la garantía de la libertad plena. Obviamente, este recurso retórico es un enmascaramiento que hábilmente usa Kierkegaard-Juan para esconder el temor masculino ante la monogamia socialmente constreñida:

No necesitaremos ningún anillo nupcial que nos recuerde que nos pertenecemos el uno al otro. Nuestro mismo abrazo será el anillo. ¿No vale acaso más que todos los distintivos del mundo? Y cuanto más nos ciña este anillo y más indisolublemente nos una, tanto más libres seremos. Porque tu libertad, Cordelia mía, consiste cabalmente en que seas mía, como mi libertad estriba en ser tuyo. (Kierkegaard, 2010, p.p. 257)

Sin embargo, esa aparente libertad que se materializa como liberación por vía de la consumación del deseo, es una falsa apariencia de libertad. A este respecto Pérez-Borbujo sostiene que el

seductor se hace esclavo de su deseo y por lo tanto su voluntad no le pertenece “en el fondo, el que desea es poseído por el deseo, y así su relación con el otro no es sino una proyección” (Pérez-Borbujo, 2013, p.p. 123). Porque es la expresión de una necesidad reclamada e impuesta desde los dominios ajenos a la voluntad.

Esta intempestiva posesión de una fuerza autónoma e incomprensible que brota de lo más subterráneo del sí mismo, y que es rechazada como un agente extraño, abre las puertas del mecanismo de la autodeterminación y sufre una especie de violenta alienación que desplaza a la conciencia vigilante como epicentro generador de la acción consciente y responsable, así el individuo se encuentra reducido, postrado y gobernado desde una zona oscura donde se erige despótica la irracionalidad.

El mismo Pérez-Borbujo lo plantea en términos de posesión instrumental: “la patética irresolución del pensamiento del melancólico: me siento como debe sentirse un peón del tablero cuando el contrario dice de él: este peón no puede moverse”. (Pérez-Borbujo, 2013, p.p. 91). Si el esteta se encuentra a merced de los vaivenes del flujo del deseo, si su capacidad de elegir como privilegio de su indeterminación, termina siendo una puesta en escena de carácter puramente cómico y lo convierte en hilarante caricatura de sí mismo que desfigura su dignidad humana hasta convertirlo en instrumento al servicio de ese agente instintivo siniestro, entonces la libertad que fundamenta el ejercicio de lo mundano, solo evidencia la ausencia de responsabilidad frente al proyecto humano.

Trocando el signo positivo de lo deseable del fluir concupiscente este adquiere ahora desde la rigurosa mediación reflexiva el carácter negativo de la evasión, es decir, ante la ambigüedad inestable de la irresolución se elude la exigencia esencial de lo humano que es la tarea de optar perpetuamente así, de esta manera, según Pérez-Borbujo se permite por omisión la disolución del individuo en la marea incontenible de la contingencia:

En cuanto agente decide él mismo, con plena libertad, el sentido de lo arbitrario; y al mismo tiempo, no obstante, se somete alegremente al carácter irremediable de su actividad como seductor, que reconoce no elegir, ni por tanto poder modificar. Su acción es una pasión, y viceversa, lo cual establece como necesario lo casual, y torna una circunstancia cualquiera en la más apropiada para el cumplimiento del mandato libidinal. (Pérez-Borbujo, 2013, p.p. 95)

Después del previsible agotamiento de la novedad por la repetición, y el consecuente advenimiento de la continuidad en el círculo cerrado del eterno retorno, el hombre inmediato empieza a enfrentar pequeñas escaramuzas lanzadas desde los resquicios abiertos por la fragmentación expansiva de su identidad difusa, que van a permitir la irrupción furtiva de la culpa acompañada de una sensación de vaciedad insoportable, este padecimiento lo embarga en el acto final del drama estético kierkegaardiano, la diferencia ahora es que estas voces pudieron en otro momento ser silenciadas por el bullicio carnestolendo del goce, pero ahora, al final de la saciedad consumada un imperativo aun mayor conmina y confronta al esteta exigiéndole la toma de postura frente al desvarío de la voluptuosidad. Este urgente llamado para Pérez-Borbujo es la leve manifestación del estadio ético como necesidad de evolución humana:

Lo que si detecta el planteamiento kierkegardiano es que en la experiencia de la inmediatez, típicamente estética, el sujeto cree hallar la solución abundando en el síntoma del que realmente es víctima...ciertamente, para Kierkegaard se da una lucha genuina en esa vivencia desfondada y angustiante, en esa necesidad de fundamentación subjetiva; pero en la misma medida hay una irresolución patológica que hace del sufrimiento por la necesaria búsqueda y obtención de placer un camino que debería ser abandonado. (Pérez-Borbujo, 2013, p.p. 79)

Frente a esa vaga sensación de emplazamiento desde la autoridad inapelable de la ética, se hace evidente por la fuerza de la facticidad, que es el momento de optar por la auténtica libertad expresada en la elección ejercida desde la voluntad consciente es la oportunidad de la reivindicación del privilegio de la racionalidad, y en consecuencia, es el momento del rechazo radical de las apariencias hipnóticas surgidas desde el campo fértil del deseo anárquico, porque la otra alternativa es quedar prisionero en la letanía dolorosa de la melancolía como compañera incondicional del existir mismo y sucumbir sin esperanza a la paradoja de estar al mismo tiempo muerto en vida. Así lo expresa Kierkegaard con todo el cúmulo de su angustia: “estoy tan apagado y tan vacío de vida, que no solo no tengo nada que llene mi alma, sino que no concibo nada que pudiera saciarla. Ni siquiera la beatitud celestial”. (Kierkegaard, 1978, p.p. 193)

1.9 Conclusiones

Siguiendo la hipótesis central de este trabajo mostramos que en Sören Kierkegaard vida y obra se retroalimentan de forma que su inmersión en el mundo produce su correlato en la producción filosófica, y a su vez el pensamiento allí depurado va a servir como valioso instrumento de análisis para examinar la pragmática de la vida cotidiana. Este contacto con el mundo y sus posibilidades abre un panorama lleno de interrogantes que exige del filósofo danés su activa participación como agente empírico de la realidad.

Una de las primeras inquietudes es la comprensión de lo femenino como entidad abstracta y la posible distancia que media entre esta y la especificidad concreta de la mujer en la interacción del cortejo. Frente a la evidente distancia que constata entre el eterno femenino –que más se acerca al mito- y lo femenino corporeizado que es la mujer como experiencia empírica, Kierkegaard decide

asumir el riesgo de la investigación en primera persona. En su vida personal Regina Olsen es la mujer que aspira a conquistar y en su obra Juan corteja a Cordelia. En todo momento el paralelismo de las situaciones va a ser muy preciso de tal forma que si Kierkegaard va a tomar distancia del seductor ordinario y por tanto va a refinar el método, la mirada, y las estrategias de la seducción otro tanto quería hacer Juan con Cordelia.

A este respecto los dos encuentran que la conquista y el lenguaje del amor pueden llegar a agotarse en la natural limitación de sus posibilidades, por esta razón se hace necesario introducir dos potentes aderezos que pueden hacer de la experiencia estética una fuente inagotable de placeres; la fantasía y la imaginación.

Pero además el seductor necesita un lenguaje que enaltezca a la mujer y que ennoblezca el cortejo, entonces Kierkegaard como seductor y como filósofo que escribe sobre el fenómeno de la seducción acoge la poesía como la forma propia para describir e interactuar en los terrenos del erotismo. Establecido que la imaginación y la fantasía dotan de magnificencia a la seducción y entendiendo que la poesía enriquece el cortejo, se impone ahora la necesidad de proponer un método para la conquista. Este plan estará basado en la ambigüedad, la simulación y el engaño. El objetivo es confundir para poseer y al final, en el momento culmen del enamoramiento se debe abandonar a la mujer dado que de allí en adelante la relación no aportara un incentivo mayor al ya obtenido y todo sería repetición y hábito.

Justamente allí aparecen las tensiones personales, los conflictos interiores en Kierkegaard: abandona a Regina aunque la ama. Pero lo hace porque cree necesario sacrificarla ahora para recuperarla posteriormente cualificada. De otro lado considera incompatible su compromiso matrimonial con su objetivo de hacer una carrera dentro de la iglesia cristiana danesa y

convertirse en pastor. Esta tensión se concreta en una disyuntiva inflexible: o vive para el mundo o vive para Dios, al menos así lo entiende Kierkegaard. Estas dudas constituyen la irrupción de la angustia en Kierkegaard, el mundo ya no lo colma y las distracciones del esteta eran simples aplazamientos del urgente llamado al ejercicio de una espiritualidad genuina consistente en una nueva forma de ejercer la existencia.

Antes el otro como subjetividad válida en la dialéctica cotidiana era visto como lo otro instrumental al servicio de los caprichos del seductor, ahora en virtud de la ética el otro recobra su presencialidad objetiva, abandona la cosificación a la que había sido relegado y asume así la calidad de sujeto en la esfera de la alteridad. Despejado este equivoco vital aparece la cuestión esencial que consume la actividad del esteta ¿existe la libertad en el estadio estético? Y la respuesta sugiere que el esteta al ser poseído por su deseo experimentaba una suerte de alienación de su voluntad, y por lo tanto sus decisiones asumían el carácter de un oscuro determinismo en el que en ausencia de la acción vigilante de la conciencia campeaba a sus anchas el imperio de los sentidos bajo el yugo irracional del instinto. Ante este panorama la activación de la conciencia al servicio de la praxis ética rescata la libertad prisionera del deseo y la armoniza ahora con el equilibrio necesario de la responsabilidad. La libertad acompañada de la responsabilidad va a constituir la superación del estadio estético y el advenimiento del estadio ético a través del salto cualitativo en el camino de la cualificación humana.

CAPITULO II: EL DRAMA DEL ANGEL CAIDO

“Ningún gran inquisidor tiene preparadas torturas tan terribles como la angustia; ningún espía sabe cómo atacar con tanta astucia al hombre del que sospecha, escogiendo el momento en que se encuentra más débil, ni sabe tenderle tan bien una trampa para atraparlo como sabe hacerlo la angustia, y ningún juez, por perspicaz que sea, sabe interrogar y sondear al acusado como lo hace la angustia, que no lo deja escapar jamás, ni con distracciones y bullicio, ni en el trabajo ni en el ocio, ni de día ni de noche”

Sören Kierkegaard, El concepto de la angustia.

“Las épocas de transformación social parecen producir un aumento sustancial en la ansiedad de la población. En nuestra era postindustrial de incertidumbre económica, en la cual las estructuras sociales sufren alteraciones continuas y los roles de tipo profesional y sexual se hallan en constante transformación, ¿no resulta normal- incluso adaptativo- ser ansioso?”

Scott Stossel, Ansiedad: miedo, esperanza y la búsqueda de la paz interior.

“Para filósofos como Kierkegaard y Sartre la angustia no es algo que deba evitarse o medicarse, sino que representa el camino más auténtico del autoconocimiento; el camino de la autorrealización...La ansiedad puede ser una señal de que algo debe cambiar, de que tenemos que cambiar nuestra vida. La medicación entraña el peligro de bloquear esa señal”

Scott Stossel, Ansiedad: miedo, esperanza y la búsqueda de la paz interior.

INTRODUCCIÓN

Todo fenómeno, si hemos de estudiarlo con rigurosidad, debe buscar su configuración actual en la gestación de sus condiciones de posibilidad, es decir, explicar retrospectivamente en el contexto complejo de su constitución, ejercicio que requiere abandonar la comprensión del acontecimiento en estado puro y ampliar la perspectiva, hasta arraigarlo en la infinita red de relaciones que lo produjo.

El tema de la angustia, puede rastrearse, y en parte explicarse, partiendo desde el ámbito mítico para entender cómo, históricamente, la religión cristiana ha construido lo que el hombre occidental es hasta nuestro tiempo, justamente porque en la reelaboración de dichos mitos el discurso cristiano proyecta y recrea la culpa originaria del hombre producto del pecado primordial, que se repite infinitamente con sutiles variaciones hasta la cotidianidad del individuo contemporáneo. Este pecado fundante constituye la condición humana e inaugura una relación de desobediencia del hombre con respecto a la voluntad divina, a partir de allí la relación con Dios pasa del antiguo testamento en el que Dios se convierte en la figura irascible y vengativa, presta a restituir el orden y la obediencia, al nuevo testamento en el que el ejemplo y el sacrificio de Jesucristo serán la base de la nueva pedagogía del amor desplegada por Dios.

Con este marco histórico como referencia, Kierkegaard va a desarrollar todo el concepto de la angustia a partir de la ecuación libertad-pecado-culpa-angustia. Esta angustia aparece en el camino existencial del hombre después de agotar el estadio estético y asumir desde la conciencia una actitud de mayor compromiso con lo general en el estadio ético, justamente al verse a sí mismo confrontado y juzgado, la angustia como afección espiritual comparece como consecuencia del acceso en el ámbito de la ética.

Lo anterior acontece en la vida misma de Kierkegaard, después de haber vivido sin límites como

un esteta consagrado desde 1830, en 1838 la fatalidad de la muerte de su padre y la solicitud de éste a Sören en el último momento de preservar fielmente su fe, llevan al joven Kierkegaard a un rotundo cambio en la relación con el mundo y a una redefinición de sus responsabilidades a tal punto que en 1840 se compromete en matrimonio con Regine. El sagrado lazo del matrimonio y la carrera de pastor en la institucionalidad religiosa danesa serán para él la evidencia del ingreso en el estadio ético, pero pronto la culpa y la angustia frente al llamado de la trascendencia en la búsqueda del absoluto, lo obligaran a romper el compromiso con Regina y se traslada a Berlín. Todo esto reafirma el planteamiento nodal de que en el filósofo danés vida y obra se funden y se retroalimentan para la elaboración de la filosofía del existente concreto.

En el capítulo anterior veíamos de qué manera el individuo se entregaba al goce de la inmediatez en el estadio estético -primer momento de la relación del hombre con el mundo- después de este usufructo, la repetición cíclica de las posibilidades del placer terminan agotando el entusiasmo del hombre. Frente a esta sensación de insatisfacción deviene la angustia que en la plenitud del estadio estético se silenció con sucedáneos o paliativos. Esta angustia ahora en el estadio ético no admitirá distractores ni simulaciones, sino que exigirá asumir la responsabilidad derivada del privilegio de la libertad. En este capítulo veremos cómo se manifiesta esta afección espiritual y cómo eventualmente el hombre puede albergar la esperanza de superar esta angustia en el estadio religioso.

2.1. El pecado y la angustia

El concepto de pecado es el eje central sobre el cuál gravita la angustia. Entonces un orden expositivo exigiría definir en primer término lo que Kierkegaard entiende que es el pecado “El

pecado original es una corrupción de la naturaleza tan profunda y horrenda que no puede ser comprendido por ninguna inteligencia humana sino admitido y creído en virtud de la revelación bíblica" (Kierkegaard, 2010, p.p. 63).

Esta definición nos aporta varios elementos de análisis. Por un lado nos habla de la corrupción de la naturaleza, corrupción de la naturaleza humana que se evidencia en la transgresión de la norma prescrita por Dios, norma que exigía la obediencia incondicional del hombre a los mandatos divinos. Por otro lado nos habla del pecado original estableciendo ya una diferencia cualitativa entre este y los pecados posteriores. De esta manera surge la pregunta de por qué el pecado de Adán convierte a las generaciones futuras en pecadores, o de otra manera: ¿cómo ese primer pecado es también nuestro pecado? Frente a este interrogante, Kierkegaard nos recuerda el vínculo generacional que nos une con Adán en virtud del cual su pecado se convierte en el nuestro:

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... Adán es el primer hombre. Él es a la vez él mismo y la especie... Adán no es esencialmente distinto de la especie, pues en este caso no existiría la especie; ni tampoco es la especie, ya que también en este caso dejaría de existir la especie: él es sí mismo y la especie. Por eso lo que explica a Adán explica a la especie, y viceversa. (Kierkegaard, 2010, p.p. 68)

Así las cosas, habría que diferenciar el pecado original del primer pecado. En virtud del pecado original, la pecaminosidad se transfiere por vía generacional. Sin embargo, el primer pecado del individuo es exclusivamente una responsabilidad personal. Surge otra cuestión fundamental que encierra una aparente circularidad insoluble y es esta: asumiendo el pecado como realidad

humana ahora las preguntas apuntan a su constitución o a su origen, y entonces, parecería que el pecado vino al mundo por medio de un pecado lo cual implicaría un retroceso infinito de nunca acabar, no obstante cuando Dios advierte al hombre de sus posibilidades y limitaciones. Ese poder hasta cierto punto indefinido por establecer, por descubrir que se avizoraba como una nada por realizar constituyó la grieta por donde se introdujo la pecaminosidad o la posibilidad de pecar, de ir más allá de la prescripción divina, de agotar hasta la infinitud las posibilidades del poder – hacer otorgado.

De esta forma, entonces, Kierkegaard dejaría en claro que en primera instancia estaría la pecaminosidad como posibilidad apenas que va a traer aparejado consecuentemente el pecado como realización concreta de la pecaminosidad. Así las cosas el pecado es la realización de la potencialidad de la pecaminosidad: “si deseamos expresarnos con todo rigor y exactitud, deberíamos decir que por el primer pecado entró la pecaminosidad en Adán” (Kierkegaard, 2010, p.p. 73).

Establecido entonces que la pecaminosidad genera el pecado es lógico entender que si existe la pecaminosidad en el otro extremo debía existir un estado de inocencia que fue abruptamente violentado por la irrupción del pecado, pero entonces ¿en qué consistía este estado de inocencia primigenio? Kierkegaard nos va a definir la calidad de inocente “también en este caso la narración del Génesis viene a darnos la explicación adecuada de la inocencia. La inocencia es ignorancia” (Kierkegaard, 2010, p.p. 80). Sin embargo, esta ignorancia deja abierta su comprensión en distintas direcciones, para desligarla tajantemente de la comprensión que la emparenta con la carencia de saber Kierkegaard va a precisar la manera como debemos asumir esta ignorancia y en definitiva, cómo esta ignorancia va a engendrar la angustia.

La prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora

dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiada posibilidad de poder. Por lo pronto, Adán no tiene ni idea de qué es lo que puede... Sin embargo, en tal estado primitivo solo existe la posibilidad de poder como una forma superior de ignorancia y como una forma superior de angustia. (Kierkegaard, 2010, p.p. 92)

De esta manera, pérdida la inocencia y acaecida la caída devienen dos consecuencias importantes. Por un lado vino el pecado al mundo y de ahí en adelante por participación generacional todos los hombres accedieron a la pecaminosidad, y por otro lado, quedó establecida la sexualidad, puesto que la diferencia sexual no existía antes de la caída, entonces la pecaminosidad abre paso a la sensibilidad y esta a su vez al conocimiento de la sexualidad humana, de tal forma que el pecado introduce la sexualidad y la sexualidad constituye el fundamento de la historia humana. Así lo comprende Kierkegaard:

Por lo tanto, la pecaminosidad no es la sensibilidad. De ninguna manera; pero sin el pecado ninguna sexualidad, y sin la sexualidad ninguna historia. Un espíritu perfecto no tiene ni la una ni la otra. Esta es la razón de que la diferencia sexual quede abolida con la resurrección de la carne; y por esa misma razón no tienen historia los ángeles” (Kierkegaard, 2010, p.p. 99)

Finalmente, queda aclarada la relación entre pecado y angustia. Ante la ignorancia del hombre por las posibilidades de su poder-hacer se engendra ya la angustia. Pero luego de la caída la posibilidad de su reiteración constituye otra forma de la angustia. Y el deseo de la salvación y la reconciliación con Dios es también una manifestación de la angustia derivada de la imposibilidad de la realización de este deseo. Así lo expresan las siguientes afirmaciones de Kierkegaard:

Es un hecho que dimana de que la misma angustia entre ahora en el mundo con un segundo significado, además del que ya tenía. El pecado apareció en medio de la angustia, pero también nos trajo una angustia consigo. De un lado, la continuidad del pecado es aquella posibilidad que causa angustias; de otro, la posibilidad de una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo ya que siempre es ésta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad. Esta angustia sólo queda superada en el momento en que la salvación sea realmente establecida. (Kierkegaard, 2010, p.p. 106)

De ésta manera se realiza el camino que comienza con una libertad de poder-hacer otorgada al hombre pero sin un contenido preciso, y ante esta infinitud de la libertad el hombre siente angustia. En la búsqueda de las posibilidades de esta libertad se introduce en Adán la pecaminosidad que a su vez engendrara el pecado. Al constatar el hombre la trasgresión de la autoridad divina experimenta la culpa que a su vez originara la aparición de la angustia.

2.2. Angustia y libertad

Dios en su infinita misericordia da vida al hombre y a través de él por derivación a su compañera; les ha dado un espacio vital dotado con todas las posibilidades incluso las contenidas en la prohibición divina. Adán, como el creador de su propia existencia en el sentido de su configuración siente el vértigo insoportable de la libertad infinita, el pintor tiene ante sí el lienzo en el que miles de combinatorias e infinitas variaciones de posición y de relación mutua podrían acontecer y solo él con su decisión las hará ser.

En este momento del comparecer Adán y el artista transitan desde el infinito potencial de la

posibilidad hacia el preciso ser de la realización concreta; esta realidad se presenta como privilegio pero también como una angustiosa infinitud de la posibilidad. Así lo expresa Pico Della Mirandola en su texto titulado oración sobre la dignidad del hombre:

No te di, Adán, ni un puesto determinado, ni un aspecto propio, ni función alguna que te fuera peculiar, con el fin de que aquél puesto, aquel aspecto, aquella función por los que te decidieras los obtengas y conserves según tu deseo y designio. La naturaleza limitada de los otros se halla determinada por las leyes que yo he dictado. La tuya tú misma la determinarás sin estar limitada por barrera ninguna, por tu propia voluntad, en cuyas manos te he confiado: Te puse en el centro del mundo con el fin de que pudieras observar desde allí todo lo que existe en el mundo. No te hice ni celestial ni terrenal ni mortal ni inmortal con el fin de que – casi libre y soberano artífice de ti mismo – te plasmaras y te esculpieras en la forma que te hubieras elegido. Podrás degenerar hacia las cosas inferiores que son los brutos; podrás – de acuerdo con la decisión de tu voluntad – regenerarte hacia las cosas superiores que son divinas. (Reale & Antiseri, 2008, p.p. 84).

En este camino acontece la angustia, pues Adán en pleno despliegue de su libertad ilimitada se encuentra enfrente a la pura indeterminación, en otras palabras la certeza de la nada produce la angustia como inmovilidad abúlica frente a la dispersión inasible de lo posible. Esta experiencia de la angustia derivada de la libertad lleva a Juliana González a reconocer en Kierkegaard uno de los primeros pensadores en establecer la relación profunda entre estos dos conceptos:

Y con esto, Kierkegaard establece una ecuación fundamental que va a persistir en todas las descripciones existencialistas: el hombre existe como ser libre y temporal; libertad y tiempo implican posibilidad; posibilidad es indeterminación, irrealidad, vacío, no-ser, “nada”, y la nada angustia. (González, 1997, p.p. 197)

De Adán se exige tomar posición, lo que no puede es negarse a asumir la posibilidad, renunciar al juego de optar, de cualquier manera la decisión se abalanza sobre él, lo emplaza de manera imperativa, y la encrucijada se repetirá perpetuamente. Si Adán no decide la decisión lo toma a él: es decir, si él es indiferente frente al uso de su libertad y prefiere no asumir su responsabilidad, de hecho ya con esta actitud ha tomado una posición y por lo tanto pasivamente ha decidido hacer un uso negativo de la libertad por inacción.

En Adán se evidencia esa fuerte tensión establecida entre la necesidad y la libertad. Es decir, en el juego entre determinación e indeterminismo, también puede plantearse en términos de un repertorio biológico-instintivo que actúa como equipamiento esencial para el cumplimiento del nivel elemental de la supervivencia, frente a un campo extenso por realizar que exige la apropiación del sí mismo por sí mismo, aquí se da la mayor dificultad y a su vez la exigencia del mayor virtuosismo que es el elegirse a sí mismo.

Ésta exigencia implicaría según Kierkegaard mirar a los ojos y sopesar la perspectiva abierta por la seducción del deseo y su realización en el mundo como una posibilidad a la mano, o el riesgo de enfrentarse a sí mismo en la agotadora tarea de censurarse acogiéndose a la ley universal como garante del vivir con los otros. El riesgo es que ante el compromiso el individuo prefiera escapar a la mirada terrible y aterradora de la conciencia volviendo los pasos para ejercer la ignorancia como inocencia que resulta más bien por vía del fraude en el advenimiento siniestro de la mala fe. Por eso mismo la libertad puede constituir una facultad que en su expresión oculte un falso o aparente ejercicio de la voluntad, es decir, que a través de esta definición lo que se genere es una praxis derivada del autoengaño como consecuencia de una errónea elección.

En este sentido, Kierkegaard advierte que la angustia puede ser el producto de las dos formas de

la falta de libertad, y en el Capítulo IV del Concepto de la angustia, esta angustia ya no se ve solo como la posibilidad de la libertad, sino que ahora el análisis de la angustia configura dos formas de la ausencia de libertad: en primer término aparece la angustia por lo malo que se expresa en una angustia por la repetición de la realidad del pecado, entonces de alguna manera somos incapaces de superar los ciclos repetitivos que reproduce los ecos de la caída en el pecado y eternamente somos presa de la realización acechante de la tentación, reincidiendo en la culpa como un estado espiritual casi cotidiano.

El pecado, de otro lado, se presenta como una angustia por lo bueno, que según Kierkegaard se expresa como un ensimismamiento demoníaco consistente en una resistencia contra la posibilidad de salvación o redención, es decir, cuando el ser se guarece en su interioridad y rehúye la libertad liberadora que vendría en su auxilio como un despliegue de la voluntad auténtica producto de una simétrica relación con el otro. Una consecuencia posible puede ser la inacción o el rechazo a hacer uso de la libertad. Por lo tanto, el individuo, paradójicamente ante el aterrador emplazamiento de la responsabilidad de elegir, prefiere entonces la sumisión tranquilizadora del gregarismo hábilmente utilizada por ideologías que proponen liberarnos de esta dura tarea existencial:

Mucha gente trata de eludir la angustia eludiendo la elección, lo cual ayuda a explicar la atracción perversa de las sociedades autoritarias –las certezas de una sociedad rígida y sin elección pueden ser muy tranquilizadoras-, así como la frecuente aparición en tiempos revueltos de líderes y movimientos extremistas; Hitler en la Alemania de Weimar, el Padre Coughlin en Estados Unidos durante la depresión o, actualmente, Jean-Marie Le Pen en Francia y Vladimir Putin en Rusia. Pero huir de la angustia, consideraba Kierkegaard, era un error porque la angustia era una “Escuela” que enseñaba a la gente a

asumir su condición humana. (Stossel, 2014, p.p. 53)

Todo esto aporta una poderosa sentencia que aglutina el sentir del hombre de todos los tiempos afectado por la angustia como producto de la responsabilidad frente a la acción de su libertad; “mejor el autoritarismo con seguridad que la libertad con temor” (Stossel, 2014, p.p. 395). Pero de otro lado, esta angustia como despliegue amenazante de la conciencia puede ser asumida como experiencia de autoconocimiento del individuo cumpliendo con eficiencia dolorosa el axioma socrático de la exploración interior como pedagogía superior.

2.3. El hombre como síntesis entre cuerpo y alma

Para Kierkegaard el hombre es una síntesis de cuerpo y alma, síntesis que propone las dos definiciones en abierta contradicción por la especificidad de sus propias naturalezas. En este conflicto irresoluble porque hace parte de la constitución originaria del hombre interviene un tercer elemento que es el espíritu, entidad mediadora y agente dialéctico que realiza el tránsito humano desde las regiones oscuras de la necesidad resultante del instinto hacia las regiones de la libertad y de la autoconciencia. Sin embargo, la espiritualidad es una cualidad que no se obtiene indistintamente como distinción evolutiva humana. Este privilegio acontece gracias a una depuración de la conciencia ética y se proyecta en el escenario de la acción humana “el hombre sin espiritualidad se ha convertido en una máquina parlante”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 173).

De tal forma que un hombre común preocupado por la satisfacción de sus necesidades y empeñado en la ineludible tarea de la supervivencia, es decir, que está aún ubicado en el estadio estético no sufre ningún cuestionamiento transcendental y no se siente avasallado por las consecuencias de su acción vital. Esta certeza lleva a la aguda crítica de Kierkegaard a este

respecto: “en el hombre sin espiritualidad no hay ninguna angustia; es un hombre demasiado feliz y está demasiado satisfecho y falto de espíritu como para poder angustiarse”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 174).

Hasta aquí el espíritu no aparece porque requiere justamente el salto en la estructura del ser para mostrarse como mediación en la síntesis. Entonces, si no está el espíritu, tampoco deviene la angustia, porque en la funcionalidad orgánica constitutiva del hombre la angustia es la forma de expresión de la espiritualidad. Éste estado de cosas nos dejaría un panorama muy simple y una situación existencial muy cómoda para los hombres inmersos en el ámbito estético, porque simplemente desconocen el espíritu como parte de su esencia y correlativamente evaden la angustia viviendo en el reino de la efímera felicidad arraigándose cotidianamente en la actitud de la levedad como expresión superficial de la ausencia de responsabilidad, y en un escenario inagotable de infinita libertad sin consecuencias.

Pero en una mirada más exhaustiva a este hombre la angustia se le manifiesta de otra forma: el solo hecho de invisibilizar el fenómeno de la angustia no la diluye sino que está se encuentra agazapada y el simple temor la magnífica hasta adquirir proporciones monstruosas dotadas de lo más truculento de nuestros oscuros fantasmas. De allí que nadie esté a salvo de esta afeción espiritual por cuanto es lo propio de la humano como valor de cambio que se ofrenda por la adquisición del privilegio de la libertad. Esta imposibilidad de eludir la angustia en virtud de la falta de espiritualidad es expresada así por Kierkegaard:

Hemos dicho que en la falta de espíritu no hay ninguna angustia, ya que ha quedado excluida de la misma manera que también lo está el espíritu. Sin embargo, la angustia está al acecho. Hay la posibilidad de que un deudor cualquiera logre sustraerse felizmente de su acreedor y mantenerlo alejado con muy buenas palabras, pero existe un acreedor que

jamás se quedó corto, y este acreedor es el espíritu. Por eso, considerando las cosas desde el punto de vista del espíritu, la angustia también se halla presente en la falta de espíritu, aunque oculta y enmascarada. Solamente el tener que contemplar este espectáculo le llena a uno de escalofríos. Porque sin duda que ya sería una cosa espantosa el imaginarse la propia figura de la angustia sin ningún atuendo que la camuflara, pero esta figura nos espanta todavía más cuando, por necesidad, viene disfrazada para no presentarse como lo que en realidad es. Es verdad que no se contempla a la muerte sin un escalofrío cuando ésta se presenta en su auténtica figura, es decir, como el siniestro esqueleto armado con la guadaña, pero al que la observa entre bastidores le causa todavía mucho más pavor verla entrar disfrazada en escena –como una desconocida que se ha puesto el disfraz para burlarse de los hombres que se imaginan poderse burlar de ella-. (Kierkegaard, 2010, p.p. 175)

De esta forma entendemos que el hombre es una síntesis de cuerpo y alma en la que media el espíritu y es en virtud de éste que acontece la angustia. Sin embargo, el hecho de que el hombre carezca de espiritualidad no lo libra de la angustia porque ésta se presenta en la forma de angustia por la falta de espiritualidad. Más aun esta carencia de espiritualidad y, por lo tanto, esta ausencia de angustia, es una oportunidad perdida para el conocimiento de sí mismo tal como lo anotábamos más arriba, y tal como nos lo advierte Kierkegaard:

El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Sin embargo, esto no hay que entenderlo en el sentido de una angustia por algo exterior, por algo que está fuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia. (Kierkegaard, 2010, p.p. 269)

2.4. La angustia y el tiempo

También el hombre es definido como una síntesis entre la temporalidad y la eternidad, dado que lo humano es un fenómeno prisionero en el tiempo y que éste artificialmente (porque el fluir del tiempo es constante y uniforme) se percibe diferenciado en tres momentos como son: pasado, presente y futuro. Aparentemente, entonces, el hombre se mueve con y en el tiempo, siendo transformado por su acción, viene de un entonces que en consecuencia configura lo que es, actualizando ese entonces y éste a su vez determinará lo que se puede ser. Pero bien visto, el pasado ya no es porque se perdió en la débil resonancia de la nostalgia, el presente es aún más fugaz e inasible porque cuando se intenta retenerlo ya es pasado, y el futuro es un azar dentro de las posibilidades.

Frente a esta problematicidad inherente a la temporalidad del hombre nada nos pertenece nos vemos abocados al extrañamiento de nuestro acontecer. La duración del existir se convierte en una abstracción resbalosa y huidiza. De esta manera, si es volátil e impreciso el recuerdo y su diametral oposición se evapora en el reino de la utopía, entonces nos queda el sinuoso instante que se percibe en la inmediatez, ese en el que la intencionalidad de la conciencia nos relaciona dramáticamente con una trágica realidad evanescente. Si el arraigo es sustraído por efecto de este despojamiento, la volatilidad se impone como percepción del sí mismo y aparece con todo su esplendor y potencia la intensidad agónica del goce momentáneo, el ejercicio existencial en la imperiosa fugacidad de un intervalo apenas perceptible.

Como el tiempo es infinitamente divisible, entonces una de sus fracciones como la expresión mínima que es el instante, aún puede extenderse tanto por la acción de la división y subdivisión que entre instante y eternidad las oposiciones se concilian llegando a fundirse y a confundirse. De esta manera, el instante toca la eternidad y se diluye en ella adquiriendo el rasgo de la infinitud, y

en la experiencia perceptiva del hombre el instante es todo el tiempo porque al detenerse el fluir de la duración en nuestra subjetividad acontece la eternidad en la vivencia. Esto lleva a manifestar a Kierkegaard que “el instante, así entendido, no es en realidad un átomo del tiempo sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 162).

Este instante supone también una suerte de evasión hacia la reconquista de la eternidad perdida en el hombre. Es una reacción de la nostalgia causada por el recuerdo del estado adámico en el cual en principio compartíamos la condición divina de la inmortalidad, justamente porque el tiempo no había aparecido como un determinante ineludible de nuestro ciclo vital evidenciado en el proceso de evolución e involución física.

Luego del acto de desobediencia y la transgresión de la norma, el tiempo fue puesto como constitutivo de la condición humana, es decir, que el pecado apareció aparejado con el castigo de la muerte y la disolución física. Habiendo sido despojados del privilegio evocamos y anhelamos su retorno y por eso en el instante lo recobramos de manera artificial pero por eso mismo, ilegítima y culpable. Ante esa simulación espurea Kierkegaard va a reaccionar repudiándola “con la introducción del pecado empieza la temporalidad a significar pecaminosidad. Por eso peca todo aquel que haciendo abstracción de lo eterno, solo vive en el instante”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 170).

Entonces la opción de vivir en el instante genera angustia justamente porque con violencia se intenta negar nuestra finitud, y se ignora irresponsablemente el futuro como posibilidad infinita que nos constriñe a elegir y decidir entre innumerable cantidad de perspectivas a la mano. Así las cosas, el instante nos permite evadir la responsabilidad por la decisión y el compromiso con sus efectos, pero como el futuro persiste acuciante y nos interpela sin concesiones, Kierkegaard nos

advierte que al encararnos con este futuro necesariamente deviene la angustia por vía de la incertidumbre:

Lo posible corresponde por completo al futuro, lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia. De ahí que con un lenguaje exacto y correcto se enlace la angustia con el futuro.
(Kierkegaard, 2010, p.p. 167)

Precisamente la angustia, en la medida en que confronta al hombre con el tiempo, muestra un panorama que se presenta a la humanidad como una especie de abismo inconmensurable tan infinito, que paradójicamente sume a la conciencia en la inmovilidad y el terror; la multiplicidad vertiginosa puesta como destino en el tiempo se transforma por la acción del sobrecogimiento paralizante en la nada.

De otra parte, también la angustia puede revestir caracteres de incertidumbre cuando se constata que toda acción humana tendrá un desarrollo que escapa por completo a los deseos y a la voluntad. Toda acción es la resultante de la intencionalidad derivada del pensamiento anticipatorio que prevé y dispone la finalidad de la acción, pero también, de un ingrediente azaroso e incontrolado que proviene del reino incognoscible de la casualidad.

Este factor negado y repudiado por la conciencia es a veces tan fuerte y protagónico que minimiza hasta lo absurdo, la más potente imaginación del hombre dejando la existencia humana como acto escénico a medio camino entre la tragedia de la libertad apenas nominal y la comicidad de la voluntad burlada y caricaturizada. Esta realidad lleva a afirmar a Kierkegaard: “¿Cuál es el objeto de la angustia? Ese objeto es la nada ¿qué significa más próximamente la nada de la angustia dentro del paganismo? Esa nada es el destino, el destino es precisamente la

unidad de necesidad y casualidad”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 177).

Así las cosas, el hombre que es tiempo y transcurre dentro de sus magnitudes comparece como lo que es –producto del pasado que constituye el presente de su ser- ante lo que puede ser: el futuro, este futuro dada su libertad se presenta como incertidumbre, y ésta a su vez anticipa la angustia, de allí que el tiempo sea la expresión concreta de la angustia para el hombre. Así lo expresa Kierkegaard: “de ahí que con un lenguaje exacto y correcto se enlace la angustia con el futuro. (Kierkegaard, 2010, p.p. 167)

2.5. La angustia y la ética

Como bien podemos advertir, Kierkegaard considera al hombre como un ser inacabado que es pura potencialidad en virtud del privilegio de su libertad, y en su periplo vital por el mundo debería recorrer un camino que a través de la cualificación en el nivel de la conciencia individual, lo llevaría, finalmente, a la afirmación de una relación con Dios fundada en la fortaleza espiritual, que por antonomasia es la fe. Esta especie de perfeccionamiento humano supone en primer término el contacto y la experiencia sin restricciones con el mundo para el acceso a los placeres que colman la avidez de la corporalidad, pero también como el insumo que nos proveerá del conocimiento primario de la realidad. Este momento sería lo que Kierkegaard definiría como el estadio estético, pero que necesariamente debería ser superado sacrificando ese ensimismamiento del individuo en la búsqueda del más variado repertorio de satisfacciones.

Como el centro y objetivo de la acción del hombre inmediato es él mismo, en consecuencia el otro es apenas un insumo que posibilita la obtención del deseo. El otro como presencialidad humana objetiva se tergiversa en lo-otro difuso dentro del ámbito instrumental del quehacer

estético. Por este motivo, en el estadio estético no hay una ética como fundamento de la acción humana debido a que simbólicamente se decreta la muerte de la alteridad como flujo natural de la dialéctica social humana. Sin embargo, la propuesta de salvación y humanización en su máxima expresión para Kierkegaard exige abandonar este ensimismamiento negativo y reduccionista generando a cambio una apertura del ser ante el mundo de la vida que lo contiene y que le reclama constituirse en un actor apasionado, doliente y co-participe de la dialéctica social que lo interpela, este llamado es una invitación para activar la sensibilidad atrofiada en un fluir natural de la dialéctica de la alteridad.

El segundo texto analizado en este trabajo –El concepto de la angustia- ya supone la aparición de la ética como un descentramiento focal del individuo que se desplaza desde posiciones radicalmente subjetivas –yo=yo- que se movilizan en un traslado progresivo hacia actitudes en que el sujeto se funde en lo social en una comunión orgiástica de lo colectivo. Precisamente, la angustia en los inicios de su manifestación funda la confrontación del yo con la conciencia reflexiva que pretende examinar sus actos a la luz de la ley universal de lo social, exigiendo del individuo la integración de éste en el flujo armónico de la coexistencia bajo el principio mediador del deber normativo. Es decir que el mundo como conciencia colectiva lo llama a su seno para revalidar en el hombre su vocación social, para legitimar su estar en el mundo bajo un marco axiológico común. Este nivel de apertura que parte de la egocéntrica interioridad cerrada del individuo y se suma al conglomerado del cuerpo social implica la aplicación de la ley universal objetiva como fruto de la convicción racional-explicativa que cobija y regula las interacciones humanas en condiciones de igualdad y simetría jurídica.

Es la angustia, como respuesta a la conciencia doliente y culpable, la que origina la necesidad

ética en el individuo, esa carencia de solidez espiritual, de firmeza de suelo en el escenario de lo relacional porque hasta la aparición de lo ético como fundamento y principio el otro no existía, pero al irrumpir lo ético como imperativo aparece correlativamente también lo otro instrumental convertido en el inédito fenómeno de el otro que es como yo en lo esencial, y que me propone un complejo juego de aprendizaje y traducción para conocer esa infinita interrogación que es la diferencia de la unicidad subjetiva en contraste con la identidad genérica de lo humano.

El individuo, antes como único sujeto en el ejercicio del estar en el mundo, se enfrenta ahora a una relación que en virtud de la ética co-responsabiliza y nivela bajo el presupuesto moral del deber-ser el pacto, que si en tiempos adámicos fue con lo divino, ahora se suscribe con la sociedad. Pero aunque según Kierkegaard constituya un salto cualitativo en la existencia del individuo, aun no satisface el máximo deber del hombre como proyecto humano, puesto que su aspiración debe aún acceder a la consagración en el ámbito de lo religioso, logro que culmina el proceso paulatino de cualificación humana como su máxima expresión, por cuanto se supera la realización del deber-ser en un pacto social fundado en la coacción heterónoma, y se sitúa ahora la relación en la sacralidad del deber absoluto con lo absoluto.

Así, Kierkegaard opone la ética al deber absoluto que significa un acogerse gozosamente en la responsabilidad que ya no puede eludirse en el relativismo colectivo de la generalidad propio de los dominios de la ética. Todo este movimiento en la interioridad del hombre puede sintetizarse en la espiral ascendente que se efectúa con los descentramientos, ya que en el estadio estético se tiene como centro de la expansión existencial al yo subjetivo, que a su vez es revaluado y desplazado en favor del mundo de la vida con el advenimiento de una intensa alteridad en el estadio ético, hasta que finalmente, este centro es desplazado en favor de una proximidad altamente significativa con Dios, como fundamento sólido en el estadio religioso, en el cual la angustia se supera desapareciendo por completo al ser reemplazada por la fe como seguridad

ontológica en la relación con lo divino.

2.6. Conclusiones

Frente a la angustia como consecuencia dada, debíamos preguntarnos por su origen y por el proceso de desarrollo que genera en su despliegue. El desencadenante de este fenómeno es el pecado, pecado que aparece como consecuencia del ejercicio de la libertad que transgrede sus límites, excediéndose hacia la marginalidad de los dominios de la negación divina. El hombre aun no poseía un conocimiento de las infinitas posibilidades de su libertad, por esta razón, se produce su extravió por los senderos de la prohibición, que aunque proscritos estaban contenidos en la potencialidad de su poder-hacer. De esta forma, se engendra la pecaminosidad y esta traería el pecado, la pecaminosidad trajo consigo el conocimiento de la sexualidad, y ésta, paradójicamente se convirtió en el fundamento de la historia del hombre sobre la tierra.

Posteriormente se estudian las síntesis que definen lo humano; como síntesis de cuerpo y alma, en la que la mediación la ejerce el espíritu y la síntesis entre temporalidad y eternidad cuya mediación es puesta por el instante. En la dinámica de cada una de las dos síntesis aparece la manifestación de la angustia. En el primer caso, cuando aparece el espíritu, acontece la constitución del yo y de esta forma sobreviene también la angustia por la interpelación de la ética al individuo, y es justamente éste el momento en que el hombre estético logra dar el salto cualitativo para abandonar el falso bienestar del mundo y la inmediatez. En la segunda síntesis, el hombre se enfrenta al tiempo, pero sobre todo al tiempo futuro que determinara lo que podrá ser. Este futuro como indeterminación o como la nada en la cual se juega el despliegue de su libertad produce angustia.

Sin embargo, esa angustia necesaria para el autoconocimiento y la afirmación identitaria del

individuo puede superarse a condición de que se gestione adecuadamente el proceso de cualificación humana planteado por Kierkegaard. Es decir, en primer término, ante el pecado se debe permitir la plena expresión de éste como culpabilidad, reconocimiento que abrirá paso a la angustia, y que a su vez es el requisito necesario para el siguiente paso que es el arrepentimiento. Ese es el camino que naturalmente debe seguir la cualificación humana según Kierkegaard “ya que una vez que aparezca la culpa como lo que formalmente es, desaparecerá la angustia para dar lugar al arrepentimiento”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 187).

Aquí radica precisamente la diferencia entre el hombre inmediato y el hombre religioso, entendiendo que el primero queda preso en el ciclo de repeticiones infinitas que van desde el pecado, pasando por la culpa, hasta bordear apenas sutilmente la posibilidad de la reconciliación, y acto seguido, volver a sucumbir ante la tentación del pecado que anula y envilece su voluntad. Mientras el segundo, una vez superado este ciclo, busca orientar su vida en una relación definitiva con Dios. Ésta relación debe desarrollarse dentro de la continuidad de la permanencia y buscar la reconciliación definitiva que elevará la vida del hombre a una intensidad espiritual de gozo y plenitud beatífica. En otras palabras, el hombre inmediato se entrega sin reparos a las contingencias fortuitas e impredecibles del destino, mientras que el hombre religioso toma el control de su libertad restableciendo el pacto y adaptando su acción a los términos contractuales suscritos con Dios:

Ahora quisiéramos considerar el caso de un genio religioso, es decir, un genio que no quiere estancarse dentro de los límites de su propia inmediatez. Lo que hace, por lo pronto, es volverse hacia sí mismo. En este proceso de interiorización la figura que le sigue los pasos es la de a culpa, de la misma manera que el destino es la figura que acompaña al genio inmediato. Porque cuando aquel se vuelve hacia sí mismo, se vuelve

hacia Dios y en definitiva es una regla protocolaria la que impone que todo espíritu finito que quiera ver a Dios ha de empezar sintiéndose culpable. (Kierkegaard, 2010, p.p. 193)

CAPÍTULO III: EL ESTRECHO CAMINO QUE LLEVA AL REINO DEL ABSURDO

“Levine se preguntaba: “Si no acepto las explicaciones de la religión cristiana respecto a mi existencia, ¿dónde encontraré otras?” y escudriñaba en sus teorías científicas, sin descubrir nada que pudiera parecerse a una respuesta a su pregunta...un detalle le preocupaba y desconcertaba especialmente. ¿Por qué los hombres que, como él, habían sustituido la fe por la ciencia, vivían satisfechos y felices, sin experimentar, al parecer, ningún sufrimiento moral? ¿Sería que no eran sinceros o que la ciencia les respondía mejor que a él a las difíciles preguntas que le hacían? Y empezó a observar a estos hombres y a estudiar los libros que podían contener las soluciones ansiadas”

Leon Tolstoi, Ana Karenina.

INTRODUCCIÓN

Siguiendo la propuesta de Sören Kierkegaard sobre el camino indicado para la cualificación humana, es decir, vivir y agotar cada estadio como fuente de una pedagogía de la experiencia vital, y habiendo reconocido la insuficiencia de los dos estadios anteriores, es momento de acceder, en virtud del salto cualitativo, al siguiente estadio en busca de la definitiva realización del proyecto humano de trascendencia así: Habiendo superado el estadio estético en el cual el yo se cerraba al interior de sí mismo, y después de un salto cualitativo, que le exigió al yo una apertura hacia el otro, y por lo tanto la sujeción común a un marco axiológico normativo en el estadio ético, aparece un nuevo salto cualitativo, que le posibilita al individuo el conocimiento de

Dios, y sobre todo, el establecimiento de una relación cercana con lo divino como instancia suprema del destino humano en el mundo, y como punto culminante del camino kierkegardiano, que va desde la más absoluta dependencia de la materialidad sensualista del mundo, hasta el más admirable desprendimiento y distanciamiento de esa necesidad sensible, expresado en la plena voluptuosidad espiritual de la fusión con el absoluto.

No obstante, el hombre tiene sus pies enraizados en una irrenunciable unidad con el mundo, sus ojos miran la perspectiva del horizonte, mientras que su espíritu se precipita a las regiones celestes con la acuciosa ansiedad de la búsqueda. Hay una doble fuerza que actúa sobre el hombre; la tentación estética del mundo ejerce una direccionalidad hacia abajo, y el llamado divino anima un movimiento hacia arriba. El resultado es una tensión que se desarrolla al interior del corazón humano, allí, el duelo de dos alternativas deseables, pero de momento incompatibles, se vive con la ambición inagotable de ganarlo todo, pero con la convicción segura de la frustración por la pérdida. Inevitablemente, debe acontecer la decisión como preámbulo para la difícil búsqueda y conocimiento de Dios. Luego, el hombre, con la opción tomada después del desgarrador conflicto interior, necesita resolver sus preguntas, interrogantes que siempre han inquietado su curiosidad. Por esta razón debe indagar sobre cuáles han sido las preguntas históricamente alrededor de la búsqueda del absoluto y cómo éstas se han resuelto.

De esta manera, con ese acervo podría resolver también sus dudas, sobre todo tomar parte en ese conflicto irresoluble entre la fe y la razón. Habiendo accedido a este reino del absurdo, el hombre encuentra un Dios lejano y abstracto, que por eso mismo no le habla a su vida desde la intimidad de lo familiar. Precisamente, allí Kierkegaard viene en su ayuda para mostrarle la cercanía apasionada de un Dios concreto, que vive en la subjetividad del corazón humano. Ante el desconcierto de la novedad y la sensación de torpeza del hombre, Kierkegaard alecciona al individuo a través del ejemplo singular de Abraham como padre de la fe, y durante una

transformadora sesión que describe emotivamente las dudas, sufrimientos y paradojas que enfrentó el patriarca. El filósofo entusiasma al individuo, y lo exhorta a seguir a escala humana la gesta espiritual de este personaje bíblico.

En los apartados siguientes seguiremos y ampliaremos este camino apenas enunciado, tratando de poner en escena la dinámica propia que implica la experiencia espiritual del hombre en el estadio religioso.

3.1 El rechazo del Dios abstracto

Fiel a su rechazo a la construcción de vastos sistemas explicativos del mundo, en los que cada pieza era puesta estructuralmente como justificación del todo, y en los que ningún aspecto de la realidad estaba ajena a la colosal síntesis argumentativa que comprendía las complejas relaciones entre el mundo, el hombre y Dios, Kierkegaard rechaza el absoluto espiritual como categoría conceptual. De cierta forma lo concibe desde esta definición como un vacío y una esterilidad retórica del pensamiento. Si Kierkegaard reconoce la pasión como definición fundamental del ser del hombre, entonces la relación con Dios debe estar animada por una intensa subjetividad vivida desde las emociones más profundas e “irracionales” del individuo, la mejor descripción de este fenómeno dinámico y afectivo es presentada en términos de interpelación viva y de manifestación cotidiana de Dios:

En los discursos. El filósofo danés comunica su experiencia personal e íntima de Dios. Esta experiencia es vivificante y personal. El Dios-abstracto, el Dios posibilidad no se manifiesta en la interioridad del yo. El conocimiento de Dios que Kierkegaard reivindica en los discursos es un acercamiento sapiencial a la realidad de Dios... la sorpresa ante lo desconocido conlleva temor y felicidad. Permite vislumbrar a Dios bajo la forma de un

todo inexplicable. El individuo que se enfrenta a esta experiencia insólita reconoce la presencia del altísimo en las pequeñas y en las grandes cosas, en el microcosmos diario y en el macrocosmos de las estrellas. (Perez – Borbujo, 2013, p.p. 199)

De modo que para Kierkegaard, la relación con el absoluto debe generar el tránsito y la movilización de todas las fuerzas humanas desde el plano de la potencia al acto; un acto transformador, purificador, de muerte al pecado y de nacimiento a la fe, un llamado abierto a la redención y la salvación personal, para el filósofo Danés el acto de vivir debería ser la ofrenda con que se celebra la intimidad con lo divino:

Este es el asombro que transforma el buscador y el cambio conlleva esta búsqueda: la búsqueda se convierte en otra e incluso en la contraria, y el hecho de buscar significa que el buscador mismo se transforma. No debe descubrir el lugar dónde se esconde el objeto de su búsqueda, pues este lugar es él mismo; no debe indagar el lugar donde Dios se encuentra, ni dedicar esfuerzos a ello, pues Dios está junto a él, lo más cerca posible, omnipresente en cada instante, pero es preciso que el buscador se transforme para convertirse en lugar dónde Dios habita en verdad. (Perez – Borbujo, 2013, p.p. 215)

Y este énfasis puesto por Kierkegaard en la transformación, va a señalar las actitudes que se requieren para esta cercanía con el absoluto: por un lado, transformación significa apertura para dejar habitar a Dios en el templo personal. De otro lado, transformación alude a cualificar la percepción para remontarse a la mera materialidad y adquirir la capacidad de leer los sutiles gestos de la voluntad divina, y por último transformar. Es una invitación a realizar el proyecto personal de vida bajo el presupuesto de la revisión constante, el cambio, y la irrenunciable cualidad cristiana del mejoramiento continuo. Todo lo anterior debe necesariamente conducir a la

expresión concreta de una nueva ética afianzada en los valores de ese Dios vivo que fue Jesucristo. Si este es el camino seguido en la búsqueda del absoluto, entonces el Dios abstracto que rechaza Kierkegaard también se transformara a los ojos del hombre convirtiéndose en una realidad mucho más cercana y significativa a su cotidianidad.

3.2 ¿Es enemiga la razón del misterio?

Si la ciencia, que es el fundamento del mundo contemporáneo, niega el misterio a favor de la legitimación de la prueba, y la religión exige al creyente la fe como validez absoluta del absurdo, el individuo se encuentra ante dos condicionantes que se anulan mutuamente, pero aquellos que han abandonado la búsqueda de Dios para dotar su existencia de un soporte más sólido pronto huyen desencantados por los pobres resultados, así lo afirma León Tolstoi:

¿He hecho algún descubrimiento? No. Me he limitado a volver a sentir aquellos impulsos que me dieron vida en otros tiempos y que hoy me la vuelven a dar. Advierto que me he librado de un error, que he encontrado al dueño de mí ser. Yo opinaba que en mi cuerpo, como en el de ese insecto que trepa por la planta, se produciría una evolución de la materia, de acuerdo con ciertas leyes físicas, químicas y fisiológicas; esa evolución, esa lucha incesante que se extiende a todo, desde los vegetales a las nebulosas. Pero ¿Qué objeto tiene esa evolución? ¿Se puede luchar contra el infinito? Por mucho que me he empeñado en ello, no he encontrado en el campo científico nada que me haya revelado la finalidad de la vida, de mis impulsos, de mis aspiraciones. En cambio, ahora ya conozco esa finalidad, que es vivir para Dios y para el alma. A pesar de su sencillez, este concepto es grandioso e inescrutable. (Tolstoi, 2000, p.p. 365)

En esta misma perspectiva, Kierkegaard critica severamente las ilusorias apariencias del saber humano que con pretensiones soberbias pretende desconocer el misterio, o bien explicar lo inefable con rudimentos de racionalidad científica:

Hubo una época en que el hombre, en lugar de sorprenderse por el misterio, dirigió su mirada al mundo sensible, y encontró que en él no había ningún sujeto digno de admiración, pensó que el desconocido no era nada y que el asombro era una mera ilusión. Y esto que fue el contenido de la vida en otro tiempo, se repite en cada generación... decir que no se comprende esto o lo otro no satisface a la ciencia, que quiere comprenderlo todo. Ahí reside su error. Se debe decir lo inverso: si la ciencia humana no quiere reconocer que hay algo que con claridad comprende que no lo comprende, entonces todo es confusión. Porque en esto consiste la tarea del conocimiento humano en comprender que hay algo que él no puede comprender. (Perez – Borbujo, 2013, p.p. 45)

Se hace evidente que tratamos con dos ámbitos totalmente distintos, y que involucran al ser humano de diversas maneras, pero además, asumiendo la complejidad y diversidad en la composición de la naturaleza humana en la cual coexisten dimensiones de carácter opuesto. Podríamos afirmar que tanto la ciencia como la religión atienden sectores particulares del hombre. El error y el conflicto aparecen cuando queremos supeditar un campo al otro, equivaler o equiparar el uno al otro, o proponer un mezquino maniqueísmo. El mismo Kierkegaard puede aparecer como un perplejo buscador que sintiéndose impotente en la entrega incondicional de la fe -al menos Johannes de Silentio admite no poseer la fe- se debate entre un racionalismo que como instrumento le posibilita la comprensión del hombre en el mundo. Sin embargo, Kierkegaard también va a coexistir en el reino del irracionalismo porque en sus escritos va a dejar ver su postura antropológica, en la que el hombre es un ente pasional y es allí donde acontecen

sus experiencias vitales más significativas.

No se puede ejercer ni entender la acción humana en el estadio estético, ni tampoco se podría acceder con propiedad en el privilegio de la fe, como no sea a la luz de la pasión. En un caso mundana y en el otro espiritual. Este deambular del hombre alternativamente por territorios racionales, propios del discurso científico y necesarios para adaptarse a la lógica de la vida concreta, y al mismo tiempo incursionando en los feudos de la espiritualidad, donde su experticia en el conocimiento del mundo, no le sirve como acervo teórico ni lógica instrumental. Exige aparentemente a la mirada despreocupada del observador superficial, el juego de la elección “o lo uno o lo otro”, se pone frente al destino del hombre el camino que conduce a las territorialidades del mundo, y se muestra, por otro lado, el camino que conduce al absoluto, el hombre común comete el error cuando ve estas posibilidades bajo el imperativo de la renuncia “o lo uno o lo otro”, ya que según Kierkegaard, sí existe la mediación, la conciliación y aparece la respuesta a este dilema crucial con que se excusa el hombre común para rechazar una relación cercana y permanente con el absoluto, afirmando que al acoger el llamado divino por fuerza debe renunciar a las alegrías y posibilidades del mundo.

Kierkegaard propone que en un primer momento, sí se debe apartar o suspender el mundo para comprender la experiencia de la fe propia del hombre religioso. Cuando este proceso se haya afirmado en el dominio de la fe, entonces Dios le devolverá a este hombre el mundo, pero con un valor y un sentido renovados y enriquecidos, ahora, aunque habita el mundo como cualquier hombre común, está dotado de manera privilegiada por el gozo y el inusual optimismo que se deriva de la esperanza del acceso a un reino superior al mundano. Sin embargo, a los ojos de uno de sus vecinos, este hombre religioso no exhibe una diferencia radical ni manifiesta que lo muestre como el privilegiado por el absoluto.

Kierkegaard afirma que después de dedicarse con precisión rigurosa a su observación en las tareas de la cotidianidad, él mismo no reconocería al ungido como alguien especial o excepcional porque: “se divierte con todo, participa en todo, y cada vez que se le ve intervenir en lo particular lo hace con esa tenacidad que es más bien típica del hombre mundano cuyo espíritu está apegado a semejantes cosas cismundanas”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 91). Es tan difícil establecer una distancia de este hombre religioso con respecto a las preocupaciones más anodinas que incluso estas también forman parte de sus pensamientos y deseos. Así lo presenta Kierkegaard en medio de las circunstancias más frívolas:

Quando la tarde declina, vuelve a casa, y su andadura es tan incansable como la de un cartero. Mientras camina, va pensando en que sin duda cuando llegue a su hogar encontrará a su mujer esperándole con algún plato delicioso; por ejemplo cabeza de cordero, asada, con guarnición de verduras. Puede también darse la circunstancia de que, precisamente en aquellos momentos, se encuentre en pésimas condiciones financieras, pero aun así continuará en la firme creencia de que su mujer le está esperando con ese delicioso manjar a punto. Parece tomar todo con la mayor despreocupación, como si fuese indiferente y descuidado. (Kierkegaard, 2010, p.p. 92)

Pero entonces, ¿qué es lo que diferencia a este hombre religioso de uno de sus congéneres? Kierkegaard lo va a puntualizar en su principal característica “y sin embargo, sin embargo, esa imagen suya terrena es una creación en virtud del absurdo. Se resignó infinitamente a todo y lo pudo recobrar de nuevo gracias al absurdo”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 93). Kierkegaard quiere mostrarnos que no sería incoherente o incompatible vivir con plenitud el mundo con criterios de racionalidad práctica y permanecer en el júbilo fervoroso de la intimidad personal con el absoluto a través de la portentosa fortaleza de la fe.

3.3. La singularidad de Abraham como Padre de la fe

3.3.1. La gran paradoja de la fe: el sacrificio como expresión de amor

La narración bíblica nos habla de la figura de Abraham que después de esperar durante mucho tiempo, por fin, ya nonagenario por obra del milagro puede ser padre; este acontecimiento llena de gozo y alegría su hogar. El nacimiento colma de sentido y justificación la existencia del patriarca y el de su esposa Sara.

Muy pronto las sombras de la tragedia aparecen en sus vidas: el mismo Dios que concede el milagro de la nueva vida, exige a Abraham en prueba de su obediencia, el sacrificio de Isaac, prueba que mostrará a los ojos de Dios el amor incondicional del anciano hacia su creador, pero que será posible solamente gracias a la renuncia al gran amor de su hijo. Abraham estaba obligado a elegir entre dos lealtades carísimas a su corazón, pero la elección parece casi imposible porque ¿cómo explicar la actitud de un Dios que solicita la renuncia a lo más amado como expresión de amor? ¿Cómo justificar una crueldad como sustento de la fe? ¿Cómo obrar el milagro para luego caprichosamente exigir a un hombre virtuoso cargar con la culpa de un asesinato en pos de la bendición divina? Y realizado el sacrificio ¿Dios bendecirá tal acto como una refrendación del pacto de obediencia? ¿Debe Abraham vivir en la satisfacción del espíritu mientras descuida sus obligaciones paternas en el cuidado de su propio hijo? Y de no acceder Abraham a realizar la voluntad de Dios ¿Debe ser castigado Abraham por amar a su hijo de forma tan apasionada, que incluso lo lleve a defenderlo de Dios? ¿Debe repudiarlo Dios por ejercer el mandato del amor como supremo don humano? ¿Cómo en últimas puede conciliar el cumplimiento de la voluntad divina y la observancia de sus responsabilidades paternas? ¿Cómo dejar de ser un criminal a los ojos de su esposa sin revelarse contra el mandato divino? Todas estas cuestiones enfrenta Abraham en su conciencia. Cualquier decisión lo condena, la inacción configura el pecado, y en virtud de su libertad la culpa será el precio a pagar por el privilegio del

milagro. ¿Qué amor puede ser ese que para amar exige la muerte del amor, y que para ser, debe ser la negación de sí mismo? Kierkegaard expresa todo lo anterior de una forma muy crítica:

¡Así que todo había sido en vano, y más terrible que si jamás hubiera sucedido! ¿Así pues, el Señor se mofaba de Abraham? Prodigioso había sido que lo absurdo llegase a ser realidad, y he aquí que ahora quería aniquilar su obra. Es una locura, pero esta vez Abraham no rio, como lo había hecho él y Sara cuando se les anunció la promesa todo había sido en vano. Setenta años de esperanza fiel y la breve alegría de la fe al ver cumplida la promesa. ¿Pero quién es ese que arranca el báculo al anciano? ¿Quién es ese que le exige quebrarlo con sus propias manos? ¿Quién es ese que deja sin consuelo a un hombre de cabeza cana? ¿Quién es ese que le exige consumir personalmente el acto? ¿Es que no hay compasión para el venerable anciano ni para el inocente muchachito? Y, sin embargo, Abraham era el elegido de Dios y quien le imponía la prueba era el mismo Señor. (Kierkegaard, 2010, p.p. 68 - 69)

Pero aún quedan otras preguntas sin resolver ¿debe Abraham comunicar a su hijo la solicitud de Dios como prueba?, Si así fuera, Isaac perdería la fe en Dios de inmediato, repudiando un mandato semejante, y si lo hacía ver como una decisión exclusivamente suya, como fruto de un capricho irracional, entonces Isaac repudiaría a su padre considerándolo como poseído de un inexplicable acceso de locura pero aun así se preguntaría el hijo ¿Y dónde está Dios omnipotente para detener la mano traicionera del asesino? De tal forma que Abraham prefiere de nuevo, como evidencia de amor a Dios, preservar la fe de Isaac en el Señor en perjuicio de sí mismo como criminal padre:

Entonces se apartó brevemente Abraham de junto al hijo, pero cuando Isaac contemplo de nuevo el rostro de su padre lo encontró cambiado: terrible era su mirar y espantosa su

figura. Aferrando a Isaac por el tórax lo arrojó a tierra y dijo: “¿acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!” tembló entonces Isaac y en su angustia clamó: “¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Se tú mi padre!” pero Abraham musitó muy quedo: “Señor del cielo te doy las gracias preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 59 - 60)

Lo humano es débil y por eso la fe es un logro inestable. Abraham duda aún, mientras se encamina al monte Moriah, imagina la escena anterior como posibilidad, y prefigura una actitud de aparente insensibilidad humana. El largo viaje hasta el sitio del sacrificio incrementa la afección de la angustia, y la combustión que consumiéndose a sí misma como culpabilidad debilita la fe del patriarca en esta prueba, el tiempo es el verdugo, porque en sus intervalos la duda y la culpa acrecientan el peso de la tragedia del ungido por el favor divino. Sin embargo, este mismo tiempo que transcurre, permite contemplar hipotéticamente un repertorio infinito de variantes para la encrucijada insalvable:

Si, antes de echar mano al cuchillo hubiera descubierto por azar, aquel carnero; si, Dios le hubiese consentido sacrificárselo en lugar de Isaac, habría vuelto entonces a su hogar y todo habría continuado del mismo modo que antes: habría tenido a Sara, habría conservado a Isaac... y, sin embargo, ¡qué diferencia pues su regreso hubiera sido una huida y su salvación un hecho fortuito, su recompensa una vergüenza, y su futuro la condenación! Pues entonces no habría dado testimonio ni de su fe ni de la gracia divina, sino simplemente de cuan espantosa puede ser una subida al monte Moriah. (Kierkegaard, 2010, p.p. 72)

Ya vimos la perspectiva de Abraham sobre el dilema, ahora cambiando el ángulo de observación ubiquémonos en la mirada de su entorno familiar y social: de hecho, Abraham en su dimensión humana, pertenece a un colectivo que se rige por unas conductas, valores y principios que hacen sostenible y equitativa la vida individual y colectiva en esencia el pacto social, cualquiera que sea, se fundamenta en la protección, en primer lugar de la integridad física de cada uno de sus asociados, a través de la precisa delimitación de las posibilidades y restricciones de las libertades humanas individuales.

Por lo tanto, el hecho de dar muerte a un individuo, que más aún es su hijo, debe verse desde la esfera de lo ético como un crimen inaceptable sin justificación de ninguna índole, y ésta es otra de las consecuencias de la actuación de Abraham; él vive en dos esferas de naturaleza distinta: la ética y la religiosa, no pudiendo superponer una a la otra, en la prueba exigida no puede ser coherente en los dos planos, porque éticamente transgrede la norma, se enfrenta a la sanción, y por lo tanto a la incompreensión social. Sin embargo, religiosamente sería un bienamado de Dios ¿cuál juez elegir: la sociedad o Dios?

La decisión del patriarca funda la contradicción más irresoluble: que el particular, es decir, la subjetividad del individuo en su acción, se ponga por encima de lo general, es decir, excediendo los límites impuestos por la sociedad a través de la ética. Esta premisa, de imponerse, aniquilaría los cimientos de la sociedad por cuanto la anarquía y el caos, serían la piedra angular de los deberes cívicos. De otra forma, prevalecería lo general sobre el particular, la fe no se realiza en este caso como obediencia incondicional al sacrificio exigido por lo tanto, en este ámbito la desobediencia se convierte en pecado, así la expresión de la paradoja en esta nueva mirada sería: o el particular se pone en relación absoluta con lo general, o bien el particular se pone en relación absoluta con lo absoluto.

El análisis detenido de estas dos alternativas, a primera vista, nos presenta por lo menos un

consuelo que ofrecería seguridad al hombre: tomando la decisión de acatar como particular lo general, este se encontraría justificado objetivamente, y a salvo, tanto del delito como de la culpa. Actuando según prescribe lo social, el hombre se refugia en la seguridad jurídica que reposa en un agente externo y lo exime de una responsabilidad frente a la consumación de la acción. Kierkegaard expresa esta paradoja ensalzando la fe del patriarca que lo obliga como particular a ponerse por encima de lo general y que por eso mismo lo convierte en una figura de la más altísima singularidad:

¿De qué modo existió entonces Abraham?: creyó, y esa es la paradoja que lo eleva a la mayor altura, pero que él no puede explicar –para hacerla inteligible- a los demás, pues se da la paradoja siguiente: Abraham, como particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto, ¿pero hay una justificación para obrar de ese modo? Sí, su justificación reside de nuevo en lo paradójico, pues si Abraham la tiene verdaderamente no sería en virtud de su integración en lo general sino en virtud de su cualidad de particular. ¿Cómo puede el particular tener la certeza de estar justificado? Es en exceso simple nivelar toda la existencia de acuerdo con la idea del estado o de la sociedad. Obrando así resulta fácil la mediación, pues no se tropieza con la paradoja de que el particular, en cuanto a particular, se encuentra por encima de lo general. (Kierkegaard, 2010, p.p. 120)

Aun siendo más fácil permanecer fiel a lo general como particular, Abraham nos sorprende tomando la alternativa más compleja que lo condenará a la incomprensión de lo general, le acarreará el señalamiento y lo postrará en el silencio y la soledad. Por eso finalmente Kierkegaard, después de una minuciosa exposición del problema deja claro que:

Cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado. En todo momento se presenta a mí consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de

Abraham, y me siento como empujado hacia atrás y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello. Todos mis músculos se tensan en un esfuerzo por llegar a un concepto comprensivo, pero en ese mismo instante me siento paralizado. (Kierkegaard, 2010, p.p. 83)

Esta decisión aparentemente insólita para el hombre común de llevar a cabo el sacrificio de su hijo por la solicitud divina, resalta prodigiosamente la excepcionalidad del patriarca, porque paradójicamente a través del sacrificio expresó la magnitud de su amor, una prueba de su infinito amor por Dios, aunque debiera renunciar al amor de su hijo. Este testimonio de fe de Abraham es el que lo va a identificar desde tiempos inmemoriales como el padre de la fe, y que va a constituirse como el modelo más acabado de la evolución espiritual del hombre cristiano.

3.2.2 el silencio de Abraham

En este apartado abordaremos algunas cuestiones importantes para conocer en mayor profundidad la figura polémica de Abraham: ¿Qué significa la palabra silencio en la narración de Abraham? ¿Estaría justificado este silencio del patriarca? ¿De qué manera se manifiesta Dios a los hombres? Y finalmente, ¿Cómo se realiza la comunicación con lo divino?

Cuando Dios le pide a Abraham sacrificar a su hijo, el patriarca decide ocultar el mandato a Sara, a Isaac y a Eleazar. Este silencio en parte se debe al juego de fuerzas en que se encuentra Abraham. No es frecuente que Dios se manifieste a los hombres, pero haciéndolo, Abraham podría dudar de si fue realmente una expresión divina, o una voz surgida desde el ensimismamiento demoníaco.

Por otra parte, el acto mismo es a los ojos de la ética un asesinato por lo tanto, si apesadumbrado

comparte el secreto, puede ser juzgado y acusado de haber perdido el juicio bajo esas circunstancias, aquel a quien fue confiado el secreto, podría sentir la obligación a su vez ética, de contarlo para evitarlo, así las cosas, el patriarca, solamente por la intención de llevarlo a cabo, enfrentaría ante su pueblo una sentencia de destierro después de ser declarado indigno y peligroso para su familia y su comunidad. En ese mismo instante habría traicionado a Dios, porque transgredió la obligación sagrada de la incomunicabilidad. El solo hecho de que no lo comunique es una parte de la prueba de fidelidad dolorosa al señor, debe sufrir el tormento, anticipa el remordimiento desde la misma acción de imaginarlo, arremete la duda como verdugo interior y acontece el odio por sí mismo ante la fatalidad inevitable de ser él mismo quien empuñe el cuchillo.

Probablemente se asoma agazapada la tentación inconfesable de desobedecer a Dios como alternativa posible para evitar la tragedia; imagina el largo camino hasta el monte Moriah, el conflicto interior que es para él la agonía previa a su propia muerte, porque matando a su hijo físicamente, simbólicamente muere él también hundiendo el puñal en su propia carne, muere su esperanza muere su historia vital.

Sobre Abraham pende la condena en tres instancias que corresponden a las tres dimensiones que constituyen el sentido de su vida: el repudio familiar, la condena social y el castigo divino. Si acomete el sacrificio con la intención de agradar a Dios y de mostrarle su obediencia en la fidelidad, puede atraer sobre sí las dos primeras, y de no hacerlo ganará estas, pero atraerá sobre sí la tercera. Si decide no sacrificar a Isaac, perderá su relación con Dios en la que él es un privilegiado, y perdido el favor divino, caerá en el vacío de la angustia porque su fortaleza espiritual ha desaparecido. Y si decide sacrificarlo la fuente de su esperanza colmada en el milagro de su paternidad habrá sido extinguida bajo la acción violenta de sus propias manos.

Cuando llegados ya al monte Moriah, Isaac pregunta a su padre donde está el cordero para el sacrificio, Abraham responde “Dios mismo se proveerá de res para el sacrificio, hijo mío”. Allí encontramos la paradoja del decir sin decir. El lenguaje es, en este caso, encubrimiento, enmascaramiento, discurso vacío y desprovisto de verdad. Funciona así el acto locutivo como una rutina de identificación con el otro, una especie de necesidad de recibir el reforzamiento de sí mismo a través del encuentro afirmativo del otro, puede actuar también como código de reciprocidad en la dialéctica emocional compartida.

Así las cosas, el decir en estas circunstancias es ocultar, el decir es silencio de las verdaderas intenciones el decir se produce en dos niveles superpuestos, genera una estructura lingüística como señuelo (intención indirecta) y expresa la necesidad a través de la carga emotiva y afectiva de la voz del otro de revalidar el lazo de intimidad creado en el ejercicio de la interacción (intención directa), Abraham en medio de su angustia no dice (oculta y redirecciona la respuesta correcta frente al interrogante), pero dice –reclamando aun su ferviente y sagrada paternidad- en lo no dicho. De esta forma, el silencio es otra modalidad de comunicación, es signo abierto a las posibilidades desde la interpretación y la interpelación del otro, se constituye en la forma de expresión propia de la angustia, es decir, la impotencia frente a lo inexpresable se convierte en mutismo.

El silencio es el fundamento propiciatorio de la sacralidad, la vía expedita para la vivencia solemne del misterio en el espíritu humano, el rito para el advenimiento de la ascesis, y finalmente, es garante de la preservación del sentido en la significación, porque al suprimir la comunicación verbal previene la adulteración y tergiversación en la que incurre la conceptualización como dispositivo reduccionista del sentido. Si el traslado y traducción desde el ámbito de lo pensado y sentido hacia el terreno de lo expresado puede dislocarse en burdo juego

de simplificación, empobrecimiento o caricaturización, entonces el silencio es realización total de fidelidad a la verdad subjetiva del individuo, y la forma que adquiere esta verdad subjetiva es la plegaria; acto de comunicación trascendental que brota de la ferviente espiritualidad del hombre religioso, cuando encuentra a Dios en sí mismo, después de recorrer el mundo entero en su búsqueda.

Frente a ese ambicioso proyecto humano, Kierkegaard advierte que este penoso viaje puede resultar infructuoso porque nos muestra apenas la artificiosidad de la apariencia ya que sin necesidad de ir más lejos, en el silencio de la interioridad se encuentra a Dios:

Si un árabe, en el desierto, descubriese de pronto un manantial dentro de su tienda, que le surtiese de agua en abundancia, se consideraría muy afortunado; y lo mismo le ocurre a un hombre cuyo ser físico está siempre vuelto hacia lo exterior, pensando que la felicidad mora fuera de él, cuando finalmente entra en sí mismo y descubre que la fuente nace dentro de él; no hace falta decir que ese manantial es su relación con Dios. (Kierkegaard, 2010, p.p. 42)

Este hombre religioso se ha saciado del mundo en el estadio estético. Después buscó su paz interior en la armónica relación con los otros en el estadio ético, y finalmente, en las instancias del estadio religioso espera ansioso la manifestación divina: algún gesto, un signo, una difusa voz. Aunque se impacienta en la espera sabe que la fe es también perseverancia. Sin embargo, Dios no comparece al encuentro; en consecuencia el hombre perplejo frente a la condición de finitud humana que amenazadoramente ya le advierte la irrupción de la muerte, teme que su duración no le alcance para vivir la experiencia beatífica de la manifestación divina.

Mientras que lo humano vive determinado por la fugacidad, Dios es el dueño del tiempo y se encuentra al margen de su acción, la espera se vuelve drama en la esperanza frustrada: ¿Por qué

su constancia no merece el privilegio? ¿De qué manera propiciar el milagro? La respuesta parece venir desde el método que el hombre religioso aplica en su búsqueda. La plegaria no es el espacio activo de ruego y solicitud al absoluto por esta razón el hombre se desgasta inútilmente en este ejercicio, la plegaria es silencio, es escucha pasiva que se esfuerza en acatar el sentido de la voluntad divina. En la plegaria el hombre es instrumento de posesión divina, es pleno receptáculo sagrado. Dios no necesita saber lo que deseamos expresar, ya lo sabe, en cambio nosotros sí necesitamos conocer nuestro papel en el plan divino, la plegaria sería entonces total apertura de la espiritualidad humana en pos de comprender el susurro que habla a la subjetividad del existente concreto.

De esta forma lo propone Kierkegaard cuando le pide al individuo mayor concentración en la escucha para permitir la acción de Dios en el interior del corazón del hombre:

La simple devoción cree y se figura que lo principal en sus plegarias, el punto donde se tiene que insistir, es que Dios entienda lo que ella le pide. Y sin embargo en el sentido eterno de la verdad, lo justo es lo inverso: en la verdadera relación de plegaria, no es Dios quien entiende lo que uno le pide, sino el orante que continua orando hasta ser el mismo receptor, hasta entender lo que Dios quiere de él. El simple devoto tiene necesidad de muchas palabras, y sus plegarias en el fondo no son más que exigencias. La verdadera plegaria no es otra cosa que entender. (Kierkegaard, 2010, p.p. 190)

En el tránsito por los tres estadios, la comunicación del existente concreto va adquiriendo formas diversas: mientras en el estadio estético el ego se busca en sí mismo a sí mismo, eliminando la alteridad como sujeto, reduciéndola a simple objeto, entonces la forma de comunicación del individuo es el monólogo bajo la forma yo-yo; en el estadio ético, el otro se transforma de objeto en sujeto, y al adquirir esta calidad, la comunicación asume la forma del diálogo entre iguales, es

decir el yo-tu; y en el estadio religioso, la presencia divina que en el estadio estético no existía, y en el estadio ético apenas se presiente, adquiere la forma del silencio como escucha del yo frente a Dios.

3.2.3. El abismo insondable entre el héroe trágico y el caballero de la fe

En escenarios en donde las acciones humanas suelen a veces desbordar increíblemente los límites de la posibilidad, llevando sus esfuerzos a adquirir perfiles épicos cabe la pregunta por la definición precisa de lo heroico, para no caer en la grosera confusión de designar con este epíteto a un hecho ordinario del día a día. Al pensar en lo heroico, vienen a la mente las vidas de grandes hombres que escribieron con su acción el rumbo de la historia, en vez de padecerla pasivamente como personaje secundario de los sucesos memorables, por esta razón para encontrar la diferencia entre el hombre común y el héroe examinemos el testimonio de uno de estos grandes prohombres:

“Haciendo un recuento de mi vida pasada creo haber trabajado con suficiente honradez y dedicación para consolidar el triunfo revolucionario. Otras tierras del mundo reclaman el concurso de mis modestos esfuerzos. Sépase que lo hago con una mezcla de alegría y dolor; aquí dejo lo más puro de mis esperanzas de constructor y lo más querido entre mis seres queridos... Y dejo un pueblo que me admitió como su hijo: eso lacera una parte de mi espíritu... que no dejo a mis hijos y a mi mujer nada material y no me apena; me alegro que así sea. Que no pido nada para ellos, pues el Estado les dará lo suficiente para vivir y educarse” (Wells, 1980, p.p. 45)

Esta carta la escribe Ernesto Che Guevara a Fidel Castro, finalizado el proceso revolucionario

para liberar a Cuba de su antiguo régimen. En ella, el Che asume su condición de instrumento para cumplir la voluntad mayor de un destino libertario, en sus líneas deja ver tal vez una imagen de sí mismo, como ajeno a las tareas ordinarias del hombre común, sabe que su vida tiene el propósito de reivindicar los derechos de los desposeídos, pero paradójicamente, prestando su acción a esa causa, él es también un desposeído, un desposeído de sí mismo, que ya no tiene un proyecto personal de vida, que existe como negación para sí, y como afirmación para el surgimiento y preservación del colectivo. Tiene la generosidad como pocos, de ofrecerse en pos de la sociedad, renuncian a su familia como condición fundamental para el ejercicio del heroísmo, va con entusiasmo a la posible inmolación, pero lo hace porque cree profundamente en que a veces es necesario el sacrificio individual para salvar el proyecto colectivo.

Kierkegaard, a propósito de esta afirmación, sostiene la convicción de que el héroe trágico atrae sobre sí la condición de la fugacidad a cambio de la eternidad como expresión de la deuda histórica adquirida por el pueblo redimido:

El auténtico héroe trágico se sacrifica a sí mismo, junto a todo lo que posee, por lo general todos sus actos y cada uno de sus movimientos pertenecen a lo general: se manifiesta, y en esa manifestación es el hijo bienamado de la ética. (Kierkegaard, 2010, p.p. 183)

En tributo, la sociedad lo ensalza y lo unge como modelo a imitar, porque encarna en su vida y obra, todos los valores deseables que guían y alientan la conducta en ese grupo social por lo tanto, su sacrificio está plenamente justificado y es comprendido como inevitable por su pueblo, que aunque lamenta su pérdida, lo alienta para realizar los ideales más nobles que hombre alguno pueda llevar a cabo. Ahora veamos si Abraham, en su sacrificio, reproduce la grandiosidad del héroe trágico: Abraham es el personaje en el cual se dan cita las mayores paradojas en un ser mortal. Si bien es el elegido de Dios, es por eso mismo más exigido: en posesión de la fe de mil

hombres juntos lo cual le confiere la más formidable fuerza espiritual esta se convierte en impotencia frente a la inapelable voluntad divina. Después de ostentar la confianza y credibilidad de su pueblo gracias a su entereza y rectitud moral, podría ser juzgado por locura debido a la incompreensión de su acto sacrificial. Después de desear y obtener la máxima felicidad humana está condenado a matar la expresión de su gozo. Y ante la magnitud de su pena que podría mitigarse con la comunicación de su angustia debe callarse porque está preso en su silencio ya que no puede expresar la potencia de lo incomunicable que es la voluntad divina.

A este respecto Kierkegaard sostiene que la grandiosidad de Abraham reposa en la violencia con que es coaccionado por la fuerza de las paradojas, y en respuesta el ímpetu colosal que muestra para la superación de las contradicciones:

Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo. (Kierkegaard, 2010, p.p. 65)

Todas estas descripciones encierran los dos movimientos necesarios para el cumplimiento cabal de las exigencias del caballero de la fe; por un lado, asume la resignación infinita, que para la condición humana es casi una solicitud de desnaturalización de su naturaleza, implica el abandono del ego como obstáculo en la realización espiritual del hombre, el ego reclama airado la autonomía y la autodeterminación personal, además exhibe una sólida confianza en las posibilidades de su acción, reivindica optimista la omnipotencia en el desarrollo feliz del proyecto histórico humano. Y por lo tanto, revela la esperanza irrenunciable en el porvenir

individual gracias a la perseverancia de su ambición transformadora, pero, todo este catálogo se diluye en el movimiento de la resignación infinita, porque el individuo debe desprenderse de sus facultades, quedar desvalido y expuesto, esperando el auxilio de la voluntad divina como dueña y orientadora de la acción humana, cediendo confiado la gestión de lo mundano en manos del absoluto.

Luego viene el segundo momento, donde la racionalidad humana, al encontrar un campo desconocido y evidenciar que allí su acción se torna extraña y totalmente ineficaz, declara impotente la existencia de un límite en el cual su poder se desvanece, y en el que su autoridad como regenta soberana de los fenómenos del mundo se deslegitima. Justo cuando el hombre admite la total imposibilidad de sus esfuerzos, aparece para el caballero de la fe el horizonte de la esperanza, en el cual todo sigue siendo posible, aun en contra de los decretos de la razón, todo puede suceder en virtud de la ruptura y ampliación espectacular de las estrechas y precisas estructuras de la lógica imperante. El absurdo detona y reestructura el universo de las posibilidades. La posibilidad como dispositivo imaginable de la acción humana adquiere la propiedad de la elasticidad inconmensurable, de esta forma, en virtud de la esperanza, lo posible excede los terrenos del cálculo prospectivo, de la más razonable y optimista factibilidad de futuros.

Kierkegaard declara enfáticamente la posibilidad de lo imposible para el hombre religioso:

Solamente los locos y los adolescentes creen que todo es posible para un hombre: tremendo error. Todo es posible en el plano espiritual, pero en el mundo de lo finito hay muchas cosas imposibles. Lo imposible se convierte en posible porque el caballero lo expresa espiritualmente. (Kierkegaard, 2010, p.p. 97)

Por la realización de los dos movimientos; el de la resignación infinita, que se convierte en el

acto máximo de humildad humana, y el del absurdo como salto demencial y suicida de la razón - que significa para el caballero de la fe un nuevo nacimiento en la esfera inédita de la esperanza- se accede a la fe como baluarte invaluable del hombre religioso, y como punto culminante de la evolución del individuo en el tránsito por el mundo. Es un camino muy estrecho el que conduce a los dominios de la fe, pero trae generosos frutos a quien lo elige.

Kierkegaard lo ilustra desde la crudeza comprensiva de la relación costo-beneficio “solo quien conoció angustias reposa; solo quien desciende a los infiernos salva a la persona amada, y solo quien empuña el cuchillo conserva a Isaac”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 75)

Abraham jugando todo aparentemente a perder, obtiene todo renovado, porque al creer con fe en la palabra del señor, y estar dispuesto al sacrificio, recuperó a su hijo en el dolor, con la ganancia de una relación con Dios fortalecida y refrendada en la confianza absoluta, es decir que en la presencia inapelable de la muerte, el sortilegio de la fe, convierte la certeza de la extinción en gozoso misterio de la resurrección. Isaac ha vuelto a la vida después de un virtual deceso en la expresión de la resignación infinita. Y Abraham ha conquistado el esquivo privilegio de la juventud eterna, don de quien sin reservas se entrega.

Kierkegaard lo explica por el hecho de que la fe supera incluso las fronteras del tiempo, y a través de la confianza excede a la imposibilidad de la finitud, el privilegio de la fe mantiene fresca y lozana la convicción y la perseverancia de los deseos humanos, por eso en el plano de la espiritualidad el anhelo es siempre idéntico a si mismo e inmutable, y por esa vía el hombre alcanza la inmortalidad en la esperanza “Abraham creyó: por eso era joven, pues a quien constantemente espera lo mejor lo envejecerían las decepciones que le depara la vida, y quien espera lo peor se hará muy pronto viejo: solo quien cree conserva una eterna juventud”. (Kierkegaard, 2010, p.p. 67).

Las exigencias de la fe coinciden en los caracteres esenciales con las virtudes de la condición infantil; el niño cree en un más allá ilógico, no se basta con la rigidez de la racionalidad institucionalizada, le da rienda suelta al misterio como fuente inagotable del asombro, y por esta vía potencia hiperbólicamente las posibilidades de su percepción, ampliando significativamente el registro receptivo de la sensibilidad. Esta facultad sería la misma que se exige al caballero de la fe cuando en un acto de apertura total se ofrece como receptáculo de lo inimaginable. Su espiritualidad es el escenario de una apertura en plenitud, a la espera de la posesión expansible del absurdo. Quien confiadamente no naufraga en las aciagas e inescrutables corrientes de la incertidumbre, no accede a Dios en la dicha de lo beatífico.

Kierkegaard va a señalar al niño como humilde maestro en el camino del conocimiento de Dios:

Para llegar a Dios hay que convertirse en niño y descubrir con ingenuidad y asombro la grandeza del desconocido en el seno de la conciencia humana. Para el adulto, para el ilustrado. El asombro es una ilusión, es una ilusión juvenil y romántica, y el desconocido es la nada. (Kierkegaard, 2010, p.p. 200)

Todo lo anteriormente expuesto, podría resumirse diciendo que el hombre de fe, ha renunciado a lo finito por lo infinito, y entonces, desde lo infinito y en virtud del absurdo, ha recuperado lo finito.

¿Pero entonces, en qué radica la superioridad del caballero de la fe sobre el héroe trágico? Según Kierkegaard, El héroe trágico, se sacrifica por los destinos de la colectividad, pero está amparado por un marco jurídico y ético que lo avala, y en el cual su conducta adquiere la categoría de lo modélico-deseable esto implica que él no está sujeto al silencio, sino que incluso puede emitir su visión del drama personal que protagoniza. Al compartir sus temores se libera, la solidaridad y el reconocimiento cívico le refuerzan la positividad de la acción temeraria elegida:

El héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético encuentra su telos en otra expresión más alta de lo ético y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión teleológica de la propia ética. (Kierkegaard, 2010, p.p. 116)

De otra parte, el caballero de la fe, máximo exponente del estadio religioso en Kierkegaard, asume la paradoja de ser un particular que debiendo estar sujeto a un marco jurídico y ético comunitario, lo transgrede y se ubica como el particular por encima de lo general. Al realizar el sacrificio de Isaac, Abraham desconocería sus deberes y responsabilidades con la sociedad de la cual forma parte, porque a la luz de esta lógica jurídica colectiva, el patriarca comete un asesinato, pero él lo hace porque reconoce la voluntad divina como una ley superior a la terrena, esperando así agradar a Dios pero distanciándose de lo humano. En últimas Kierkegaard va a sentenciar que allí aparece con nitidez el abismo insondable entre el héroe trágico y el caballero de la fe:

El caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su telos, más alto, deja en suspenso el ético. Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del estado, ni trataba tampoco de conciliarse a los enojados dioses. Y si se objeta que se trataba de un caso de cólera divina, se deberá considerar el hecho de que dicha cólera atañía únicamente a Abraham, con lo que el comportamiento del patriarca, al ser una cuestión absolutamente privada, resulta absolutamente ajena a lo general. (Kierkegaard, 2010, p.p. 117)

Así las cosas, el héroe trágico alcanza la grandeza por el despliegue de su coherencia ética,

mientras que Abraham accede a la grandeza en virtud del valor para desconocer la ética como paso necesario para cimentar su fe por vía del absurdo. El héroe trágico como particular mantiene una relación relativa con lo general, mientras que Abraham desarrolla una relación absoluta como particular con lo absoluto.

3.4 Conclusión

De cara ante la angustia, surgida como abismo aterrador de la libertad, el hombre experimenta una sensación de vacío, de confusión, de incompletud; reclama para su enfermedad del alma un tratamiento por lo menos paliativo. Sin embargo, Kierkegaard afirma que la angustia no admite soluciones fáciles ni alivios temporales. La superación de esta patología espiritual solo es posible si se encuentra el para qué y el cómo de la existencia humana.

A la primera pregunta el estadio religioso nos ofrece la paz interior y la plenitud en el encuentro con el absoluto. De manera que el para qué del existir en el hombre religioso es ahora el fin de todos los goces falsos, la identidad con la suprema verdad que nos acoge con amor en plan de sus designios. A la segunda cuestión crucial, es decir, sobre el método que debe seguir el hombre para legitimar y preservar su relación con Dios, el estadio religioso exige la fe como salvaguarda de la fidelidad divina. Este objetivo que culmina la tarea de la realización humana es posible después de hacerse cargo de sí mismo, asumiendo la responsabilidad que conlleva la libertad, valorando el significado complejo de este privilegio, y haciendo uso de este para elegir el camino estrecho que conduce al absoluto. Las pruebas impuestas a lo largo de este camino que comprende tres estadios según Kierkegaard precisan la supresión temporal del mundo, y por lo tanto el padecimiento del desarraigo del individuo con relación al sustrato que lo habita desde el ineludible impulso del deseo. Sin embargo, realizado el sacrificio, el lamento inconsolable por la

pérdida se acalla, porque Dios a cambio de la fe, le devuelve el mundo al hombre para que ahora lo contemple con otros ojos: un mundo que es testimonio en cada expresión de la magnanimidad divina. Así las cosas, el camino que propone Kierkegaard al existente concreto, pretende conquistarse a sí mismo a través de la reivindicación de la libertad, y finalmente, aspira a transformar el corazón del hombre en el templo sagrado donde puedan escucharse los sutiles susurros de la voluntad divina.

CONCLUSIONES GENERALES

En la parte final de este trabajo de investigación, se hace pertinente una puntualización que recoja sumariamente algunos de los resultados obtenidos en la indagación, así como la enunciación de los derroteros que como propuestas a futuro pudieron aparecer en el camino, pero que por un criterio de precisión frente a los objetivos definidos para esta investigación, no podían abordarse so pena de diluir el trabajo en un sinfín de inquietudes sin atender rigurosamente la ruta trazada en el comienzo de este.

En primer lugar, bajo el concepto aglutinante de “**relaciones**” propongo resaltar las que a mi juicio y bajo la exigencia de coherencia con los objetivos de este trabajo se presentaron en la revisión del concepto de la angustia Según Sören Kierkegaard. Una primera relación que se puede evidenciar en el autor es esa aproximación e interacción fructífera entre vida y obra, de manera que fue su vida el caudal empírico del que se nutre su pensamiento para convertirlo en escritura y en ella se pueden claramente advertir los fenómenos, preguntas e inquietudes que afectaban la existencia del filósofo. Cuando habla sobre el estadio estético en su obra Diario de un seductor, sus reflexiones ilustran el periodo de su vida comprendido entre 1830, momento en que ingresa como estudiante de teología en la universidad de Copenhague, hasta 1840 cuando decide comprometerse con Regine Olsen. Estas experiencias saldrán a la luz con la publicación de la obra ya citada en el año de 1843 estableciendo, así también, la estrecha relación entre el esteta y el pensador, de tal manera que logra con fluidez armonizar lo aparentemente irreconciliable el esteta-reflexivo.

A partir de la ruptura del compromiso abandona la actitud estética y adopta un cuestionamiento

incisivo sobre sí mismo y su proyecto de vida que inaugura el estadio ético, momento en el cual como resultado de la irrupción de la conciencia vigilante se manifiesta la angustia en Kierkegaard. El producto de este estado de cosas es la obra *El concepto de la angustia* donde plasmará toda la dinámica de esta afección espiritual.

Finalmente, como resultado de su búsqueda religiosa para la superación de la angustia abraza la fe como forma de acceso al absoluto. Esta experiencia se va a reflejar en su obra *Temor y Temblor* en el mismo año de 1843. La relación establecida deja en claro que el pensamiento del hombre es la consecuencia de su forma de habitar el mundo, la forma en que el individuo mira el mundo y lo juzga depende de sus experiencias significativas con el mundo. De ello se desprende que necesariamente para entender la obra de un hombre es condición previa leerla a la luz de su periplo vital, pudiendo proponerse que la producción es el efecto y la biografía la causa.

Otra relación interesante que explora Kierkegaard con notables resultados es la del seductor y su amante en el juego dialéctico de la conquista. Es inusitado encontrar como tema de reflexión filosófica, no el amor en términos abstractos, sino un plan concreto en la tarea de la seducción, un plan dotado de estrategias y argucias, pero ante todo la definición precisa del papel que juega allí el hombre y la mujer, propuesta que es el producto de una refinada y aguda sensibilidad psicológica que es capaz de delinear con asombrosa precisión el perfil propio de lo masculino y de lo femenino como expresiones particulares de su género. Esta “táctica” del seductor sigue estando vigente en los terrenos de la pragmática sensual hasta nuestros días en la actuación del ciudadano de a pie, no queriendo esto decir que Kierkegaard y su “*Diario de un seductor*” hayan sido leídos por las futuras generaciones, sino más bien dando a entender que la observación y la descripción del filósofo danés fue tan acertada que develó la esencia de este juego dramático,

y por lo tanto más allá de las particularidades específicas, logró captar la invariabilidad atemporal del fenómeno amoroso. Sin duda, esta es una gran guía para moverse con suficiencia en el terreno de las relaciones afectivas requiriendo, eso sí, una reelaboración personal que permita tomar una prudente distancia a partir de una lectura crítica.

Finalmente, entre las relaciones fructíferas que permitió Kierkegaard, también podemos anotar la admirable prestación de servicios mutuos que se dio entre la filosofía y la literatura. A este respecto, la literatura siempre provee a la reflexión filosófica de mayor credibilidad y legitimidad, porque permite bajar las categorías abstractas e inalcanzables a tierra y las impregna de expresiones cotidianas muy próximas a las circunstancias vitales de cualquier individuo. Al encarnar el concepto Kierkegaard le insufló vida a la filosofía y le aportó un atractivo estético, que la puso a circular de nuevo en los ambientes académicos y profanos con la vitalidad de lo concreto, de lo familiar. Y a través de temas universales como el amor, la angustia, la búsqueda de sentido, y la pregunta por Dios, construyó un lenguaje común con las preocupaciones secretas del hombre universal.

En un segundo apartado, que podríamos agrupar bajo el título de “**su quehacer filosófico**”, comentaremos tres características de este quehacer que a mi juicio fueron relevantes en el ejercicio de la lectura de sus obras. La vida de Sören Kierkegaard es el ejemplo vivo de la condición padecida por el filósofo de todos los tiempos. Su basta mirada omniabarcante sumada a la actitud crítica irrenunciable, lo convierten en un personaje incómodo, necesario para el devenir histórico, pero rechazado por su acción contestataria e irreverente. Kierkegaard lo vive desde la perspectiva del sacrificio aceptado y la inmolación inevitable para la redención de otros. El filósofo danés, con esta entrega incondicional a la fidelidad y coherencia del quehacer filosófico,

cuestiona a todo aquel que aspira a ejercer la filosofía y le señala el precio a pagar por el acceso a este privilegio, pero también le advierte la tragedia que atraerá sobre sí como resultado de su elección. Su testimonio será el más elocuente llamado de atención a estos funcionarios de la humanidad que no comprenden su papel histórico como vigías atentos que salvaguardan los fundamentos de la verdad.

Un segundo rasgo distintivo del quehacer filosófico de Kierkegaard es el uso de la paradoja como método dialéctico. La aparente contradicción entre las proposiciones, que sin embargo, se requieren en la necesidad de su reciprocidad, como cuando afirma que la gran paradoja de la fe consiste en expresar el amor a través del sacrificio. En el caso de Abraham, que manifiesta a Dios su amor a través de la muerte de su propio hijo, o cuando expresa que la gran paradoja de la búsqueda del absoluto consiste en que a Dios se le habla escuchándolo, o en el caso de que en el estadio religioso el particular se pone por encima de lo general suspendiendo la ética para el cumplimiento de la voluntad divina. La mirada aguda del filósofo danés le permite encontrar que la condición humana es paradójica y problemática, y de ningún modo puede ser armónica y estática, más bien sugiere que lo humano se construye a través del conflicto, de la incertidumbre, de la dialéctica. De esta manera, nos invita a abandonar una visión romántica y simplista de la existencia, exhortándonos a entender la crisis y la problemática como oportunidades de crecimiento personal.

Finalmente, en este apartado del “quehacer filosófico” debemos citar también la habilidad desarrollada por Kierkegaard para tomar diversas formas expresivas a través de sus seudónimos. Esta comunicación indirecta que dificultaba encasillar, precisar o delimitar el pensamiento del autor, del de sus personajes, tenía un objetivo loable: exigir de su lector un compromiso propio,

un pensamiento auténtico y no una acción “parasita” propia del lector pasivo que realiza una escucha del monólogo kierkegaardiano. El autor se mimetiza, se enmascara, se metamorfosea a través de sus múltiples posibilidades ya que lo cual posibilitaba que Kierkegaard desapareciera como un espectador más de la narración. Así Kierkegaard va a dejar claro que lo importante en su filosofía no es el mensajero sino el mensaje.

En un tercer apartado, que podemos agrupar bajo la denominación de “su acción crítica”, citaremos tres tipos de crítica que fueron esenciales en el legado del filósofo danés: en primer lugar, su crítica a la sistematicidad de la filosofía. De ahí parte su distancia con respecto a Hegel para el que la realidad se constituye en una unidad que recoge la diversidad en una estructura integradora alrededor del concepto del absoluto. Sin embargo, Kierkegaard quiere fundar otro epicentro para el ejercicio de la filosofía. Esta debe partir desde la libertad del existente concreto –el individuo- y por lo tanto debe estar fundada en la subjetividad no en la tiránica objetividad de la razón universal. Este revolucionario desplazamiento en el acento de la filosofía, genera mayor responsabilidad en el individuo, al mismo tiempo que le otorga el protagonismo pleno en el desarrollo de su proyecto de vida, también lo obliga a insertarse más activa y conscientemente en la dinámica del proyecto humano e histórico que lo interpela ahora directamente. Así, se legitima la premisa de que verdad es subjetividad sobre todo en el ámbito de la trascendencia espiritual que busca la integración con el absoluto.

En segundo lugar, es valiosa la crítica que hace Kierkegaard a la institucionalidad religiosa danesa de su tiempo, una crítica que ponía en tela de juicio el ejercicio falso e inauténtico del cristianismo caracterizado por intereses mezquinos de poder, de dominio y de comodidad material, esto deslegitimaba el legado original de Cristo, este llamado al buen camino supone

también una crítica al modo de ser cristiano del hombre contemporáneo.

Por último, debemos valorar la magnitud de la vida y obra de Kierkegaard en la medida que esta contribuye a resolver la pregunta fundamental por el sentido que le damos a la existencia personal. Frente a este interrogante lanzado entre líneas encriptado hacia la posteridad, el filósofo danés enuncia y desarrolla tres alternativas que podrían responder a la inquietud vital; o bien fundamos el sentido existencial desde el discurso y la praxis estética, o bien afianzamos nuestra vida en la seguridad social de la ética, o bien sustentamos el sentido de nuestro vivir en la búsqueda de Dios. La pregunta es en el fondo un llamado al ejercicio de la libertad como fundamento de la elección, un hacerse cargo de sí mismo, un llegar a ser lo que se quiere ser. Libertad que al ser asumida causa angustia por la infinitud de sus posibilidades. Angustia que puede ser superada en la fortaleza de la fe que conduce a lo divino.

Este tercer apartado nos posibilita definir la filosofía de Søren Kierkegaard como una filosofía práctica que logra vencer las oposiciones irreconciliables de la teoría cerrada en sí misma, en la profilaxis de la especulación pura frente a la praxis que se verifica a sí misma. La propuesta de Kierkegaard al hombre contemporáneo es un plan de vida que finalmente, lo reconcilie con la verdad del absoluto; una fórmula, un camino que lo guía a través de la incertidumbre de su destino. Este es el principal hallazgo de este trabajo de investigación. El encuentro satisfactorio a nivel personal y profesional de que la filosofía puede ser el medio que facilite la curación para las enfermedades del alma.

Este trabajo de investigación se proponía como objetivo revisar el concepto de angustia desde Søren Kierkegaard. Por esta razón y bajo el entendido de que la angustia tiene una sintomatología que la anuncia, luego un momento de manifestación aguda, y por último un momento de

superación de la afección espiritual, la revisión requirió en coherencia moverse a través de tres de sus obras que reflejan estos momentos a saber: El Diario de un seductor, El concepto de la angustia y Temor y temblor.

Sin embargo, aunque el objetivo se cumplió, quedan algunas vías que dejo propuestas para futuras investigaciones; me llama la atención que aunque la angustia en Kierkegaard se define claramente como una afección espiritual. (¿No hace falta cerrar esta idea? Sin embargo, cada vez se constata que en virtud de la diversa constitución de lo humano como síntesis de cuerpo y alma, esta síntesis se basa en el principio fundamental de la reciprocidad de la dualidad, de la interrelación de los dos términos, si esto es así, todo lo que afecte al alma debe luego en consecuencia afectar el cuerpo, por lo tanto la angustia como afección espiritual debe ser la causante de una serie infinita de afecciones emocionales y somáticas que se adentran en los dominios de la psiquiatría y de la neurobiología e incluso de la medicina. Esta veta de exploración me parece prometedora para partir desde Kierkegaard y llevarla a otros horizontes de comprensión y significación, estableciendo un diálogo de saberes provechoso con la psiquiatría moderna, que define la angustia kierkegaardiana como ansiedad o depresión y que es el mal de nuestro siglo.

A propósito de esta posible influencia de la angustia como afección espiritual sobre el funcionamiento anómalo del cuerpo, consulté el texto “Ansiedad” de Scott Stossel que en sus primeras páginas a partir del testimonio del mismo autor advierte esta influencia intuida así:

Incluso cuando no me hallo bajo los efectos de estos episodios agudos, vivo zarandeado por la inquietud: sobre mi salud y la salud de los miembros de mi familia; sobre mis finanzas; sobre el trabajo; sobre el ruidito del coche y las filtraciones del sótano; sobre el

avance de la vejez y la inevitabilidad de la muerte; sobre todo y sobre nada. A veces esta inquietud se transforma en un malestar físico de baja intensidad –dolores de estómago y de cabeza, mareos, molestias en brazos y piernas- o en un malestar general, como si tuviera la gripe o una mononucleosis. En varias ocasiones he desarrollado dificultades, inducidas por la ansiedad, para respirar, para tragar e incluso para andar, y esas dificultades se convierten entonces en una obsesión y acaparan todos mis pensamientos. (Stossel, 2014, p.p. 17)

Esta relación estrecha entre la angustia en el ámbito espiritual, según Kierkegaard y su impacto en el ámbito de lo psiquiátrico, puede ser una interesante línea de investigación que sugiere este trabajo como propuesta de continuidad.

Por otro lado, aunque el pensamiento de Kierkegaard es una filosofía de carácter cristiano y propone un plan de vida y de salvación en el encuentro con el absoluto para el creyente. Sin embargo, no aporta un camino de cualificación humana que supere la angustia para el no creyente. Después de superado el estadio estético y el consecuente acceso al estadio ético, el no creyente no encuentra respuesta en Kierkegaard y por lo tanto, debe convivir con la angustia librado a su suerte sin paliativos. Esta inquietud puede ser el punto de partida para una investigación que solucione esta necesidad vital, ya sea a través del mismo autor en otras obras no consultadas, o de innovadoras interpretaciones, o de una dialéctica que involucre la interacción de Kierkegaard con otros filósofos que en esta instancia final posterior al estadio ético, puedan aportar respuestas satisfactorias.

Como gran conclusión, se hace pertinente establecer que la angustia es definida puntualmente por

Kierkegaard como una afección espiritual. Esta afección presenta distintas manifestaciones a lo largo de los tres estadios. En el estadio estético la angustia es expresión de la evasión frente a la responsabilidad de la elección en la libertad, mientras que en el estadio ético, la angustia es la expresión radical del llamado de la conciencia frente a la amenaza aterradora de la finitud. Es decir, que la angustia es la resultante de la amenaza del tiempo en términos de la responsabilidad que ejerce el futuro sobre la construcción del proyecto individual. Finalmente, en el estadio religioso, la angustia desaparece en virtud de la fe. Dado que de alguna manera, si entregamos nuestro destino en manos del absoluto esta confianza nos otorga la seguridad del vivir.

REFERENCIAS

- Blondel, Maurice. (1996). *La acción: ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Paidós Editorial. Madrid.
- Coloquio organizado por la Unesco en París, del 21 al 23 de abril de 1964. Sartre, Heidegger, Jaspers y Otros: *Kierkegaard vivo*. (1970). Alianza Editorial. Madrid.
- Dostoievski, Fiodor. (1961). *Los Hermanos Karamasov*. En... *Obra Completas*. Editorial Aguilar. Madrid.
- Durán, Jorge. (2004). *Amantes y Si mañana Despierto*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- Eliade, Mircea. (1994). *El mito del eterno retorno*. Ediciones Altaya. Barcelona.
- Merchán, Vicente Simón. (2009). *Estudio preliminar de temor y temblor*. Alianza Editorial. Madrid.
- Gaos, Vicente. (1986). *Antología del grupo poético de 1927*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- González, Juliana. (1997). *Ética y Libertad*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- Grossouw, W. De Waelhens, A. De Greeff, E. (1962). *Estudios sobre la angustia*. Ediciones Rialp S.A. Madrid.
- Hesiodo. *Teogonía*. (2010). Editorial Porrúa. México.
- Kierkegaard, Sören. (2010). *Diario de un Seductor*. Alianza Editorial. Madrid.
- Kierkegaard, Sören. (2010). *El concepto de la angustia*. Alianza Editorial. Madrid.
- Kierkegaard, Sören. (2012). *In vino veritas*. Editorial Trotta. Madrid.
- Kierkegaard, Sören. (1978). *Journalsne*. MBG-NB10: SKS. Copenhagen.
- Kierkegaard, Sören. (2012). *La época presente*. Editorial Trotta. Madrid.
- Kierkegaard, Sören. (1975). *La repetición*. Editorial Guadarrama. Madrid.

Kierkegaard, Sören. (1997). Migajas filosóficas o un poco de filosofía. Editorial Trotta. Madrid.

Kierkegaard, Sören. (2006). O lo uno o lo otro un fragmento de vida. Volumen 2. Editorial Trotta. Madrid.

Kierkegaard, Sören. (2010). Temor y temblor. Alianza Editorial. Madrid.

Kundera, Milán. (1984). La insoportable Levedad del Ser. Tusquets Editores. España.

Marcuse, Herbert. (1985). Eros y civilización. Editorial Planeta – Agostini. Bogotá.

Otto, Rudolf. (2014). Mística de oriente y occidente. Editorial Trotta. Barcelona.

Paz, Octavio. (1994). Un más allá erótico: Sade. Tercer Mundo Editores. Bogotá D.C.

Pérez-Borbujo, Fernando. (2013). Ironía y destino: la filosofía secreta de Sören Kierkegaard. Editorial Herder. Barcelona.

Reale, Giovanni – Antiseri, Dario. (2008). Historia de la Filosofía – 3. Del Humanismo a Descartes. Editorial San Pablo. Bogotá D.C.

Safranski, Rüdiger. (2010). El Mal. Fabula Tusquets Editores. España.

Savater, Fernando. (2010). Los siete pecados capitales. Editorial de Bolsillo. Buenos Aires.

Schopenhauer, Arthur. (2005). El amor, las mujeres y la muerte. Editorial Losada. Bogotá D.C.

Stossel, Scott. (2014). Ansiedad: miedo, esperanza y la búsqueda de la paz interior. Editorial Planeta. Bogotá D.C.

Tolstoi, León. (2000). Ana Karenina. Editorial Periódicos Asociados. Bogotá.

Villacañas Berlanga, Jose Luis. (2004). Los latidos de la ciudad. Editorial Ariel. Barcelona.

Von Baltasar, Hans Urs. (1964). El cristiano y la angustia. Ediciones Guadarrama. Madrid.

Wahl, Jean. (1956). Kierkegaard. Colección Filósofos y Sistemas. Ediciones Losange. Buenos Aires.

Wells, HG. (1980). El Ché en la Revolución Cubana. En Reportaje de la Historia. Editorial Planeta. Barcelona. 1982.