



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

UNA MIRADA AL DOLOR:

**LA IDEA DEL SUFRIMIENTO EXISTENCIAL EN EL
PENSAMIENTO DE SÖREN KIERKEGAARD**

Tutor: Dr. Reynner Franco

Vo. Bo. del Tutor:

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Reynner Franco'.

Alumno: Juan Francisco García Aguilar

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Juan Francisco García Aguilar'.

Salamanca, Junio 2013.

Agradecimientos:

A los profesores y compañeros de promoción en la Universidad de Salamanca por su amabilidad, a Reynner Franco por su apoyo y atención, a Marina Okolova por despertar mi interés en Kierkegaard, a Francisco Collado por su valiosa invitación a la filosofía y a Makiko Fukase por acompañarme en este recorrido.

ÍNDICE

RESUMEN	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: La verdad de lo humano como pregunta existencial	14
CAPÍTULO II: El sufrimiento como fractura de la interioridad	28
<i>El miedo de María</i>	31
<i>Abraham y el terror</i>	32
<i>La angustia de Adán</i>	36
<i>La desesperación</i>	43
CAPÍTULO III: La restitución de la interioridad fracturada.....	48
<i>Lo roto que necesita restituirse</i>	49
<i>La posibilidad del cuerpo</i>	53
<i>La posibilidad de la pasión</i>	57
CONCLUSIONES	61
BIBLIOGRAFÍA	68

RESUMEN

UNA MIRADA AL DOLOR: LA IDEA DEL SUFRIMIENTO EXISTENCIAL EN EL PENSAMIENTO DE SÖREN KIERKEGAARD.

Tutor: Dr. Reynner Franco

Alumno: Juan Francisco García Aguilar

Resumen

Este trabajo reflexiona sobre un tipo de dolor que actúa como una fractura de la interioridad cuyo efecto impacta violentamente en la existencia cotidiana del ser humano. Para llevar a cabo esta reflexión he seguido los planteamientos que Sören Kierkegaard realiza en torno a las experiencias de temor, angustia y desesperación. El interés de este trabajo consiste en considerar algunas ideas que pueden subyacer a la experiencia de sufrimiento existencial. A través de la comprensión de estas ideas es posible la apropiación de una ambigua experiencia del dolor que fractura el interior de un individuo pero a la vez constituye un punto de partida desde donde el ser humano reconoce la fragilidad de su condición y la posibilidad de restituirse a pesar de convivir con el dolor.

Palabras clave: devenir, sufrimiento existencial, individuo, restitución.

A LOOK OF PAIN: THE IDEA OF EXISTENTIAL SUFFERING AT THE THOUGHT OF SÖREN KIERKEGAARD.

Abstract

This paper reflects on a kind of pain that acts as a fracture of interiority whose violent impact effect in ordinary human existence. To make this reflection I have followed the approaches that Sören Kierkegaard performed around the experiences of fear, anguish and despair. The interest of this paper is to consider some ideas that may underlie the experience of existential suffering. Through understanding these ideas is possible the appropriation of a pain ambiguous experience that fractures the interiority of an individual but also provides a starting point from which man recognizes the fragility of his condition and the possibility of restored despite living with pain.

Keywords: becoming, existential suffering, individual, restitution.

INTRODUCCIÓN

Motivación

Concluida la primera década del siglo XXI, las nociones de lo que representa el mundo y la humanidad se expresan en un discurso con dimensiones globales. Es posible, que de manera paralela a la aceleración de los procesos políticos y económicos de la época, algunas prácticas sociales representen un motivo de preocupación para algunos de los actores clave de estos procesos. Considero que una de estas prácticas es la de la violencia, la cual, constituye un modo de sufrimiento.

Las ideas, creencias y actos que se traducen en prácticas violentas dentro de las distintas comunidades humanas, así como sus contrariedades particulares, siempre han existido como parte de un mundo descrito por Samuel P. Huntington como multipolar y multicivilizacional¹, lo que ahora es diferente es una cierta manera global de pensar en estos problemas, es decir, con una expectativa integradora que reflexiona sobre los efectos de la violencia como una amenaza para la vida humana colectiva e individual.

Para algunos líderes globales como el activista y ex-presidente de Sudáfrica, Nelson Mandela, la violencia y el sufrimiento aparejado a ella, es una de las prácticas humanas más preocupantes que debe estar presente en la reflexión y el discurso de los liderazgos de este tiempo, pues según Mandela “el siglo XX es recordado como un siglo marcado por la violencia, con un legado de destrucción masiva y de violencia infligida a una escala nunca vista y nunca antes posible en la historia de la humanidad”.²

Es posible que este tipo de reflexiones motiven a organismos internacionales, como la Organización Mundial de la Salud (OMS), a recomendar que el fenómeno de la violencia sea abordado en las agendas públicas nacionales e internacionales. Algunas de las

¹ Huntington se refiere a la pluralidad de civilizaciones y culturas que dan forma a la estructura colectiva que adopta el mundo al inicio del siglo XXI. Véase: HUNTINGTON, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, p. 13.

² *Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*. Washington, D.C., Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, 2002, Prólogo, disponible en: http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf [Fecha consultada 30 de Mayo de 2013]

mediciones que sugiere la OMS para intentar comprender este fenómeno están delimitadas por indicadores con cifras estimadas que buscan conocer cuáles son las prácticas violentas con mayores repercusiones. Los resultados de la primera medición señalan que en el año 2000, un total de 1,6 millones de personas perdieron la vida en todo el mundo como consecuencia de actos violentos. Un dato sorprendente es que “aproximadamente la mitad de estos fallecimientos se debieron a suicidios, en tanto que, una tercera parte a homicidios, y aproximadamente una quinta parte a conflictos armados.”³ La OMS advierte que las tasas de suicidio van aumentando y esto ha provocado la clasificación de una forma peculiar de violencia, denominada por la OMS como “violencia auto-infligida”.⁴

Esta expresión de la violencia que se vive en la interioridad personal parece separarse de otro tipo de prácticas violentas externas, y contiene en sí, el supuesto de lo que podríamos llamar una individualidad fracturada y herida en lo íntimo produciendo un ocultamiento inquietante. La experiencia de esta forma de violencia que se expresa como un tipo de dolor interior me preocupa y motiva este trabajo de fin de master, pues como dice Mandela:

Menos visible, pero aún más difundido, es el legado del sufrimiento individual y cotidiano: el dolor de los niños maltratados por las personas que deberían protegerlos, de las mujeres heridas o humilladas por parejas violentas, de los ancianos maltratados por sus cuidadores, de los jóvenes intimidados por otros jóvenes y de “personas de todas las edades que actúan violentamente contra sí mismas”.⁵

Considero que la comprensión de este tipo de sufrimiento interior, consecuencia de una forma singular de violencia, es una tarea que va más allá de las mediciones estadísticas, y me parece que la filosofía es una disciplina capaz de reflexionar con una dimensión integradora sobre el problema particular que supone esta forma de sufrir, el cual, se expresa como un problema existencial, y como tal, requiere de un discurso propio que pueda

³ *Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*. Washington, D.C., Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, 2002, p. 8, disponible en: http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf
[Fecha consultada 30 de Mayo de 2013]

⁴ *Ibid*, p. 5.

⁵ *Ibid*, Prólogo.

observar al dolor como experiencia, evitando, como dice Fernando Bárcena, “encerrar el dolor en datos, hechos o estadísticas”.⁶

Para llevar a cabo este trabajo he decidido ubicar esta experiencia del dolor en el pensamiento de Sören Kierkegaard, porque me parece que a través de su obra, el filósofo danés advirtió la importancia que tiene este tipo de sufrimiento en la intimidad de cada sujeto y en la construcción de la idea individuo como aquello que supone ser uno mismo en una existencia que en ocasiones se exhibe como contradictoria.

Finalmente, este trabajo aborda el tema del sufrimiento de la interioridad desde una lectura filosófica que puede pronunciarse, más que como un discurso concluyente, como una forma de pensar y expresar el dolor en un lenguaje abierto que busca hacerse comprender.

Contexto histórico y biográfico de Sören Kierkegaard

La Europa del siglo XIX está marcada por una noción de pronunciados cambios que intentan consolidarse a través de las promesas del desarrollo técnico, político y científico. En este tiempo existe una iniciativa renovadora que involucra diversos ambientes y aspectos de la vida social y cultural del momento, sin embargo, es una iniciativa en conflicto vulnerada por las guerras napoleónicas. Éste es el escenario de una modernidad en progreso, representada en las imágenes producidas por la revolución industrial y por los ideales de la revolución francesa, pero también es un periodo en tensión que manifiesta la contradicción que existe entre la consolidación de los proyectos coloniales en Asia y África, impulsados por poderosos estados europeos, y la instauración de los principios que darán origen a las revoluciones políticas en contra de la burguesía en Europa.

Copenhague se encuentra inmersa en esta exaltación general de la época. El 2 de abril de 1801 la ciudad combate contra los ingleses, seis años más tarde, la ciudad es sometida por la armada británica que busca evitar la entrega de la flota danesa a Napoleón.

⁶ BÁRCENA, F., *El aprendizaje del dolor: Notas para una simbólica del sufrimiento humano*, p. 2, disponible en: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es.fdh/files/Barcena.pdf>
[Fecha consultada 30 de Mayo de 2013]

El primer cuarto de siglo fue una época económica y políticamente complicada para los daneses, quienes una vez concluidos los conflictos políticos de la región se asimilaron a los procesos europeos de la época que buscaban manifestar las bondades de la ciencia, el arte y la religión. En la Dinamarca del siglo XIX, los valores del cristianismo, representados por la Iglesia Luterana Danesa, ocupan un lugar privilegiado en la vida intelectual de este país.

En este contexto histórico, el 5 de Mayo de 1813 en Copenhague, nace Sören Aabye Kierkegaard. Este filósofo danés elabora un discurso radicalmente diferente al de la filosofía de su época. Es probable que su experiencia religiosa y familiar, en particular, la relación con su padre, motiven a Kierkegaard a hacer de la reflexión un ejercicio introspectivo, a la vez, racional y sensible.⁷

Sören Kierkegaard fue parte de una familia acomodada de Copenhague. Su padre, Michael Pedersen Kierkegaard, era un hombre en extremo religioso que estaba convencido de que se había ganado la ira de Dios y creía que su familia pagaría por ello.⁸ Dos actos en especial agudizaban la noción de culpa de Michael P. Kierkegaard, el primero, la memoria de haber maldecido a Dios por las calamidades que experimentó en una época de su juventud, y el segundo, está asociado a una posible infidelidad que había tenido lugar antes del nacimiento de Sören Kierkegaard. La culpa que Michael P. Kierkegaard sentía se profundizó cuando su esposa y cinco de sus hijos fallecieron siendo aún jóvenes.

La experiencia paterna de la rígida ética religiosa impacta en la personalidad de Sören Kierkegaard, provocando en él una introspección peculiar. El filósofo danés no concebirá una realidad que actúe indiferente ante las crisis más profundas de la sensibilidad humana.⁹ Otro acontecimiento importante en la vida de Kierkegaard es la interrupción abrupta de su relación amorosa con Regina Olsen, con quien rompió su compromiso prenupcial justo un año después de haberlo formalizado.¹⁰ Es posible que la culpa religiosa y la experiencia del desamor provocaran en Sören Kierkegaard una inclinación a la

⁷ Cf. HANNAY, A., *Kierkegaard: the arguments of the philosophers*, Londres, Routledge, 1991, pp. 2 - 3.

⁸ Cf. *Ibid*, p. 5

⁹ Para Gregor Malantschuk esta experiencia provoca en Kierkegaard una atracción especial por personajes del cristianismo que se encuentran en una posición crítica y contradictoria. Véase: MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's Thought*, (trad.) Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, Princeton University 1971, p. 37.

¹⁰ Cf. HANNAY, A., *Kierkegaard: the arguments of the philosophers*, Londres, Routledge, 1991, p. 5.

reflexión introspectiva existencial conducida por la subjetividad más que por una lógica estrictamente racional.

Cuando Kierkegaard se gradúa en la Universidad de Copenhague en 1841 con su tesis denominada: *Sobre el concepto de la Ironía*, muestra los indicios de una noción de la subjetividad que es provocada por las contrariedades de la existencia, la cual, sólo se comprende de manera concreta. Esta noción lo acompañará durante toda su obra. Los problemas filosóficos que ocupan a Kierkegaard se concentran en la noción de una existencia subjetiva, individual y en conflicto; y son estos presupuestos los que servirán como eje para el desarrollo de una noción peculiar del dolor existencial.

Consideraciones

En el contexto intelectual de comienzos del siglo XIX la revolución intenta ser interpretada como la señal de una nueva época inaugurada con la entrada de un nuevo siglo. Para algunos filósofos, como Hegel, esta experiencia es sólo un síntoma de que la historia de la humanidad en su totalidad progresa aunque los ideales de las revoluciones puedan cambiar fácilmente.¹¹ A pesar de las tensiones políticas del momento, la Europa de este siglo está marcada por las señales del progreso. Como parte de una modernidad cada vez más científica y técnica el carácter riguroso de las ciencias naturales influye en otras disciplinas del conocimiento, exigiendo de estas un cierto grado de científicidad para que puedan pronunciarse como herramientas validas del conocimiento. Correspondiendo a esta tendencia, en la filosofía, el idealismo alemán consolidado por el pensamiento de Hegel se fortalece y sostiene un discurso que busca hacer de la filosofía una disciplina más sistemática.

En medio de los escenarios trazados por el pensamiento social, político y cultural del siglo XIX, y casi de manera paralela al desenvolvimiento de la racionalidad ilustrada de este tiempo, Kierkegaard desarrolla un pensamiento que busca comprender la realidad humana como existencia subjetiva y contingente que se encuentra en búsqueda, y que como tal, necesita pronunciarse sobre aquello que la contradice y la fractura: el sufrimiento. De esta manera el filósofo danés revitaliza un propósito único a la filosofía, que consiste en la

¹¹ Cf. HEGEL, G.W.F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (trad.) José Gaos, 2ª edición, Madrid, Alianza, 1982, pp. 67-68.

comprensión de una realidad contradictoria y fracturada por el dolor que busca encontrar sentido en un sujeto complejo como lo es el ser humano.

Ahora bien, para introducirme a lo que en adelante llamaré el sufrimiento existencial, me parece necesario distinguir la noción del dolor que adoptaron algunos autores contemporáneos al filósofo danés, pues considero que estas reflexiones son un antecedente relevante. En particular me interesan los planteamientos que hacen Hegel y Schopenhauer, los cuales me limitaré a describir someramente, procurando proponer un contexto filosófico en torno a la idea del sufrimiento sobre el que reflexionaré exclusivamente desde el pensamiento de Sören Kierkegaard.

Hegel

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel señala que la vida, como tal, es un medio para el espíritu, y así, éste la contrapone a sí mismo: “El espíritu es individuo viviente y la vida es su cuerpo”.¹² La determinación particular del individuo es negativa con relación a lo universal de la vitalidad que está por encima de lo singular. De esta manera, el individuo viviente se siente escindido entre la particularidad y la universalidad. Para Hegel, esta escisión es la causa del dolor y supone una contradicción absoluta en el ser humano porque el individuo se descubre como desigual ante al mundo y frente a sí mismo. El individuo como ser viviente manifiesta la escisión misma que está contenida en la unidad de la particularidad y la universalidad de la vida, en la que “el dolor es el privilegio de las naturalezas vivientes y la evidencia misma de la vida”.¹³

El individuo necesita fundirse con su objetividad para sobreponerse al mundo y a su propia escisión, eliminando su particularidad aislada y elevándose a lo universal. Lo particular divide al sujeto como una especie más del mundo, lo universal lo proyecta como un género capaz de asimilarse a un proceso vital que solo puede ser ideal y universal. Sólo la noción de idealidad y universalidad permiten al individuo sobreponerse al mundo y a sí mismo. El individuo como espíritu se coloca como unidad de lo particular y lo universal, y a través de la noción de género, el individuo se ve como algo no eliminado del mundo,

¹² HEGEL, G.W.F., *La Ciencia de la Lógica*, Tomo II, (trad.) Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Biblioteca Hachette de Filosofía, 1948, p. 481.

¹³ *Ibid.*, p. 491.

como un subsistente, por eso, es necesaria la superación del ensimismamiento ante la negación. Finalmente, las inmediaciones de la idea de vida sólo se superan con el surgir del espíritu que es ideal y universal.

Schopenhauer

Las reflexiones de Schopenhauer sobre el dolor se expresan con un planteamiento distinto al de Hegel. En *El mundo como voluntad de representación* Schopenhauer indica un apego a la vida que no nace de un conocimiento objetivo, pues el valor objetivo de la vida es muy incierto, sobre todo porque existe un miedo a la muerte y este miedo es el que muestra nuestra voluntad de vivir:

El inmenso apego a la vida es ciego e irracional, y sólo se explica porque todo nuestro ser en-sí es voluntad de vivir, la vida por muy amarga que sea, es nuestro bien supremo, y la voluntad de vivir es en sí, y originariamente, ciega y carente de conocimiento. El conocimiento lejos de ser origen del apego a la vida, actúa contra él, descubriéndonos su inutilidad y combatiendo el temor a la muerte.¹⁴

La voluntad de vivir sería la esencia íntima de todos los seres vivos y también del ser humano. Debido a que el conocimiento es extraño a la voluntad, éste intenta justificar la idea de la muerte pero no lo logra. La voluntad de vivir se expresa en el individuo que lucha, se esfuerza y sufre para descubrir que la vida no es más que la conservación de la existencia conquistada a un precio muy alto, inmerso en esfuerzos diarios y preocupaciones incesantes en las que el individuo está “luchando con la necesidad y la muerte, siempre en perspectiva”.¹⁵ Es por esta razón que la vida se exhibe como una contradicción en la que “la existencia de la mayoría de los hombres es triste y corta, y se presenta como un engaño constante, pues si algo promete no lo cumple, a no ser, que sea sólo para mostrarnos el poco valor de lo deseado, y al final, nos engaña tanto la esperanza como lo esperado”.¹⁶

En este engaño de la vida como expectativa radica el sufrimiento, que no es ya la consecuencia lógica de la desigualdad que el individuo guarda frente a sí mismo y frente al mundo debido a la escisión de su particularidad y su universalidad. Para Schopenhauer, la

¹⁴ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II, (trad.) Rafael-José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción, Madrid, Gredos, 2010, p.510.

¹⁵ *Ibid*, p.621.

¹⁶ *Idem*.

vida bajo ningún supuesto puede considerarse como un bien en sí mismo porque nadie preservaría en la vida si la muerte fuera menos terrible, y también, porque nadie soportaría el pensamiento de la muerte si la vida fuera una alegría. “Al final lo bueno que tiene la muerte es ser el fin de la vida, y nosotros nos consolamos de los sufrimientos de la vida con la muerte, y de la muerte con los sufrimientos de la vida”.¹⁷

Schopenhauer considera que en la vida lo habitual no se percibe como placer, por eso mismo, el sufrimiento aumenta la capacidad de sentir, pues la desaparición de un placer habitual se percibe dolorosamente. La posesión aumenta la medida de nuestras necesidades y con ella la capacidad de sentir dolor. Una intensa y enorme alegría sólo se puede concebir como consecuencia de una gran necesidad antes padecida, y así sucesivamente, por ello, “no nos podemos alegrar de la existencia del mundo, sino más bien, dolernos de ella”.¹⁸

Es evidente que “el dolor se revela con claridad suficiente en toda la existencia humana como su verdadero destino y la vida está profundamente sumida en él, y no puede sustraerse a él”¹⁹. Schopenhauer considera que la vida es un proceso de purificación en el dolor, y cuando este proceso se completa, lo corruptible del ser humano se elimina, y bajo estas condiciones el individuo se reconoce a sí mismo como algo valioso y capaz de superar los límites de su naturaleza.

Como últimas consideraciones, me parece adecuado apuntar hacia donde se dirigen las principales diferencias entre la noción de un tipo de dolor interior que desarrolla Kierkegaard con respecto a la posición de Hegel y Schopenhauer, no sin antes indicar que, siendo el más joven de los tres, el filósofo danés accede al obra de Hegel y lo critica, pero no existe evidencia de que conociera el trabajo de Schopenhauer. Si menoscabo de ello, resulta muy interesante la manera en que cada uno de estos filósofos del siglo XIX se pronuncia respecto a la idea del dolor.

La principal diferencia entre Kierkegaard y Schopenhauer es que para el filósofo danés existe un sufrimiento interior mucho más intenso que el de la idea de la muerte, y a

¹⁷ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II, (trad.) Rafael-José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción, Madrid, Gredos, 2010, p.628.

¹⁸ *Ibid*, p.625.

¹⁹ *Ibid*, p.688.

este tipo de padecimiento lo nombra desesperación.²⁰ Este mal existencial es capaz de superar el dolor del miedo a la muerte, produciendo un tipo de padecimiento mucho más profundo y contradictorio. En lo que refiere a Hegel y a diferencia de éste, el filósofo danés no está preocupado por un discurso universal de la humanidad en el que el espíritu trasciende el dolor en abstracto. A Kierkegaard le inquietan los conflictos concretos que la existencia misma supone, no como conflictos lógicos sino como contradicciones que afectan constantemente el devenir particular de cada individuo, pues el hecho de estar en el mundo supone la dificultad de existir en él.

El propósito de este trabajo se centra en una lectura del sufrimiento comprendido por Kierkegaard como una ruptura de la interioridad humana que finalmente hace del individuo un ser desesperado. Para el filósofo danés esta ruptura es crucial en la búsqueda del sentido de la existencia. La manera en que el sufrimiento existencial se muestra y evoluciona, requiere que el individuo adopte una postura subjetiva que le permita comprender el dolor y apropiarse de su existencia. Kierkegaard opta por un tipo de reflexión subjetiva que le permite aproximarse al problema del sufrimiento existencial reconociendo la profunda contradicción de la condición humana, la cual, aún fracturada interiormente, convive con el dolor y mantiene su posibilidad de restitución.

²⁰ El desarrollo de esta idea es presentada por Sören Kierkegaard en su obra *El tratado de la desesperación o La enfermedad mortal*, y este concepto será explicado con mayor claridad en el Capítulo II de este TFM.

CAPÍTULO I: La verdad de lo humano como pregunta existencial

El problema de la existencia es una de las preocupaciones centrales del pensamiento de Kierkegaard, y para el filósofo danés, este problema se constituye como un hecho que alude a la verdad del ser, pero no del ser en general, partiendo de los supuestos generales que caracterizan a todo ser humano, sino desde una particularidad en la que tiene lugar el ser como individuo. Para lograr este propósito, Kierkegaard toma distancia del pensamiento abstracto, considerado como una herramienta fundamental de la filosofía de su época, y sugiere atribuir un valor central a la experiencia subjetiva de la existencia para hablar con mayor intensidad sobre la verdad de lo humano.

Este giro obedece a que en la existencia el individuo está en contacto con una realidad que suele escapar a la mirada de una abstracción rígida, entendida como una producción pura y lógica de conceptos aislados.²¹ Para el filósofo danés, la verdad sobre lo humano es algo que articula su sentido desde la experiencia de existir, por ello, en el significado de lo humano hay un tipo de verdad de carácter íntimo que habla del ser en un lenguaje que está interesado en la existencia y en este interés tiene su exigencia.²² Como existente el ser de lo humano se expresa en una síntesis que une dos cualidades del ser: una finita y otra infinita.²³ Para Kierkegaard lo finito es la manera en que el ser de lo humano se muestra exteriormente como si se tratase de “un traje multiforme”²⁴ con el que un individuo está revestido, y con este mostrarse el individuo se hace visible. En sentido opuesto, lo infinito es el modo de lo humano cuya acción no requiere de una señal externa, actuando originalmente como interioridad²⁵, y con su carácter interior lo infinito exhibe un modo menos visible de lo humano, un ocultamiento. El filósofo danés atribuye una cualidad temporal a lo finito y otra eterna a lo infinito, esto se explica por el cristianismo que subyace en la obra de Kierkegaard. Sin restar importancia al contenido teológico de lo

²¹ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 313.

²² Cf. *Ibid.*, p. 195.

²³ Cf. KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 21.

²⁴ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 402.

²⁵ Cf. *Ibid.* P. 405.

temporal y lo eterno, el enfoque que adquiere este trabajo se centra en la condición externa de lo finito e interna de lo infinito, y en su respectiva relación de reciprocidad.²⁶ De esta manera intentaré delimitar el contexto filosófico del tema central de este trabajo que consiste en un tipo de sufrimiento cuyos efectos replican en la existencia concreta.

Por obvias razones históricas, Kierkegaard está alejado de la reflexión fenomenológica sobre el ser y el sujeto humano que tiene lugar en el siglo XX, sin embargo, su pensamiento muestra una clara preocupación por lo que representa la condición subjetiva del ser humano, reflexión que un siglo después se desarrolló con mucho atino en la fenomenología de Merleau-Ponty. La importancia de esta coincidencia la mostraré más adelante.

Teniendo como contexto filosófico el pensamiento del siglo XIX, Kierkegaard busca delimitar las categorías y presupuestos con los que desea pronunciarse sobre la verdad de la condición humana. Para lograr esta delimitación recurre a una descripción dialéctica de dos orientaciones fundamentales: lo abstracto y lo concreto. Con el propósito de presentar con claridad la naturaleza y diferencia de las nociones de lo abstracto y lo concreto, el filósofo danés indica que la cualidad que caracteriza a ambas nociones es la de ser una forma de pensamiento, sin embargo, cada una adopta una posición distinta para llevar a cabo la actividad del pensar.²⁷

La actividad del pensamiento abstracto está orientada a la identificación de predicados comunes de la condición humana que son susceptibles de atribuir a los individuos en su carácter colectivo. La historia universal es una disciplina útil para este propósito porque observa las cualidades humanas a través de las acciones que llevan a cabo los individuos como género humano.²⁸ En la generalidad de una disciplina histórica como ésta se encuentra su universalidad. Visto de esta manera la historia del ser humano es una, y cada individuo se mueve en la dirección en la que lo hace la historia. Una noción de la historia como ésta no presta atención a la relación que existe entre el devenir histórico y el

²⁶ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 402.

²⁷ Cf. *Ibid*, p. 195.

²⁸ Cf. *Ibid*, p. 310.

sujeto de la historia,²⁹ sin embargo, la historia no se mueve hacia una dirección por sí sola, pues son los sujetos de la historia los que toman decisiones, actúan e intervienen en el mundo dejando evidencia de su paso. La historia no sólo es un relato general de la acción humana, es al mismo tiempo, la historia íntima del individuo existente que participa en ella.

El individuo anima la historia con su devenir, pues a través de su propio modo de existir interviene en el mundo y en el tiempo, y esta intervención no es sólo colectiva, es además, un actuar particular. A través de su actuar el existente decide cómo existir. De esta manera la existencia es un proceso de devenir elaborado por un existente que interviene en el tiempo de una forma única y original. El modo particular de devenir de un existente es lo que el filósofo danés identifica como lo concreto, y “tan pronto como el ser de la verdad llega ser empírico-concreto, la verdad misma está en devenir”.³⁰ Con su actuar el individuo exhibe el interés que tiene en su propio devenir, lo elige, y con ello determina la relación que el individuo guarda con la realidad que interviene y que se hace historia. Esta relación es descrita por Kierkegaard como empírico-ética, pues hace evidente “la exigencia de lo ético que consiste en estar infinitamente interesado en existir”.³¹ En su interés por existir el individuo se compromete con la existencia. Para comprender este interés y sus consecuencias es necesario adoptar una posición reflexiva que permita observar el ser de lo humano en su devenir, y ésta es la posición que adopta el pensamiento concreto.

La existencia es un problema que se observa mejor a través de la posición que adopta el pensamiento concreto porque este modo de reflexionar sigue el ritmo que toma el devenir particular de un individuo. El ser humano deviene particularmente a través de su modo de ser finito e infinito, es decir, a través de ser exterior e interior, y la subjetividad es la acción única y original con la que el individuo se apropia de su particularidad.³²

El pensamiento concreto es capaz de observar la actividad del modo exterior de aparecer de un individuo y de su modo de ocultamiento interior, pero lo hace siempre, siguiendo el movimiento que adopta el devenir particular del individuo sobre el que

²⁹ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 195.

³⁰ *Ibid.*, p. 192.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 313.

³² Cf. *Ibid.*, p. 194.

reflexiona³³. Este movimiento no tiene una sola ruta ni necesariamente progresa, al contrario, es un movimiento que puede detenerse o incluso retroceder. Bajo esta mirada el devenir humano no tiene una sola dirección bien trazada y definitiva, y los postulados del pensamiento concreto no pueden plantearse como concluyentes, pues el modo de devenir del ser humano tampoco lo es. De esta manera el movimiento que la reflexión concreta capta es un tipo de acción contingente en la que la verdad sobre lo humano nunca está dicha, y más bien, es algo que siempre se va diciendo.

A diferencia del pensamiento concreto, un postulado abstracto de la verdad sobre el ser de lo humano no se preocupa de la relación que el individuo guarda con la existencia en la que deviene, pues “la abstracción para nada se involucra con la dificultad que hay entre la existencia y el existente”.³⁴ Las dificultades del devenir particular del individuo carecen de importancia para un pensamiento abstracto, y por el contrario, constituyen el punto de partida de una reflexión de lo concreto. La verdad sobre el ser de lo humano desde un punto de vista rígido de la abstracción suele suponer que sus postulados se encuentran bien definidos y, en ese sentido, concluidos, y ello obedece a que “la adecuación entre el pensamiento y el ser, abstractamente considerada, siempre es vista como algo terminado”.³⁵ Una abstracción rígida de este tipo busca prescindir de una lectura de la existencia humana que muestre el carácter contingente de la experiencia de existir, y es indiferente a las dificultades concretas en las que se encuentra el individuo en su devenir.

El pensamiento abstracto busca determinar los límites en los que la verdad sobre lo humano puede pronunciarse. La lógica es un método eficiente para delimitar este pensamiento, el cual, se expresa siempre en términos que guardan una pretensión de generalidad. Esta pretensión hace que la reflexión abstracta observe la intervención humana en el mundo con uniformidad, pues sólo de esta manera, es posible elaborar enunciados comunes que correspondan a lo humano. En este sentido la condición humana es el objeto de un modo de pensar que observa la correspondencia del proceder humano con un método definitivo del ser. Lo objetivamente humano se expresa en términos lógicos bien

³³ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 404.

³⁴ *Ibid*, p. 313.

³⁵ *Ibid*, p. 192.

delimitados y concluyentes. De esta manera, la verdad abstracta sobre el ser de lo humano logra expresarse adecuadamente mientras más rígida se vuelve. Mientras su discurso se hace más rígido la verdad abstracta se vuelve más consistente.

Esta forma abstracta de reflexionar resulta desafortunada cuando se trata de comprender realidades humanas que se muestran inestables, y a la vez, incontenibles en un enunciado concluyente, precisamente, porque son realidades que aparecen en el movimiento del devenir único y particular de un individuo. Para comprender éstas realidades, es necesario un modo de pensar dinámico y flexible que corresponda con la movilidad contingente del devenir humano, considerando a la existencia como un proceso continuo cuyo sentido siempre se va elaborando.³⁶

El pensamiento concreto se preocupa por un modo íntimo de la verdad sobre el ser humano, el cual, es siempre un modo dinámico que se encuentra en el movimiento contingente del devenir de la existencia, y en esta intimidad, la verdad es tan importante como quien pregunta por ella. “Por tanto, el que pregunta por la verdad es un espíritu existente, probablemente porque quiere existir en ella, pero el que pregunta es en cada caso consciente de ser un hombre individual existente.”³⁷

Para Kierkegaard es fundamental acercarse al problema de la verdad sobre el ser de lo humano a través de un modo peculiar de pensar que haga posible observar con mayor claridad las dimensiones y dificultades particulares que atañen a la existencia del individuo. Esta es la forma de proceder de la reflexión concreta que da cuenta de la pregunta por la verdad producida por el existente. La existencia de un individuo en particular es la que se ve provocada por esta pregunta, y esta provocación, es resultado de la experiencia subjetiva de existir en el mundo bajo una síntesis finita e infinita de lo

³⁶ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 310. Cuando Kierkegaard habla del hombre en sentido antropológico deberá entenderse como ser humano.

³⁷ *Ibid*, p. 193.

humano, que deviniendo “no necesita preocuparse de pensar en producir existencia, sino a lo más de existir”.³⁸

Para el pensamiento concreto, la reflexión que se produce desde la particularidad de un individuo no representa ninguna limitación en el pensamiento humano, pues lo que es peculiar en cada uno supone la posibilidad de descubrir un punto de vista único, original e irrepetible sobre lo humano a través de sus distintas maneras de devenir. Si la verdad sobre lo humano se plantea solamente en términos abstractos, entonces, se vuelve objeto de un postulado que articula enunciados generales de todo modo de ser. Para mantener la generalidad de este postulado es necesario permanecer indiferente al contenido particular que existe en cada modo de ser individuo, sin embargo, la particularidad de cada uno no se disuelve en la generalidad de todos. Un planteamiento abstracto puede ser indiferente a un cierto modo particular de ser individuo, pero lo que no puede hacer es desaparecer esa particularidad, que además, tiene su propio contenido. El contenido de la particularidad expresa el ser de cada uno, el cual tiene un cierto modo finito de aparecer en el mundo, y también, un modo infinito de ocultamiento. Este contenido expresa que si bien de manera abstracta el ser de lo humano se dice de forma general bajo la fórmula “nosotros somos”, también, a través de un enunciado concreto puede decirse de manera singular y en primera persona en una sentencia que se expresa como un “yo soy”. Así como hay un modo común de ser humano, hay de igual forma un modo singular en el que yo soy humano, y este modo singular de ser constituye mi propio contenido particular:

El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo. Esta no es la conciencia del yo puro, sino simplemente la conciencia del propio yo, el cual es tan concreto que ningún escritor, ni el del léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza en la expresión plástica, ha logrado jamás describir un solo yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva.³⁹

Es evidente que cuando se piensa lo humano desde un punto de vista abstracto existe un modo de reflexión. Esto no se puede negar y es natural que este modo abstracto de

³⁸ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 411.

³⁹ KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, pp. 250-251.

la reflexión produzca pensamientos. La reflexión abstracta dice algo de lo humano y lo hace con la expectativa de que sus enunciados sean comunes en todo individuo. Esta es una pretensión justificada, lo que no está justificado, es considerar que este sea el único modo de reflexionar sobre lo humano. La crítica de Kierkegaard al pensamiento abstracto está orientada a resistirse a un sólo modo de comprender la condición humana, y por ello, da un giro que se desdobra en otro modo de reflexión que se centra en lo concreto. Una reflexión que adopta esta posición puede complementar los enunciados del pensamiento abstracto, porque sugiere un modo de acceso a la verdad de lo humano desde el contenido más particular de un individuo: el yo que es “una relación que se relaciona consigo misma”.⁴⁰ Pensar lo humano de esta manera supone un modo de reflexión que parte de la subjetividad entendida como una forma adecuada de apropiación la verdad que accede a la realidad de la existencia humana a través de su contenido más particular. La subjetividad como actividad reflexiva del ser en primera persona se ocupa de la verdad de lo humano como realidad del yo y, también, de la realidad que siendo ajena a él le corresponde, pero esta verdad ya no se mueve únicamente por la vía de la abstracción, sino que se mueve en un discurso de la particularidad que se expresa como una verdad subjetiva. La reflexión subjetiva se vuelve una apropiación de la verdad y una forma original de interioridad que permite descubrir aquello que hace de un yo un existente, es decir, un individuo que deviene en el movimiento contingente de la existencia.⁴¹

Para Kierkegaard la pregunta sobre la verdad es provocada por el yo como una actividad de correspondencia entre su realidad íntima y particular frente a la realidad que se muestra en la existencia como ajena a él. La correspondencia entre lo que está en el yo y lo que le es ajeno es producto de la subjetividad, y se produce como una cuestión en la que todo el ser del individuo se ve comprometido. El aparecer externo de un individuo y la interioridad como aquello que permanece oculto son lo que se encuentra afectado cuando se pregunta por la verdad, pregunta de la que se apropia cada individuo cuando la dirige en primera persona, pues no podemos olvidar que “el que pregunta es un espíritu existente y

⁴⁰ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 21.

⁴¹ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 192.

un hombre completamente un individual”.⁴² La verdad es valiosa porque manifiesta la realidad de lo que es, pero lo que se manifiesta en ella tiene sentido porque se manifiesta a alguien, y todavía más, se manifiesta al individuo que sólo yo soy. La verdad se hace verdad para mí y la pregunta por ella es una actuar de mi subjetividad. Por lo tanto el acercamiento a la verdad sobre el ser de lo humano parte de la subjetividad como un modo de acceso y apropiación de la verdad. Así el ser de lo humano “se vuelve en lo hondo hacia la subjetividad y en esa intimación procura ser reflexión de la verdad.”⁴³

El filósofo danés coloca la pregunta sobre el ser de lo humano en la subjetividad porque busca una posición que le permita reflexionar con mayor precisión sobre lo que considera esencial en la condición humana, y para él, “todo conocimiento esencial atañe a la existencia o, con otras palabras, sólo es conocimiento esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial”.⁴⁴ Esta posición que adopta Kierkegaard puede ser controvertida porque es usual que el filósofo danés busque prescindir de todo indicio de objetividad⁴⁵, sin embargo, considero que el valor de su pensamiento consiste en apuntar hacia la riqueza de la reflexión concreta y subjetiva como un instrumento capaz de acceder a un modo peculiar de la verdad sobre lo humano. La propuesta de una reflexión subjetiva como la de Kierkegaard es relevante porque se enfoca en el ser que se pregunta por la verdad, en la relación que existe entre este ser y la verdad, y finalmente, en los motivos que este ser tiene para preguntarse por ella. Este giro hacia la subjetividad concibe un modo de ser de lo humano que no es definitivo, que siempre está en camino de hacerse, y en ese sentido, como algo contingente.

Bajo esta mirada la pregunta por la verdad de lo humano es una búsqueda de ella que se conduce por un camino flexible, pues el ser humano puede responder con mayor o menor certeza a esta pregunta, y si la manera de responder ha sido insatisfactoria, lo más importante para Kierkegaard es que aún podemos plantear nuevamente la pregunta y restaurar nuestra relación con la verdad. Esta flexibilidad del pensamiento concreto no tiene lugar en una lógica abstracta rígida:

⁴² KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 195.

⁴³ *Ibid*, p. 198.

⁴⁴ *Ibid*, p. 199.

⁴⁵ Cf. *Ibid*, p 198.

*Cuando se pregunta objetivamente [abstractamente] por la verdad, se reflexiona objetivamente sobre la verdad en cuanto objeto con el que se relaciona el cognoscente. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre el hecho de que es la verdad, lo verdadero, aquello con lo que él se relaciona. Sólo cuando aquello con lo que éste se relaciona es la verdad, lo verdadero, sólo entonces el sujeto es en la verdad. Cuando se pregunta subjetivamente por la verdad, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo. Sólo cuando el cómo de esta relación tiene lugar en la verdad, sólo entonces es el individuo en la verdad, aun cuando se relacione de este modo [en alguna ocasión] con la no-verdad.*⁴⁶

Para el filósofo danés el ser humano que reflexiona con un método abstracto sólo se pregunta por las determinaciones del pensamiento, sin embargo, cuando es capaz de girar hacia la posición subjetiva de su interioridad, su subjetividad se convierte en una disposición hacia lo íntimo de la verdad, lo cual, se hace efectivo cuando el individuo reflexiona sobre su vínculo con la realidad. Este carácter vinculante de la reflexión subjetiva avanza hacia una apropiación existencial de la verdad a través de una disposición subjetiva interior. La verdad de lo humano vista desde la subjetividad, por tanto, es algo a lo que hay que aproximarse, no con la pretensión de contener su significado en una idea abstracta, sino como una acción de correspondencia entre lo que se muestra en la existencia y lo que esto provoca en un yo concreto. Esta correspondencia busca establecer una relación de sentido entre la realidad del yo y la realidad que es ajena a él. Cuando una relación de sentido se establece a través de la correspondencia entonces se vuelve una relación esencial para un individuo que, teniendo experiencia subjetiva de la existencia, adquiere experiencia de sí mismo. Las consideraciones que he presentado en torno a la idea de subjetividad en el filósofo danés coinciden con el análisis que Eusebi Colomer realiza sobre la cualidad subjetiva del pensamiento de Kierkegaard, y al respecto, Colomer indica que “Kierkegaard no pretende imponer ninguna verdad, sino que busca señalar un camino en el que conocer lo verdadero tiene sentido en la medida en que uno logra conocerse a sí mismo”.⁴⁷ No es casualidad que la figura de Sócrates tenga un espacio privilegiado entre los personajes que Kierkegaard utiliza para elaborar metáforas de su filosofía.

⁴⁶ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 201.

⁴⁷ COLOMER, E., *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, Tomo III, 2ª edición, Barcelona, Herder, 2002, p. 41.

El conocimiento subjetivo de uno mismo adquiere una importancia fundamental en la obra de Kierkegaard. La actitud filosófica de Sócrates representa para el filósofo danés un símbolo de lo que la reflexión subjetiva puede manifestar como instrumento auténtico y original del pensamiento. Para Kierkegaard el pensamiento de Sócrates constituye una filosofía que reflexiona subjetivamente. Sólo desde la conciencia de sí mismo, el ser humano está en condiciones de acercarse al mundo y comprender la realidad adoptando una genuina actitud filosófica, en esa medida, “la posición de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad que reflexiona sobre sí misma, y que en su relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se disuelva en el oleaje del pensamiento, mientras ella misma vuelve una y otra vez a sumergirse en el pensar.”⁴⁸

Ahora bien, antes he dicho que la verdad es verdad para alguien, pero también hay que tener en cuenta que es “verdad de algo”. Sin un yo y un no-yo no hay correspondencia y así carece de sentido la existencia. El yo como el contenido de la particularidad de un individuo que siempre tiene un modo exterior de aparecer, un cuerpo⁴⁹, y un modo de ocultamiento, una interioridad, está colocado en la existencia⁵⁰ y la existencia está actuando en él. De esta manera, “existir adquiere un máximo interés para un existente.”⁵¹

El individuo existe a través de su cuerpo y su interioridad. El modo de su existir es una actividad tanto visible como oculta de su ser que interviene en la existencia. Esta intervención manifiesta que su actuar se da en el tiempo y el lugar en el que el individuo está colocado. En este sentido la realidad de un tiempo y un lugar es el mundo. De esta manera el individuo y el mundo son dos realidades que participan de la existencia. Así, la existencia se encuentra intervenida por la presencia del individuo en el mundo, y esta presencia se identifica con el modo único y original de la acción de un cuerpo y una

⁴⁸ KIERKEGAARD, S., “De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el Concepto de la Ironía”, en LARRAÑETA, R., GONZÁLEZ, D., Y SAEZ, B. (eds.), *Escritos de Søren Kierkegaard*, Volumen 1, (trad.) Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000. p. 245.

⁴⁹ Para Kierkegaard “el cuerpo es órgano del alma”. Véase: KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, p. 240. Sin embargo, considero que la noción del cuerpo se encuentra mejor expresada en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. La conexión que hay sobre este concepto entre estos dos autores la explicare un poco más adelante.

⁵⁰ El estar colocado en la existencia indica la incorporación del individuo existente en la totalidad del mundo. Véase: KIERKEGAARD, S., *La Repetición*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2009, p. 180.

⁵¹ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 310.

interioridad. La síntesis de la acción de un cuerpo y una interioridad en el mundo es el modo que adopta la existencia de un individuo.

En este punto es necesario hacer un breve paréntesis para recordar que por razones históricas Kierkegaard se encuentra ajeno al planteamiento fenomenológico del ser y del sujeto humano que se lleva a cabo en el siglo XX, sin embargo, ahora me parece oportuno acentuar un par de presupuestos que considero como una afortunada coincidencia entre el pensamiento del filósofo danés y la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. No es objeto de este trabajo profundizar en esta coincidencia, solamente me parece importante mencionarla, sobre todo, porque considero que la coincidencia reside en la pertinencia de adoptar una posición subjetiva-existencial cuando nos proponemos reflexionar sobre el ser de lo humano. Para acotar el ámbito de estos presupuestos me referiré exclusivamente a las reflexiones que Merleau-Ponty realiza en su *Fenomenología de la Percepción*.

Tomando en cuenta las advertencias mencionadas deseo indicar brevemente en qué consisten estos presupuestos:

1) Considero que el problema de estar colocado en la existencia del que se ocupa Kierkegaard, guarda cierta relación con la afirmación de Merleau-Ponty cuando indica que mi ser en primera persona “está arrojado en la naturaleza”.⁵²

2) Me parece que la dificultad que el filósofo danés encuentra en que la individualidad además de ser trascendente es concreta y temporal, y ésta se halla siempre en el devenir de la existencia⁵³, sugiere también, el inevitable anclaje de “mi ser” en el mundo al que se refiere Merleau-Ponty, pues el mundo no puede ser ajeno a mí, y yo no soy ajeno a él, y “así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza”.⁵⁴

⁵² MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 358. El concepto de “estar arrojado” sugiere una matriz en Heidegger, Véase: HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, (trad.) Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003, & 38, pp. 197-198.

⁵³ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 299.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, Traducción de Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 359.

Estoy consciente de que Merleau-Ponty no define su pensamiento como existencial, mucho menos, después de su disputa con J.P. Sartre, también, estoy consciente que Kierkegaard tampoco denominó a su pensamiento de esta forma. La llamada a la filosofía existencial parece encontrarse en otros autores con otros contextos. Sin embargo, me parece que la denominación puede ceder a la posición reflexiva que ambos filósofos adoptan para hablar sobre el acontecimiento de la existencia humana.

Concediéndome estos supuestos me parece que cuando reflexionamos desde una posición subjetiva sobre el ser de lo humano se vuelve claro que un cierto modo de ser un yo afecta al mundo y a la vez el mundo lo afecta. Como bien hace notar Merleau-Ponty, no es sólo la presencia de un ser en primera persona la que ha producido un efecto en el mundo, sino que el mundo produce un efecto en él, y su afectación es profunda, pues en este proceso de afectación el mundo visto como algo ajeno a un yo muestra la intervención existente de la naturaleza y de un otro como yo.⁵⁵

Si se me permite decirlo, mi yo nota esta intervención porque la naturaleza y este otro son afectados por mí de manera similar a como su existencia me afecta. Kierkegaard no desarrolla una reflexión más elaborada sobre la presencia del otro en el mundo, como sí lo hace Merleau-Ponty, sin embargo, me parece que ambos filósofos sugieren que existir supone un efecto transformador de la realidad, pues algo en el mundo se altera cuando yo existo, y el mundo en concreto, como una realidad ajena a mi yo, siempre produce un efecto en mi existencia. Subjetivamente, y desde ahora diré existencialmente, me puedo preguntar en cómo y con qué intensidad el mundo me afecta y yo afecto al mundo en el que está inmersa toda la realidad de mi ser, ese ser que como existente se mueve entre la finitud y lo infinito,⁵⁶ actuando a través de un cuerpo y una interioridad.

Ahora bien, la existencia es la condición desde la cual un yo es, y como devenir implica el modo en el que un yo sigue siendo. La existencia supone a la vez un inicio y una continuidad. El acto de existir es una actividad en la que interviene un cuerpo y una

⁵⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 363.

⁵⁶ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 402.

interioridad, y si bien, lo exterior no es lo interior y viceversa,⁵⁷ en la existencia estas dos propiedades del ser humano se encuentran en una síntesis, manifestando que el modo de ser de una interioridad se expresa siempre en un rostro externo, es decir, en un cuerpo. Todo el ser de un individuo está anclado a su exterioridad pero sin perder la actividad de su interioridad, y asimismo, la actividad de su interior actúa sin desprenderse de su cuerpo.

En primera persona todo el ser que soy desde el interior hacia el exterior está unido en la existencia, pero sin confundirse, y es todo mi ser el que actúa en el mundo y el que se ve provocado por la realidad del mundo. Desde esta posición subjetiva-existencial el mundo no puede ser pensado como un lugar abstracto separado de mi existencia. Existencialmente hablando, el mundo como una realidad ajena a mí, se va volviendo “mi mundo” mientras voy deviniendo, pues éste y lo que descubro en él está afectado por mí y además me afecta profundamente.

La relación de afectación entre mi ser y el mundo ha sido introducida por el acontecimiento de mi existencia, y las señales que este acontecimiento presenta pueden ser captadas por mi cuerpo y complementadas por el sentido que les da mi interioridad. Externamente puedo dar cuenta del mundo pero “la interioridad es la tierra originaria y hogar de todas las categorías de la totalidad”.⁵⁸ Mi cuerpo capta el mundo, pero mi interioridad le da un sentido, y para hacerlo, hace uso de la reflexión, pero ésta no se mueve únicamente en el terreno de la abstracción, al contrario, su movimiento inicia en la subjetividad, y es desde ella donde el sentido de mi existencia particular, única y original, se produce para entrar en contacto con el mundo.

Puede decirse que el argumento de Kierkegaard es individual y el de Merleau-Ponty comunitario, estoy de acuerdo con este supuesto, pero me parece que si bien ambos autores están adoptando una posición similar para pensar el ser de lo humano, se separan en el momento de profundizar en problemas existenciales más específicos. La idea de la

⁵⁷ Cf. KIERKEGAARD, S., “O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I”, en LARRAÑETA, R., GONZÁLEZ, D., Y SAEZ, B. (eds.), *Escritos de Søren Kierkegaard*, Volumen 2/1, (trad.) Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2006. p. 30.

⁵⁸ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 521.

identidad humana del cuerpo como una extensión habitada por una conciencia es asombrosamente trabajada por Merleau-Ponty⁵⁹, entre otros temas, pero me parece que Kierkegaard observa el problema del ser de lo humano desde un lugar donde esta conciencia se ha visto fracturada, por ello, hasta este punto y para poder concluir con este capítulo la contribución de Merleau-Ponty y de su fenomenología ha sido suficiente, sin embargo, en el capítulo final de este trabajo recurriré a Merleau-Ponty nuevamente para adentrarme un poco más sobre algunas cualidades fundamentales del cuerpo.

El ser de lo humano es también un ser vulnerable, y esta experiencia impacta en toda la complejidad del ser de un individuo, en su yo que es una interioridad y un cuerpo. La idea de un ser humano vulnerable es el motivo por el que en la obra del filósofo danés hay una constante referencia a las expresiones del sufrimiento existencial. Los títulos de obras como *Temor y Temblor*, *El Concepto de la Angustia*, y *El Tratado de la Desesperación (La Enfermedad Mortal)*, indican muy bien el lugar en el que se coloca Kierkegaard para observar un modo de ser de lo humano que actúa fracturado por el dolor.

Para reflexionar sobre este modo de ser era necesario establecer cuál es la posición reflexiva que adopta Kierkegaard para observar el dolor, no como un acto objetivo, externo y fisiológico, sino como la ruptura de toda una verdad que tiene como referente el ser de lo humano y su mundo. Esta ruptura se observa con mayor claridad desde una posición existencial porque en ella hay un lugar privilegiado para la subjetividad. De esta manera es más fácil distinguir que el que sufre no sólo se pregunta por la apariencia de su dolor, se pregunta, sobre todo, por su ser sufriente, por lo que se está rompiendo mientras sufre, en fin, se pregunta por la totalidad de su existencia fracturada.

⁵⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, pp. 362-363.

CAPÍTULO II: El sufrimiento como fractura de la interioridad

La experiencia del dolor constituye un problema y una preocupación para la reflexión concreta del ser de lo humano. En lo que respecta al sufrimiento existencial, este impacta y trastoca el sentido mismo de la reflexión, y al hacerlo, lo primero que exhibe es que aquello que somos es susceptible de fracturarse. En este proceso de ruptura el contenido de una particularidad, un yo entendido como “una relación que se relaciona consigo misma” y que se encuentra en “una síntesis de finito e infinito”⁶⁰, se muestra como algo difuso ante “el hecho de que el individuo es inconmensurable con la realidad”⁶¹, es decir, por la falta de correspondencia entre el individuo y las condiciones de su existencia. Estas condiciones manifiestan que la realidad existencial de la que participa un individuo es susceptible de imponerle al ser humano sus propios límites y de hacerlo con una especie de indiferencia frente al individuo. Al percatarse de ello, el ser humano padece una fractura cuyo origen se produce en su interioridad y después replica en su cuerpo, y no queda duda de que este padecimiento se perfila como un trastocamiento de la existencia.

El pensamiento de Kierkegaard expone la necesidad de una reflexión que indague sobre el impacto que tiene el dolor interior en una existencia concreta. El sufrimiento como vivencia existencial integra una experiencia esencial a toda reflexión que pretenda pronunciarse sobre la verdad concreta de lo humano. Para el filósofo danés la reflexión sobre este tipo de dolor particular consiste en un modo de mirar el fondo de lo que está detrás de todo pronunciamiento que atañe a la condición humana. Esta mirada se coloca en una posición en la que lo humano se exhibe como una contrariedad porque “el sufrimiento es justamente la conciencia de la contradicción”.⁶² Kierkegaard considera que “donde hay vida hay contradicción”⁶³ y el sólo hecho de existir supone que la existencia está puesta en un inevitable límite. La existencia humana exhibe una frontera en la que esta se vuelve vulnerable y es aquí donde se inserta la experiencia del dolor existencial.

⁶⁰ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 21.

⁶¹ KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 61.

⁶² KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 470.

⁶³ *Ibid*, p. 499.

La primera verdad sobre la existencia humana es que tiene un límite y éste puede ser trágico y absurdo. Nuestra llegada a esta frontera no necesariamente sigue un recorrido predeterminado, al contrario, esta llegada suele ser sorpresiva y se produce bajo la forma de una desgracia.⁶⁴ Kierkegaard muestra que el impacto de la experiencia del dolor existencial no se detiene ante ningún tipo particular de ser humano, pues ya sea que se trate de individuos extraordinarios como María la madre de Dios, Abraham el patriarca, Adán el primer ser humano, o de individuos más ordinarios como un simple aspirante a filósofo, el límite de nuestra condición humana nos muestra lo vulnerable que todos podemos ser y las dificultades que esto supone.⁶⁵

El ser que somos es vulnerable y la existencia puede mostrarse indiferente a lo que somos. Esta es la verdad sobre la que Kierkegaard se pronuncia gradualmente a través de las experiencias del temor, la angustia y la desesperación. Para el filósofo danés, el ser humano sufriente se encuentra ante la dificultad de asirse a una existencia que se le opone y lo supera sin que éste pueda establecer un equilibrio con ella: “No puedo existir de modo que mi oposición a la existencia traduzca a cada instante la más bella y serena armonía con ella.”⁶⁶ La reflexión sobre estas vivencias de dolor interior es parte del planteamiento concreto que el filósofo danés realiza para exhibir un rostro muy humano de nuestra propia condición. Para seguir esta reflexión es necesario hacer una advertencia: el filósofo danés hace uso de personajes metafóricos para hablar sobre el dolor existencial.

Debido a que este trabajo trata de seguir el pensamiento de Kierkegaard para manifestar una particular noción del sufrimiento, me conduciré respetando las herramientas narrativas que el filósofo danés ha empleado para pronunciarse sobre los límites de la condición humana y el dolor que estos pueden provocar. Los personajes y momentos a los que recurre Kierkegaard para exponer su pensamiento son varios y distintos entre sí. Héroes mitológicos, filósofos, caballeros, y sobre todo, personajes bíblicos son parte del conjunto

⁶⁴ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 426.

⁶⁵ Cf. *Idem*.

⁶⁶ KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 59.

de individuos metafóricos que animan su filosofía.⁶⁷ Recurriré a estos últimos para mostrar cómo estas expresiones de dolor existencial se mueven gradualmente como parte de un mismo sufrimiento que fractura la interioridad de un individuo para replicar en su cuerpo. Cuando el filósofo danés utiliza personajes bíblicos es notoria la presencia de una teología, pero siempre hay algo más que se expresa como el contenido de un discurso filosófico que es resultado de un modo original de reflexionar. Este modo de reflexión adopta la posición de la subjetividad.

El lugar en el que Kierkegaard coloca a sus personajes permite que éstos entren en un diálogo filosófico con una subjetividad reflexiva. Kierkegaard dialoga a través de sus personajes pretendiendo que su diálogo sea como el de cualquier otro individuo. Los temas sobre los que se pronuncia el filósofo danés se encuentran abiertos a la reflexión de cualquiera, sobre todo cuando se refiere al dolor, pues sobre este tema en particular cada uno tiene algo por decir.

La advertencia sobre una narrativa metafórica en Kierkegaard ha sido aclarada, ahora me propongo indicar el aspecto que toma el sufrimiento existencial en su pensamiento. Para ello es importante recordar que este tipo de sufrimiento se mueve gradualmente a través de distintas experiencias de dolor interior. El miedo o temor es una primera experiencia de sufrimiento existencial que manifiesta una oposición externa de la existencia al existir particular de un individuo. A través de la angustia esta oposición externa se desdobra paulatinamente en una oposición interna que el individuo tiene consigo mismo hasta llegar a la desesperación. De esta manera, el sufrimiento existencial se manifiesta gradualmente como una contradicción absoluta en la que la interioridad se quebranta porque no es sólo la existencia la que se muestra indiferente a un existente, sino que es el individuo mismo el que se muestra indiferente a su propia existencia. Con el propósito de mostrar la evolución de este sufrimiento recurriré a tres personajes bíblicos que sirven de plataforma para observar la evolución de este tipo de dolor que inicia con un miedo que al intensificarse se vuelve terror, después pasa por la angustia, y finalmente desemboca en la desesperación.

⁶⁷ Los personajes de Kierkegaard son metafóricos pero los planteamientos filosóficos que derivan de la acción de sus personajes no los son, pues cuando el filósofo danés articula estos planteamientos, lo hace como postulados de su propio pensamiento.

El miedo de María

Kierkegaard reconoce en la experiencia del miedo un claro modo de expresión del dolor existencial que actúa desde la externalidad del mundo. Para exponer este modo de sufrimiento introduce el momento bíblico de la “anunciación del ángel a María”, mediante el cual, Dios, a través del ángel, expresa su deseo de que María sea la madre del hijo de Dios. De acuerdo con el pasaje bíblico, María acepta la propuesta de Dios,⁶⁸ pero después, no sabemos mucho más sobre María, mucho menos de lo que ocurrió en su interior. Lo que sabemos es que después del anuncio del ángel, María asistió a su prima que se encontraba embarazada, que su futuro esposo José tuvo dudas sobre la condición del embarazo de María, hasta que el ángel le explicó que se debía a la intervención divina, y finalmente que el nacimiento de su hijo no se dio en las más óptimas condiciones.⁶⁹

Kierkegaard no desea reflexionar solamente sobre el portento de María que se hace Madre de Dios, el filósofo danés, piensa en el ser humano llamado María, en la mujer que espera un hijo, y que como toda mujer que lo hace tiene expectativas, las cuales, se ven comprometidas por las condiciones externas de la realidad concreta en la que se encuentra. La experiencia de María muestra que en el mundo, todo ser humano, inclusive el “más divino”, es un ser vulnerable y vulnerado. Kierkegaard no piensa en la fortaleza de María sino en su fragilidad:

Indudablemente María dio a luz al niño por un milagro, mas durante este evento fue como las demás mujeres; y este es el tiempo de la angustia, la miseria y la paradoja. El ángel fue, sin duda, un espíritu caritativo, pero no tan complaciente como para decir a todas las otras vírgenes de Israel: “No desprecien a María, porque a ella le ha sucedido algo extraordinario”. Solamente se presentó ante María, y nadie pudo comprenderla.⁷⁰

Lo que Kierkegaard hace notar, con agudeza e ironía, no es la divinidad del milagro con sus implicaciones teológicas, sino más bien que la mujer llamada María es un ser existente con una realidad adversa en la que se percibe vulnerable por las dificultades que se presentan en su existencia concreta.

⁶⁸ Lucas 1, 26-38.

⁶⁹ Mateo 1, 18-25, Lucas 1, 39-45, Lucas 2, 1-7.

⁷⁰ KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 78.

En toda existencia, no sólo en la de María, la realidad se muestra como una dificultad. Estar en el mundo significa adoptar un modo particular de ser, y como he mencionado en el capítulo anterior, este modo de ser se encuentra colocado en la existencia finita de un mundo que actúa como una realidad externa al yo interior de un individuo y que lo afecta. El individuo aparece en el mundo a través de su cuerpo finito que, aun siendo bendecido como en el caso de María, se enfrenta con una realidad que parece indiferente a su propio ser y a lo que ocurra con él.

Kierkegaard sugiere que el devenir de lo humano, aún en aquel que supone ser favorecido por lo divino, se encuentra siempre acompañado por una paradoja que consiste en la fragilidad de la condición humana y la indiferencia del mundo. La indiferencia radicaliza el temor porque muestra al individuo un tipo de soledad en la que éste experimenta el miedo, y ante ese hecho, el individuo puede refugiarse en su dolor, pero ello no le permite conciliarse con las exigencias de su condición finita: “Puedo por mi propio esfuerzo renunciar a todo y hallar entonces la paz y el reposo en el dolor [...] Mas no puedo obtener por mi propio esfuerzo la más íntima de las cosas pertenecientes al mundo finito, pues utilizo mis fuerzas en renunciar.”⁷¹

El miedo es una forma de sufrimiento existencial que cuando evoluciona se vuelve una especie de terror que intensifica la experiencia del dolor interior y Kierkegaard está empeñado en mostrar las expresiones de esta experiencia. En este empeño, el filósofo danés introduce otro personaje bíblico.

Abraham y el terror

El momento específico al que Kierkegaard recurre para reflexionar sobre esta peculiar experiencia de temor en la vida de Abraham consiste en el pasaje del “sacrificio de Isaac”. De acuerdo con el Génesis, Dios le había prometido al patriarca Abraham una descendencia innumerable y esta promesa se veía cumplida en Isaac, el hijo de Abraham. Cuando Isaac es aún joven y Abraham bastante viejo, Dios le pide a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac como muestra de fe.⁷² Para Kierkegaard no puede existir

⁷¹ KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, pp. 58-59.

⁷² Génesis 15, 1-21; 21, 1-7; 22, 1-2.

experiencia más trágica en la vida del patriarca bíblico que ésta, porque “la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción reside una paradoja capaz de dejarnos entregados al insomnio.”⁷³ Es esta paradoja la que intensifica la experiencia del miedo desenvolviéndola como terror.

La situación en la que se encuentra Abraham representa la imagen de una terrible contradicción. La posición del patriarca se encuentra colocada entre las expectativas naturales de la vida humana, como la proteger a un hijo, y la exigencia oscura de un Dios que parece insensible a su promesa, al contenido del corazón humano y a todo gesto de bondad. El sacrificio que Dios ha pedido a Abraham lo podríamos llamar anti-natural, y el patriarca bíblico tiene comprometida toda su existencia ante la petición que Dios le ha hecho. Por un lado, la promesa divina de ser el padre de una gran descendencia muere con el sacrificio de Isaac, y por el otro, se convertirá en el asesino de su propio hijo, y todo esto, solamente para complacer a Dios.

Para Kierkegaard lo que Dios le pide a Abraham es sin duda aterrador y la miseria de esta paradoja es algo que el patriarca no puede comprender.⁷⁴ La posición en que se encuentra Abraham es la de una interioridad envuelta de un miedo profundo y en dolor infinito. Abraham no comprende a Dios y tampoco comprende lo que está a punto de hacer, y ante esta crisis, no existen razones suficientes que le ayuden a superar su conflicto:

Si tuviese que hablar sobre él, pintaría ante todo el dolor de la prueba. Para finalizar, chuparía como una sanguijuela toda la angustia, toda la miseria y todo el martirio del paterno sufrimiento para poder representar el de Abraham haciendo notar sin embargo que en medio de sus aflicciones él creía. Recordaría que el viaje duro tres días y buena parte del cuarto e incluso que esos tres días y medio duraron infinitamente más que los miles de años que nos separan del patriarca. Llegado a este punto, recordaría que a mi modo de ver cada cual puede darse la vuelta antes ascender por la cuesta del Morija, que puede a cada instante arrepentirse de su decisión y retornar sobre sus pasos.⁷⁵

⁷³KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 35.

⁷⁴ Cf. *Ibid*, p. 88.

⁷⁵ *Ibid*, p. 63.

Toda la existencia de Abraham se encuentra en conflicto ante el sacrificio que debe hacer y su interioridad lastimada se agudiza cada vez más frente a la experiencia del miedo que le produce cumplir con la voluntad de Dios. Abraham está sufriendo y su dolor se mueve de afuera hacia adentro. La intensidad de su conflicto se encuentra en complacer a una voluntad ajena a la suya que actúa absurdamente. Él no desea dar muerte a su hijo pero debe cumplir lo que Dios le pide y el deseo divino es tan oscuro que el patriarca no puede explicar a nadie lo que va a hacer porque no existe explicación para eso. La experiencia de terror por la que atraviesa es algo que adviene por un deseo externo al patriarca, pero que éste, contiene en su interior descubriendo imágenes desconocidas de sí mismo.

Abraham es el único ser humano que conoce la verdad de lo que está apunto de acontecer, y nadie más puede saberlo, por eso el intenso temor que experimenta el patriarca es vivido en soledad. Con esta imagen, Kierkegaard muestra como el miedo que tiene su origen en un acontecimiento externo va encerrando al individuo en sí mismo y quebranta su existencia. Para el filósofo danés el dolor existencial es un modo de sufrir en el que cada uno camina solo y este padecimiento se vuelve inaccesible para la generalidad.⁷⁶ El sufrimiento existencial que ha comenzado a través del miedo y se ha vuelto terror produce un efecto permanente que consiste en un padecer en soledad.

A través de las reflexiones de Kierkegaard sobre la figura de Abraham, el filósofo danés intenta mostrar que el sufrimiento existencial es algo difícil de explicar en términos abstractos, sobre todo, cuando su raíz se encuentra en un acontecimiento absurdo que exhibe el lado contradictorio de existir. Si bien el terror que experimenta Abraham es producido externamente por una voluntad ajena a la suya, una mirada que pretenda comprender el sufrimiento provocado por el miedo, tendrá que volverse subjetivamente introspectiva pues “el temor no se purificará por el hecho de volverse hacia afuera, sino por el hecho de volverse hacia adentro”.⁷⁷

⁷⁶ Cf. KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 74.

⁷⁷ KIERKEGAARD, S., *El Amor y la Religión*, (trad.) Carmen Lessening, Buenos Aires, Andrómeda, 2007, p. 129.

El miedo es una reacción subjetiva a lo absurdo que puede volverse la existencia⁷⁸, y como tal, actúa como un padecimiento oculto que exhibe la fragilidad de la condición humana, sin embargo, el hecho de que el ser de lo humano sea frágil no supone una debilidad predispuesta. Se puede ser débil si uno lo desea, pero la fragilidad es otra cosa porque no es algo que se elige, pues frente a las vivencias de la existencia que, por así decirlo, nos toman por sorpresa y nos lastiman expresando lo vulnerable de nuestro ser, no se puede decidir si uno es o no frágil porque lo que está claro es que nuestra condición humana esta exhibida en su límite, y lo único que se puede elegir es cómo, desde la fragilidad, un individuo puede posicionarse frente a este sufrimiento.

Para Kierkegaard el hecho de que la condición humana sea frágil es algo que simplemente ocurre, y a pesar de que en el mundo algunos son más frágiles que otros, el hecho sigue siendo el mismo, todo ser humano es frágil, y no importa la fuerza o el grado de seriedad con que esto pretenda negarse o evadirse. Estar en la existencia indica que nuestro ser ha irrumpido en el mundo, pero este mundo, también, nos rompe. Bajo la mirada del dolor existencial la existencia se muestra no sólo como una contrariedad, sino que además, se muestra como un problema sin propósito:

Se mete el dedo en la tierra para sentir en qué terreno se está. Yo meto el dedo en la existencia y no siento nada. ¿Qué significa esta palabra?, ¿Quién me ha soltado en esta totalidad y me hace permanecer en ella?, ¿Quién soy yo?, ¿Cómo llegué al mundo, por qué no se me preguntó, por qué no se me puso al corriente de sus usos y costumbres, sino que se me incorporó a él como si yo hubiese sido adquirido por un comerciante de almas?⁷⁹

Las metáforas a las que Kierkegaard recurre para expresar un modo de sufrimiento que se oculta bajo el rostro del temor procuran introducir una mirada original sobre las cualidades más delicadas y vulnerables que se encuentran contenidas en el ser de lo humano. Aún si se pensara que el ser humano es algo extraordinario y su lugar en el mundo

⁷⁸ Kierkegaard considera que el miedo y el humor son dos actitudes mediante las cuales el individuo reacciona frente a la experiencia de lo absurdo de la existencia. Si bien, en este trabajo no profundizo sobre la actitud del humor, me parece importante indicar esta característica del humor que apunta a una cierta resignación frente a lo absurdo del dolor: “Aquello mediante lo cual el humor queda legitimado es su lado trágico, que se reconcilia con el dolor del cual se quiere deshacer la desesperación, aunque no sepa la salida”. Véase: KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 505.

⁷⁹ KIERKEGAARD, S., *La Repetición*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2009, p. 180.

y la naturaleza es privilegiado, la condición humana tiene un límite, y en el contacto externo con la realidad que se da en la existencia concreta y cotidiana el ser humano lo descubre. El límite de lo humano es algo que no necesita mostrarse a través de la intervención divina, ni si quiera cuando la naturaleza nos muestra su fuerza, sino que este límite se exhibe desde la propia condición del ser de lo humano, en la humanidad concreta y privada de cada uno.

Cuando Kierkegaard habla de la experiencia del temor muestra una oposición externa y una indiferencia del mundo frente al individuo, sin embargo, el filósofo danés da un giro para mostrar cómo, también, desde lo más íntimo de lo humano, en donde lo que hay es sólo interioridad, se produce otra oposición en la que el individuo se resiste a sí mismo, y lo hace a través de la angustia. De esta manera, el sufrimiento existencial es producido desde la misma interioridad humana que se expresa como una contradicción. Con este giro dejamos atrás la experiencia del temor para reflexionar sobre otra forma de dolor existencial.

La angustia de Adán

Con el propósito de reflexionar sobre la experiencia de la angustia, Kierkegaard recurre a otro pasaje bíblico del Génesis, pero en esta ocasión se dirige hacia un comienzo, al origen de lo que en el cristianismo se denomina como historia de la salvación. El pasaje refiere al acontecimiento de la caída, en el que el primer ser humano, Adán, desobedece el único mandamiento que Dios le ha dado: no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.⁸⁰ El filósofo danés recurre a la figura de Adán para mostrar como el individuo se ve acorralado por las contradicciones que supone su propia condición humana.

Cuando Kierkegaard reflexiona sobre la angustia ha dejado de lado la afectación que el mundo externo produce sobre el individuo y se concentra en la presión que el individuo ejerce sobre sí mismo. El ser de lo humano es algo que en sí resulta contradictorio y el pasaje sobre la caída de Adán sirve de pretexto al filósofo danés para indicar esta condición.

⁸⁰ Génesis 2, 16-17.

En el pasaje bíblico que ha elegido Kierkegaard, Adán es colocado en la existencia por Dios en el paraíso. En este lugar Adán vive en una relativa paz, sin embargo, el mismo Dios que lo ha hecho libre, también, le ha dado una prohibición: no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque si lo hace morirá. Adán es tentado y peca, y al darse cuenta de su pecado se esconde de Dios que al descubrirlo lo castiga enviándolo al mundo.⁸¹ A través de este pasaje bíblico Kierkegaard se ocupa en colocarse en una posición que le permita comprender los motivos por los que Adán peca.

Para el filósofo danés el problema no consiste en la simple tentación, más bien, consiste en una verdad que Adán no puede soportar: el hecho de que su libertad, en realidad, no es una libertad completa.⁸² Adán sabe que para él todo está dado y no tiene que esforzarse por nada, sin embargo, también sabe que lo que tiene lo conservará siempre y cuando no haga un uso absoluto de su libertad.

Sin duda Dios ha hecho a Adán libre pero esa libertad está condicionada. Adán no quiere traicionar a Dios pero desea hacer un uso pleno de su humanidad libre. Esta paradoja es la que le provoca angustia. Si Adán contiene su deseo de libertad absoluta, entonces seguirá experimentando una existencia inalterable e inocente, pero si hace uso pleno de su humanidad libre, entonces se resistirá a la voluntad de Dios y se hará culpable. Adán no puede encontrar un equilibrio entre las posibilidades que su ser le ofrece, pues su humanidad se muestra como una terrible contradicción, y para Kierkegaard, en esto reside la angustia:

En la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino sólo anímicamente [...] El espíritu está entonces en el hombre como soñando[...] En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda no hay nada contra que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efecto tiene la nada? La nada engendra la angustia.⁸³

⁸¹ Génesis 1, 26-31; 2, 15-17; 3, 1-23.

⁸² Cf. KIERKEGAARD, S, *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007, p. 92.

⁸³ *Ibid*, p.87.

Con la figura de Adán el filósofo danés pretende indicar un tipo de sufrimiento existencial que no tiene su origen en ningún agente externo. El origen de este dolor se encuentra en el propio modo de ser de la interioridad humana, en su espíritu. Para Kierkegaard el problema de la libertad expresa de manera contundente lo contradictorio que puede resultar el contenido de la particularidad humana.⁸⁴ Este contenido cuando entra en conflicto, es capaz de fracturar, por sí mismo, todo un modo de ser de lo humano y mostrarlo como algo reducido y limitado. El filósofo danés considera que la libertad es el mejor ejemplo para expresar cómo, desde el punto más íntimo y originario de lo humano, la condición interior de un individuo puede producir un conflicto que rompe con el ser de uno mismo.⁸⁵

A diferencia de las figuras anteriores, la de Adán es la de un individuo que antes de verse afectado por el mundo ya se encuentra en crisis consigo mismo. Esta crisis le produce angustia y su angustia es la forma que toma su sufrimiento existencial. Desde afuera Adán puede parecer un individuo estable con una existencia en balance, sin embargo, desde dentro Adán se encuentra dividido de sí. Para Kierkegaard el hombre del Génesis llamado Adán puede ser cualquier ser humano, de cualquier época, y su pena, es la pena de todo aquel que se descubre roto en su interior, por sí mismo.⁸⁶

A través del conflicto interior de Adán, Kierkegaard muestra que todo individuo se encuentra ante la exigencia de la aceptación o la negación de la propia condición. La angustia se presenta como una forma de dolor que consiste en un poner en crisis el ser de

⁸⁴ La experiencia de la angustia sobre la que Kierkegaard reflexiona da pie a un tema que no alcanza a ser abordado por las limitaciones de este trabajo y de quien lo escribe, sin embargo, me parece pertinente indicar que uno de los temas centrales que el filósofo danés introduce a través de su obra *El Concepto de la Angustia* es el del problema la libertad. La orientación que tiene este trabajo no me permiten detenerme sobre esta cualidad fundamental de la existencia humana sobre la que el filósofo danés profundiza asombrosamente. Este tema será objeto de posteriores trabajos, sin embargo, cualquiera que pretenda comentar discretamente el pensamiento de Kierkegaard no puede pasar de largo sin advertir las reflexiones que el filósofo danés realiza en torno al tema de la libertad. Comprendo que mi excusa puede ser insuficiente pero considero que la relevancia de este tema debe ser tratado como el título y eje central de un trabajo independiente. Las limitaciones en la que me encuentro no me permiten, por ahora, distraerme de los objetivos que el presente trabajo en torno al sufrimiento pretende alcanzar. Así que, sin presentar más excusas, me dirigiré directamente a las consecuencias que produce esta crisis de la interioridad por la que atraviesa el ser humano representado en la figura de Adán.

⁸⁵ Cf. KIERKEGAARD, S, *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007, pp. 91-92.

⁸⁶ Cf. *Ibid*, pp. 68-69.

un individuo, en tanto que éste, es responsable de la posición única y singular que adopta ante la existencia de sí mismo y la del mundo.

Dado que la angustia no es producida por el mundo exterior, nada la provoca, y es esa nada la que se encuentra en la interioridad del individuo, para que, desde dentro, la crisis que produce la nada se traduzca en un vaciamiento de sentido del hecho de estar en la existencia. Un existir vacío es un existir sin sentido y no importa lo bien que, desde fuera, pueda lucir la existencia, pues el individuo no se reconoce a sí mismo porque su ser se mueve hacia el sinsentido.

Bajo esta mirada lo más significativo de la condición humana no es lo que se encuentra predeterminado, sino aquello que se anhela aunque no se alcance⁸⁷, y que el ser humano intenta restituir cada vez que se posiciona del significado de sí mismo. Sin embargo, adoptar una posición restitutiva compromete todo un modo de ser humano y en este compromiso hay una responsabilidad que produce consecuencias en el mundo, en el otro, y en el propio individuo. Este es el escenario que provoca angustia, un modo de sufrimiento existencial que Kierkegaard encuentra en la figura de Adán.

Para el filósofo danés el individuo se mueve en la existencia con una expectativa de sentido⁸⁸, pero en este movimiento la ausencia de sentido es una experiencia que se hace presente a través del dolor existencial, por ello, lo más importante para un individuo es seguir en movimiento, pues esta actividad reproduce un desdoblamiento activo que busca integrar a lo humano un significado valioso. La reflexión existencial es parte de este movimiento activo que habla de lo humano como algo significativo.

El pasaje sobre la caída de Adán no es sólo un relato de cómo el ser humano es colocado en el mundo, más bien, es una representación de como el ser humano se vuelve responsable del lugar que guarda en el mundo. Las narraciones bíblicas que inaugura el Génesis no sólo hablan del pecado, también hablan de actos humanos extraordinarios llevados a cabo por mujeres y hombres que dentro de un pasado simbólico cargaron su

⁸⁷ Cf. KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 59.

⁸⁸ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 312.

existencia de sentido. Toda existencia tiene su propio relato de sufrimiento, sin embargo, el individuo es susceptible de responder a su dolor y de hacerlo con un significado.

El sufrimiento existencial que se expresa con el rostro de la angustia es el resultado de una división originaria que el individuo experimenta en sí mismo, aun y cuando intenta responder con sentido a las provocaciones que produce la existencia. El problema consiste en que ningún ser humano por el hecho de existir puede considerarse como concluido aunque la existencia se muestra amable, cómoda e inocente, pues en su interior el individuo no deja de anhelar y su deseo puede mostrarse como inalcanzable, o, siendo alcanzable, lo es a un precio muy alto que puede conducir a la pérdida de sí mismo.

La angustia puede actuar como una especie de resistencia que busca hacer de la existencia humana una realidad sin sentido. Por este motivo Kierkegaard muestra a Adán como un ser angustiado que permanecerá inocente siempre y cuando su forma de vida siga anclada a la negación de sí mismo. Cuando Adán sale de esa esfera de inocencia pasiva se hace culpable, pero también, y por primera vez, responsable de sí mismo y de su actuar en el mundo.⁸⁹

Para el filósofo danés Adán reproduce la imagen de un individuo que a diferencia de Abraham o María, en primer lugar, siente miedo de lo que puede hacer por sí mismo, sin necesidad de la intervención directa de una voluntad externa. El temor y la angustia guardan una cierta familiaridad en la que el primero toma de sorpresa al individuo y le muestra su propia fragilidad, mientras que la segunda, sugiere una incapacidad original del individuo para responder a la existencia. La familiaridad consiste en que tanto el miedo como la angustia manifiestan que la interioridad humana se rompe, y esta fractura no puede describirse como pura debilidad porque la fragilidad y la contradicción suelen mostrar que el empleo de todas las fuerzas de un individuo no logran realizarlo en la existencia,⁹⁰ pues ésta, se le opone externamente en el mundo e internamente a través de sí mismo. La diferencia entre debilidad y fragilidad consiste, por un lado, en que la primera es resultado de una elección, y si se prefiere, una elección para la negación, lo cual, resulta muy

⁸⁹ Cf. KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007, pp. 78 y 81.

⁹⁰ Cf. KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, pp. 58 y 59.

desconcertante porque el individuo, además de ser frágil, renuncia a ser sí mismo y se estanca absolutamente en una elección por la debilidad; y por el otro, la fragilidad tiene otra naturaleza, pues indica que fundamentalmente la condición humana está asentada en un límite vulnerable que confronta al individuo consigo mismo, por ello “la angustia de suyo no representa jamás, ni ahora, ni al principio, una imperfección en el hombre, y es menester afirmar que la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el hombre”.⁹¹

El sufrimiento que se expresa a través del rostro del miedo y la angustia constituye una manifestación de las fronteras reales en las que la condición humana se fractura y comienza a perder su sentido. La experiencia de estas formas del dolor existencial sugiere que la interioridad del ser humano se aproxima a su límite, y lo hace de tal manera que exhibe a la existencia como un hecho desconcertante y en conflicto.

Sin duda el modo de lo humano que se observa a través de la mirada del dolor no suele ser una experiencia amable porque el sufrimiento conlleva una limitación que resulta incómodo reconocer. Cuando el dolor que ilumina la mirada es el sufrimiento existencial, entonces este límite parece ser aún más incomprensible, pues esta forma de dolor se coloca en un lado oculto, en un espacio donde el sufrimiento no se hace tan evidente, de tal forma que la apariencia de una existencia concreta resulta velada. Hacia afuera, se exhibe una presencia humana semejante a otras, y puede parecer que el individuo existente se comporta como lo hace habitualmente; pero hacia adentro, la contradicción es lo que está presente, y lo que menos hay es una relación de correspondencia entre el contenido particular de un individuo y el hecho externo de estar presente en el mundo. Es verdad que el miedo y la angustia de un individuo no se oculta del todo y puede ser captada externamente por otros individuos, sin embargo, esta percepción externa nunca es totalmente clara porque el dolor existencial es algo que se comprende absolutamente sólo en primera persona.

El dolor existencial muestra que detrás de un cuerpo que parece vulnerado existe algo más que la experiencia de un desorden fisiológico, pues como dice Merleau-Ponty, en todo cuerpo hay una conciencia que lo habita⁹², y con ello, un modo único y personal de

⁹¹KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007, pp. 104-105.

⁹²Cf. MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 363.

vivir el dolor. Por este motivo, una interioridad lastimada significa algo más que una crisis mental que puede explicarse en términos lógicos y objetivos. En la experiencia del dolor existencial es todo el yo de un individuo el que se duele en un cuerpo a través de una interioridad. En la medida en que adoptamos una posición subjetiva que actúa como un modo de introspección del dolor estamos más cerca de comprender qué es lo que se dice cuando expresamos que tal o cual individuo se encuentra angustiado o temeroso.

La propuesta de adoptar una posición subjetiva frente al dolor interior no supone disolver todo indicio de objetividad presente en la experiencia del dolor, eso es imposible, pues el dolor es una de las experiencias de las que todos podemos hablar porque a todos nos visita y, en esa medida, el dolor tiene un carácter universal, pues todos conocemos algo sobre él. Más bien, de lo que se trata es de la posición que adoptamos para acercarnos a comprensión este tipo de dolor, de tal manera que cuando reflexionamos sobre el sufrimiento podamos ver algo más que los síntomas de una mente lastimada encerrada en un cuerpo, en fin, que estemos en condiciones de conectar con lo humano que actúa como la síntesis de una interioridad que habita un cuerpo, y que habla del contenido de un cierto modo de existir, de padecer, y de asimilar el dolor, más aún, cuando el dolor se encuentra oculto a nuestros ojos. Considero que Fernando Bárcena lleva a cabo una reflexión interesante al respecto:

Este es el principal problema con el que nos tenemos que enfrentar. En la modernidad, el dolor se percibe con una mirada fría, casi inhumana. Porque en la modernidad, casi podríamos decir en nuestra contemporánea modernidad, el dolor es algo definitivamente atrapado: sabemos de él, aunque se nos escapen muchos diagnósticos de enfermedades terribles y sus correspondientes tratamientos sanadores. Hemos encerrado el dolor en datos, en hechos, en estadísticas, en cifras, en gráficos, en cuadros, en programas informatizados. Miramos el dolor como dato, pero no como experiencia.⁹³

Las reflexiones de Kierkegaard que hemos seguido hasta ahora sugieren que del dolor podemos hablar mejor cuando integramos a nuestro discurso la experiencia que de él concentra nuestra propia subjetividad. En el sufrimiento existencial, la experiencia

⁹³ BÁRCENA, F., *El aprendizaje del dolor: Notas para una simbólica del sufrimiento humano*, pp. 1 y 2, disponible en: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/Barcena.pdf> [Fecha consultada 30 de Mayo de 2013]

subjetiva se vuelve fundamental para poder acercarnos a comprender quién y cómo es el ser que sufre.

Este individuo sufriente que pretendemos comprender a través de una reflexión subjetiva manifiesta que todo un modo de ser humano puede fracturarse en su interioridad. Las reflexiones que Kierkegaard realiza en torno al miedo y a la angustia han sido de utilidad para comprender esta afirmación, sin embargo, me parece que el filósofo danés sugiere que la experiencia más elocuente para hablar sobre este tipo de ruptura es la desesperación.

La desesperación

A través de la experiencia de la desesperación el dolor existencial alcanza una manera de expresión contundente. Considero que esta es la reflexión última que el filósofo danés realiza en torno a la vivencia del sufrimiento existencial. En su obra sobre *El tratado de la desesperación o La enfermedad mortal* Kierkegaard expone el horizonte final de un modo absoluto de sufrimiento interior:

La desesperación es “la enfermedad mortal”, ese suplicio contradictorio, ese mal del yo: morir eternamente, morir sin poder morir, sin embargo, morir la muerte. Pues morir quiere decir que todo ha terminado, pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla un solo instante es vivirla eternamente. Para que se muera de desesperación como en una enfermedad, lo que hay de eterno en nosotros, en el yo, debería poder morir, como lo hace el cuerpo de enfermedad. ¡Quimera! En la desesperación el morir se transforma continuamente en vivir. Quien desespera no puede morir, “como un puñal no sirve de nada para matar pensamientos.”⁹⁴

Como indiqué en la introducción de este trabajo, a través de la descripción de la experiencia de la desesperación Kierkegaard identifica un tipo de sufrimiento interior que sobrepasa incluso el miedo que infunde la idea de la muerte, y en esa medida, la idea del

⁹⁴ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 31.

dolor existencial en el filósofo danés se coloca más allá de la línea que Schopenhauer había trazado en torno al dolor como expresión del apego a la vida por temor a la muerte.⁹⁵

Para Kierkegaard es claro que la experiencia de la desesperación es más aterradora que la idea que produce el encuentro con la muerte, y su terror consiste en que la muerte en ciertos casos suele ser una especie de consuelo del sufriente pues supone el término de un sufrimiento, y aunque ésta no es nada deseable, el hecho de que se hará presente anuncia un encuentro con lo último de la existencia de un individuo y de su dolor, lo cual, no ocurre con la desesperación, pues la raíz de esta vivencia consiste en anticipar la experiencia de la llegada a lo último sin haber muerto, o más bien, sufriendo indefinidamente esta manera de muerte.⁹⁶

Recordemos que en *El mundo como voluntad de representación* Schopenhauer denota la cualidad concluyente de la idea de la muerte y por eso señala que “al final lo bueno que tiene la muerte es ser el fin de la vida, y nosotros nos consolamos de los sufrimientos de la vida con la muerte, y de la muerte con los sufrimientos de la vida”,⁹⁷ sin embargo, para Kierkegaard el padecimiento que inaugura la experiencia de la desesperación supone un impacto que supera el dolor que produce la idea de la muerte, precisamente, porque estar desesperado consiste en estar enfermo de muerte, de tal manera, que “la vida no deja esperanza, y la desesperanza es la ausencia de la última esperanza, la de aquella que viene con la muerte”.⁹⁸ Para el filósofo danés en la desesperación no se puede esperar nada de la vida ni de la muerte y en eso consiste su terror.

La ruptura que ha provocado la experiencia del miedo o la angustia tiene su último quebrantamiento en la desesperación. La interioridad de un individuo que vive la desesperación no sólo se encuentra vulnerada, sino que además ocurre que el contenido que habita un cuerpo y que sostiene un cierto modo de ser se ha disuelto, y esta disolución es contundente porque el recurso de la espera como algo que se resiste y busca superar el

⁹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II, (trad.) Rafael-José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción, Madrid, Gredos, 2010, p. 510.

⁹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 30.

⁹⁷ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II, (trad.) Rafael-José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción, Madrid, Gredos, 2010, p. 628.

⁹⁸ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, pp.30-31.

dolor se ha perdido, y con él todo lo demás. El ser humano que experimenta el miedo o la angustia mantiene un último recurso que, en ciertos casos, puede serle útil: la espera. El desesperado ya ha gastado este último recurso y no tiene manera de recuperarlo.

Kierkegaard identifica el terrible efecto de la desesperación, y por eso, recurre a la metáfora de la enfermedad sugiriendo que la desesperación actúa como una pérdida paulatina, no del bienestar físico, sino de la salud del contenido particular que habita un cuerpo, hasta que finalmente, desde dentro, el individuo no tiene más medios con los que luchar, pues todo lo que sostenía la defensa de su ser se ha disuelto.

La diferencia de la desesperación con la enfermedad física es que la primera no suele ser tan evidente, y en este sentido “la desesperación no sólo tiene una dialéctica distinta a la de la enfermedad, sino que todos sus síntomas son dialécticos, y es por esto que el común de la gente tiene tantas posibilidades de equivocarse cuando intenta establecer si uno está desesperado o no”.⁹⁹ Esta es la dialéctica que explica porque cuerpos que “parecen” sanos físicamente pueden ser al mismo tiempo cuerpos desesperados. El filósofo danés anticipa un problema creciente de la modernidad contemporánea que consiste en la engañosa salud de la apariencia del cuerpo, sin embargo, este no es un tema del presente trabajo, basta con indicar que para Kierkegaard, la desesperación, al igual que todo modo de sufrimiento existencial, actúa como un padecimiento oculto, pero en este caso, como un padecimiento que logra terminar con la ruptura provocada por el miedo o la angustia, de tal manera que hace del individuo un cuerpo desesperado con una interioridad disuelta.

Lo que todavía quedaba en un individuo temeroso o angustiado se ha perdido en el poder de la desesperación, y al parecer, ante esta imagen, al filósofo danés se le han terminado los personajes. María, Abraham y Adán han sido representaciones de seres humanos extraordinarios que atraviesan por el temor o la angustia manteniendo un propósito. El desesperado no lo ha logrado, ha perdido, y en su pérdida, se ha perdido a sí mismo, por ello, la crisis central de la desesperación consiste en no poder ser uno mismo, y es ahí donde se encuentra la dificultad de este sufrimiento.

⁹⁹ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 38.

El contenido particular del ser en primera persona es el que se encuentra totalmente fracturado en el cuerpo desesperado, y con ello, todo este ser ha perdido su sentido, pues estando en la existencia se desconoce a sí mismo: “el yo que no deviene él mismo permanece desesperado. No obstante, en todo momento de su existencia el yo se encuentra en devenir [...] Por lo tanto, mientras no llegue a devenir él mismo, el yo no es él mismo, y no ser uno mismo es la desesperación.”¹⁰⁰

En resumen, la experiencia del miedo muestra que la condición humana es frágil y vulnerable, la vivencia de la angustia que la interioridad humana no es uniforme sino que se encuentra dividida por la contradicción de sus anhelos y aspiraciones, y finalmente, la desesperación exhibe que una ruptura interior se vuelve absoluta cuando un ser humano concreto padece del sinsentido total de sí mismo, de la pérdida de su propio contenido significativo, y al final, de la desfiguración completa del propósito que lo tiene actuando en la existencia, haciendo de su acción, un actuar hacia la no-existencia.

En la desesperación más que una renuncia a la existencia, lo que hay es un dejarse desfigurar por ella. La renuncia todavía sugiere un actuar, aunque esta acción sea hacia la negación como ocurría con la angustia, pero en la desesperación ya no hay un empeño de la interioridad. Por eso la interioridad se encuentra enferma de muerte, y lo que queda, es un cuerpo desesperado que la existencia empuja hacia donde quiere.

Al desesperado, por tanto, le da lo mismo existir o no porque en realidad no le importa la existencia ni lo que ocurra con ella. La idea de la muerte también se disuelve en la desesperación porque estar desesperado es como un estar muerto en vida. Una lectura de la desesperación como ésta es capaz de pronunciarse sobre lo que ocurre en experiencias como el suicidio o la violencia interior.

Kierkegaard hace una lectura del dolor que concluye con esta expresión contundente del sufrimiento existencial. Para el desesperado la existencia ha sido demasiado atroz, hacia fuera y hacia dentro, así que ya no puede con ella, y deja que ella sea la que pueda con él. No es coincidencia que para Kierkegaard el único acto capaz de superar una forma tan

¹⁰⁰ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, pp. 47- 48.

absoluta de sufrimiento es la fe,¹⁰¹ sin embargo, me parece que el filósofo danés no está apuntando hacia una actividad religiosa específica como si se tratase de una simple práctica o repetición de fórmulas, eso puede resultar peor que el problema, más bien, considero que Kierkegaard se dirige hacia un re-hacer todo, no para recuperar lo perdido, esto no es posible, sino para restituir lo último que se resiste a desaparecer, empezando por el cuerpo, pues un cuerpo existente ofrece la posibilidad de una restitución.

¹⁰¹ Cf. KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 60.

CAPÍTULO III: La restitución de la interioridad fracturada

La experiencia del sufrimiento existencial se mueve gradualmente del temor hacia la desesperación produciendo una profunda ruptura en la interioridad del individuo sufriente. El impacto de esta ruptura lesiona la totalidad del ser de un individuo porque lo muestra vulnerable y exhibe los dolorosos límites en los que está colocada su existencia. Todo el ser del individuo es el que se duele de este padecimiento, pues “el hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis”¹⁰², y en esta fusión sintética, lo humano que actúa como un cuerpo y una interioridad es subsumida por la realidad del dolor.

Como intenté mostrar en el capítulo anterior, el sufrimiento existencial desdibuja la correspondencia del yo con el hecho de existir y estar en el mundo. Las expresiones que muestran esta falta de correspondencia se traducen en temor, angustia y desesperación. En la experiencia de dolor existencial el yo se fractura disolviendo el sentido de reciprocidad entre el cuerpo como presencia existente y la interioridad que anima esta existencia material de un individuo. Sin duda, ante la vivencia del dolor interior, el cuerpo y la interioridad no están separados pues no existe un individuo corporal sin interioridad, sin embargo, el efecto del sufrimiento existencial como padecimiento que quebranta el interior de un ser humano produce en sus últimas consecuencias que el individuo desconozca su interioridad y se comporte principalmente como un cuerpo desesperado, es decir, como un cuerpo fracturado absolutamente en su interior.

El cuerpo desesperado no es un cadáver pero actúa como si estuviera muriendo. Kierkegaard describe a este último momento del dolor existencial como la enfermedad mortal en la que “la gangrena de la desesperación, el suplicio cuya punta está dirigida hacia el interior, nos hunde cada vez más en una autodestrucción impotente.”¹⁰³ Así, la actividad del comportamiento desesperado carece de significado y se dirige hacia el sinsentido. La desesperación como último síntoma de este padecimiento existencial mueve al individuo

¹⁰² KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 21.

¹⁰³ *Ibid*, p. 30.

hacia el no-existir, y como resultado de esta actividad, la totalidad del ser de lo humano experimenta una crisis profunda que lesiona de muerte su interioridad y replica en su cuerpo.

Lo que se fractura con el sufrimiento existencial, ya sea a través del miedo, la angustia o la desesperación, es la interioridad, y esta ruptura desfigura todo el ser del individuo y lo vuelve irreconocible, pues el individuo que sufre existencialmente puede ser capaz de reconocer su cuerpo, pero no aquello que anima su cuerpo. El dolor existencial que culmina con la experiencia de la desesperación suprime el sentido de ser de una interioridad concreta y cuando este proceso está concluido es capaz también de repercutir en la condición externa del individuo. El mal de la desesperación como enfermedad del yo inicia en el interior de un individuo y termina en su cuerpo.

Ahora bien, tanto el miedo como la angustia apuntan hacia la desesperación, y un individuo enfermo de este mal se muestra como una interioridad quebrada en un cuerpo desesperado, sin embargo, como espero poder mostrar, un cuerpo desesperado es todavía un individuo capaz de un comportamiento, y esta capacidad es una posibilidad de restitución para la interioridad fracturada. Lo es también la pasión, pues indica una sutil persistencia del interior humano que no busca restaurar lo que se ha perdido porque no puede hacerlo, pero que si puede intentar dar un paso adelante del dolor, a través de un significado. En este sentido el intento de restitución que lleva a cabo un individuo que existe como cuerpo desesperado es una acción trascendente en su acepción más original, como el acto de pasar de un ámbito a otro, atravesando por la línea de separación que ha trazado el dolor, haciendo de una condición desesperada, otra restituida. Antes de pasar a las posibilidades de la restitución, es necesario describir algunos efectos fundamentales del dolor existencial en un individuo, y así, estar en condiciones de reconocer que es lo que puede restituirse.

Lo roto que necesita restituirse

Para el filósofo danés no es posible hablar de trascendencia del dolor existencial sin haber reconocido sus verdaderos efectos porque “sólo el angustiado halla reposo, sólo quien desciende a los infiernos salva a la amada, sólo quien saca el cuchillo recobra a

Isaac.”¹⁰⁴ El miedo, la angustia y la desesperación son los distintos rostros de un mismo padecimiento interior, y cuando Kierkegaard hace una reflexión particular sobre las consecuencias de la angustia de Adán¹⁰⁵, señala que “el hombre, cualquiera que sea, no tiene otra manera de llegar a comprender cómo ha entrado el pecado en el mundo si no es partiendo única y exclusivamente desde su misma interioridad. El que pretenda aprenderlo de otro hombre, *eo ipso* lo entenderá mal.”¹⁰⁶ Con esta afirmación el filósofo danés indica que el reconocimiento del dolor existencial y de sus efectos depende originalmente de la subjetividad del individuo que lo experimenta, y de la misma manera, el individuo sufriente es el responsable originario de restituir lo que ha perdido. La soledad como efecto y característica del dolor existencial le muestra al individuo que ningún ser humano es capaz de restituir absolutamente la condición sufriente de otro. En su dolor interior el individuo confirma que es el único que tiene un contacto total con su interioridad lastimada y que nadie como él entiende lo que se está perdiendo mientras sufre existencialmente.

El cuerpo desesperado es el efecto final de la angustia y el temor, y en este cuerpo hay una interioridad absolutamente fracturada que ha roto, desde su ocultamiento, todo el ser de un individuo. El sufrimiento existencial es esa ruptura interior que replica en un cuerpo y cuyas últimas consecuencias provocan que el ser humano se comporte como un individuo cuya interioridad esta disuelta y perdida. Lo que rompe este sufrimiento oculto es la falta de correspondencia entre el yo interior y la totalidad de la existencia. El cuerpo recibe esta ruptura y, sin embargo, este cuerpo desesperado es susceptible de un comportamiento. La condición corporal del individuo sufriente es el traje que cubre una interioridad rota, pero también, la imagen posible de lo que en su exterior permanece como la huella más clara de sí. El desesperado ha perdido su interioridad pero conserva su

¹⁰⁴ KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 31.

¹⁰⁵ Kierkegaard apunta hacia una condición del pecado cuya responsabilidad individual no es necesariamente heredada por Adán. A esta responsabilidad le atribuye una consecuencia que sólo puede ser personal: “Todo hombre, en realidad, pierde la inocencia del mismo modo que la perdió Adán, es decir, mediante una culpa” (*El Concepto de la Angustia*, p. 78). De esta manera el pecado y la angustia están vinculados entre sí pues ambos emergen del individuo mismo. El tema de la angustia y del pecado pueden ser abordados por la psicología y la dogmática en tanto que ambas están interesadas por los movimientos del espíritu, en particular, la dogmática tiene una condición privilegiada porque su campo es el del espíritu absoluto, sin embargo, ninguna de estas disciplinas puede llevar a cabo la tarea que le corresponde a la interioridad particular de un individuo, pues sólo de éste depende la certeza de estas experiencias y de su contenido. Véase: *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, pp. 56-59 y 247-248.

¹⁰⁶ KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza 2007, p. 102.

cuerpo. Su cuerpo es ahora la puerta más asequible que le queda para llegar a sí mismo. Esta posibilidad del cuerpo es la que deseo explorar un poco más adelante, pero antes, es necesario indicar algunas consideraciones que finalmente delinearán lo que el sufrimiento interior rompe existencialmente.

El sufrimiento existencial confiere un nuevo rostro al ser humano caracterizado por el dolor. Este nuevo rostro es el modo que adopta la totalidad del yo sufriente que se encuentra conectado desde su intimidad con el sufrimiento. La conexión instalada por el dolor se traduce en la condición de un individuo lastimado y vulnerable.

El ser humano que sufre existencialmente se coloca en el límite de su condición y padece este límite. Con su interioridad fracturada el individuo se comporta mediante acciones que parecen no tener sentido porque nada mueve a estas acciones y no significan nada desde el interior del sufriente. El problema es que al individuo le parece imposible “sostener su yo para sí mismo”¹⁰⁷ porque el contenido particular de su ser lo desgasta, y queriendo ser él mismo, huye de sí porque su yo se encuentra herido. El desconcierto y la contradicción trazan la frontera en la que el individuo se encuentra cuando sufre existencialmente.¹⁰⁸

El dolor existencial es un peso del que el sufriente no se puede deshacer y como no puede desprenderse de él es común que busque evadirlo. Para Kierkegaard la evasión es el escape fallido de un individuo con una interioridad lastimada que busca huir de la introspección, o por lo menos resistirse a ella, para no tener contacto interior consigo mismo:

Todo hombre que no se conozca como espíritu [...], y acepte su yo como un enigma rebelde a toda introspección, toda existencia de este género, por asombroso que sea lo que realice, lo que explique, por intensamente que goce la vida de esteta, incluso semejante existencia es desesperación.¹⁰⁹

¹⁰⁷ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 161.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid*, p. 32.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 70. En este texto Kierkegaard hace referencia a la relación del espíritu humano con Dios, lo cual, se encuentra vinculado al problema de la fe que apunta en una dirección distinta a donde pretende dirigirse este trabajo. Considero que este problema se mueve de manera paralela y sin desvirtuar las consideraciones que he realizado hasta ahora en torno a la interioridad. Sin embargo, me parece necesario indicar brevemente que una

La evasión del sufrimiento existencial es una estrategia momentánea de un individuo que busca desconocer los dolorosos límites de su propia condición sufriente. Como el dolor ha trazado este límite en el interior del ser humano el individuo busca olvidarse de su interioridad, sin embargo, para el filósofo danés, escapar de la interioridad es negarse a uno mismo la posibilidad de comprender el dolor. Evadir el sufrimiento existencial es una manera de mentirse, un autoengaño que resulta poco conveniente porque una y otra vez el dolor vuelve frente al ser humano que sufre para mostrarle su rostro.

Escapar del sufrimiento a través de la negación de la interioridad es una evasión, pero abocarse a ella abstractamente, bajo el pretexto de superar el sufrimiento a través de una práctica de fórmulas dogmáticas es otra manera lamentable de evasión, pues el individuo sufriente no afronta su realidad, sino que intenta escapar una vez más de ella:

El mundo decora con el nombre de resignación, una especie de desesperación: aquella en la que el desesperado quiere ser un yo abstracto, en que quiere bastarse en la eternidad y por esto estar incluso en condiciones de desafiar y hasta ignorar el sufrimiento temporal. La dialéctica de la resignación, en el fondo, consiste en querer ser su yo eterno y luego, con respecto a su sufrimiento en el yo, negarse a ser uno mismo, halagándose, para consolarse, porque será aliviado de ese mal en la eternidad y de este modo se tiene derecho a no cargarlo aquí abajo; pues el yo, cualquiera que sea su sufrimiento, no quiere confesar que el sufrimiento le es inherente.¹¹⁰

El recurso de la evasión del sufrimiento existencial confirma que es la propia interioridad de un individuo la que está en juego ante la experiencia del dolor, y de alguna manera, en su interioridad el individuo se juega el todo de un yo que lo significa.

En síntesis, el sufrimiento existencial rompe con la correspondencia entre el yo de un individuo y la totalidad de la existencia, pero también, conduce a la evasión de la realidad doliente que el individuo experimenta de sí mismo, y en ese sentido, rompe con la

de las cualidades que Kierkegaard atribuye a la fe es la de ser un movimiento en virtud de lo absurdo que recupera todo lo perdido [Véase: *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, pp. 140-141]. Sin duda, el tema de la fe no puede reducirse a la práctica de fórmulas religiosas o a la exaltación del dogma. Asimismo, la idea de la fe como vivencia de lo absurdo “supone una paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento; porque la fe comienza precisamente donde acaba la razón” (Véase: *Temor y Temblor*, p. 63). Por el momento este tema se coloca por encima del presente trabajo en un campo que me es imposible abordar, pero que por su relevancia traza un planteamiento que seguiré en trabajos posteriores.

¹¹⁰ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, pp. 102-103.

verdad subjetiva que el ser humano guarda frente sí, pues en vez de aceptar el dolor, prefiere el autoengaño. En última instancia lo que se fractura con el dolor existencial es la capacidad subjetiva del individuo de reconocerse a sí mismo, pues este movimiento le resulta imposible y absolutamente doloroso. El reconocimiento de uno mismo es lo que necesita restituirse, pero el individuo no puede mirar dentro de sí porque esa acción lo quebranta, es por eso, que considero al cuerpo como otra vía desde donde el individuo puede mirarse, pero no como una simple extensión material que no sale de sí misma, sino como un existente que aún permanece en contacto con el mundo y con otros individuos, los cuales, pueden ser una ventana o un espejo cuya imagen comuniquen al individuo sufriente algo valioso sobre la existencia y sobre sí mismo. A continuación presentare algunas implicaciones de los conceptos de cuerpo y pasión como posibilidades de restitución de una interioridad fracturada.

La posibilidad del cuerpo

Para el individuo no es posible deshacerse del dolor existencial, y a largo plazo, tampoco es suficiente con evadirlo. Este padecimiento interior le cierra al ser humano las salidas y se coloca frente al individuo como la realidad más urgente de su existencia. De alguna forma el sufrimiento le exige al ser humano una respuesta ineludible de la que participa todo el yo del individuo. El problema es que la interioridad del sufriente esta incapacitada para responder por sí sola ante el dolor. En su fractura absoluta la interioridad ha hecho del ser humano un cuerpo desesperado, y es el cuerpo, lo que permanece manifestando un contacto continuo con el mundo. Si bien la interioridad está rota, el contacto entre el cuerpo y el mundo mantiene al individuo “firmemente asentado en la finitud”.¹¹¹ Kierkegaard considera que “el cuerpo es órgano del alma”¹¹², y si bien éste se encuentra subordinado al espíritu,¹¹³ también, es el cuerpo el que da cuenta de la condición finita del ser humano.

¹¹¹ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 402.

¹¹² KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, p. 240.

¹¹³ Cf. *Ibid*, p. 240.

En este punto es necesario indicar que la acción restitutiva del cuerpo es una tesis que considero alineada a una orientación fenomenológica, específicamente en la fenomenología de Merleau-Ponty. Como indique en el primer capítulo de este trabajo Merleau-Ponty desarrolla un planteamiento muy afortunado sobre la condición del cuerpo, y dado que he establecido anteriormente la coincidencia reflexiva entre Kierkegaard y Merleau-Ponty, me parece conveniente girar un poco hacia el pensamiento del segundo para fortalecer mi argumento. El giro obedece a que la función del cuerpo como condición de lo humano que contacta con el mundo es una preocupación relevante en la fenomenología de Merleau-Ponty y tal vez menos recurrente en Kierkegaard. Sin duda, a través del tema de la finitud Kierkegaard se ocupa del existir externo del individuo,¹¹⁴ sin embargo, la relación específica entre la existencia del mundo y la del cuerpo me parece más pertinente en Merleau-Ponty. Por esta razón abro una vez más un breve paréntesis en la línea de pensamiento de Kierkegaard con la intención expresar con mayor claridad la posibilidad restitutiva del cuerpo.

Para Merleau-Ponty el cuerpo de un individuo es el modo de lo humano que contacta con el mundo “porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo”.¹¹⁵ Mediante este contacto el individuo da cuenta de su presencia en la existencia desde una vía que no se manifiesta como pura interioridad. El cuerpo se vuelve la evidencia finita de la existencia humana que reviste la interioridad del individuo.¹¹⁶ Aquello que se fractura con el sufrimiento existencial es la interioridad del individuo, y esta fractura replica en su cuerpo, haciendo del ser humano un cuerpo desesperado, sin embargo, el individuo se mantiene en la existencia de su cuerpo a pesar de que su interioridad este rota. El comportamiento del individuo es el de un cuerpo desesperado, pero sigue siendo un “movimiento” con el que el ser humano se “apoya en el mundo”.

¹¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, pp. 411-413.

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 362.

¹¹⁶ Cf. KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, p. 402.

Este planteamiento sugiere que existir en el mundo es apoyarse en él, pues justamente el mundo es el espacio en el que “estoy arrojado en una naturaleza”¹¹⁷, la cual, “penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella”.¹¹⁸ Como indique el capítulo anterior, el mundo puede permanecer indiferente a la existencia de un individuo y a las dificultades con la que se encuentra, pero en él se da “el vestigio elocuente de una existencia”.¹¹⁹ Asimismo, y como indique en el primer capítulo, “otra” existencia ajena al yo de un individuo es la que se muestra en el mundo, de tal manera que aun cuando el individuo ha sido fracturado interiormente por el dolor existencial y padece su sufrimiento en soledad, esta soledad no lo es en términos absolutos, por lo menos no externamente. Podría pensarse que no tiene importancia la “presencia externa” del mundo y de lo que hay en él en un padecimiento que se sufre interiormente, sin embargo, esta presencia externa es lo único que se mantiene en el cuerpo desesperado de un individuo que tiene la interioridad quebrantada. El aparecer externo del mundo y el del individuo conservan una sutil línea existencial que no se ha visto interrumpida por el sufrimiento interior. El individuo sufriente se encuentra interiormente perdido pero su cuerpo le indica que sigue siendo un existente. Esta constatación no supone, de ninguna manera, que el individuo pueda superar a través de ella el sufrimiento existencial, pero lo que sí hace, es mostrarle que su cuerpo es una posibilidad de acceso a una existencia que permanece.

El aparecer externo del mundo y el del cuerpo por sí solos no restauran nada en una interioridad rota porque, como indique en el primer capítulo, lo exterior no es lo interior, sin embargo, esta presencia externa de la existencia ha mostrado que en el mundo el individuo no se encuentra absolutamente sólo, y si bien el mundo puede parecer indiferente a la existencia del individuo, en él actúan otros como el individuo¹²⁰, y éstos son sujetos, también, de una condición humana que no es del todo ajena a la del individuo que sufre existencialmente, pues “como mirada en contacto con un mundo visible, y gracias a ello puede haber para mí una mirada del otro, este instrumento expresivo que se llama un rostro puede ser portador de una existencia, como mi existencia es llevada por un aparato

¹¹⁷ MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 358.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 359.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 360.

¹²⁰ Cf. *Idem*.

cognoscente que es mi cuerpo”.¹²¹ Es verdad que la presencia de otros individuos en el mundo no suponen necesariamente el interés de estos sobre la existencia de un ser humano sufriente, en ese sentido el otro puede, al igual que el mundo, permanecer indiferente ante el sufrimiento existencial de un individuo concreto, sin embargo, esta indiferencia del otro es susceptible de superarse cuando “las expresiones emocionales del otro y las mías se comparan e identifican.”¹²² En esa medida el dolor es una expresión de lo humano que se encuentra abierta a la subjetividad de todo individuo.

El mundo que es una realidad externa a la interioridad de cada individuo es el que posibilita la identificación entre individuos distintos, pues: “No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades [...] Cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana a la que sirve. Cada uno emite una atmósfera de humanidad”.¹²³ De esta manera el mundo se vuelve la condición de posibilidad externa en la que “es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación misteriosa de sus propias intensiones”.¹²⁴ Esta otra presencia humana externa que un yo individual percibe en el mundo, se vuelve una “involuntaria compañía” que se mantiene como la evidencia de un existir que resulta familiar a todo individuo.¹²⁵

La presencia del otro en la realidad del mundo no supone una vía que disuelve el dolor existencial, pero el interés humano en el sufrimiento del otro con el que se identifica, hace más fuerte el punto de apoyo con que el individuo sufriente se mantiene en el mundo, y en esta fortaleza el ser humano sufriente conserva una tenue señal de que su yo, a pesar de tener una interioridad fracturada, no se encuentra perdido en términos definitivos, pues a través del contacto que su cuerpo mantiene con el mundo, el otro que se interesa en su ser, le muestra al individuo sufriente que todavía es “uno en sí mismo”. El interés del otro en el ser humano que se duele sugiere que “ser uno en sí mismo” es algo que capta la atención del mundo y supone una posibilidad para el individuo de restituir la interioridad que el

¹²¹MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 1975, p. 363.

¹²² *Idem.*

¹²³ *Ibid*, p. 359.

¹²⁴ *Ibid*, p. 365.

¹²⁵ Cf. *Idem.*

sufrimiento existencial ha quebrantado. El cuerpo resulta una vía de acceso para que el individuo con un yo interior fracturado vuelva a sí mismo, pero esta vía de acceso es insuficiente, y aun cuando el otro se muestra interesado en el individuo sufriente, es necesario que el ser humano que padece existencialmente muestre interés en sí mismo, pues: “Para el existente, existir es de máximo interés, y su realidad radica en su interés por existir.”¹²⁶ Por ello, la posibilidad reconstitutiva del cuerpo se encuentra incompleta sin este máximo interés por existir que finalmente actúa como una pasión.

La posibilidad de la pasión

Recordemos que el sufrimiento existencial impacta en todo el yo de un individuo y lo exhibe como un cuerpo cuya interioridad está fracturada. La totalidad del individuo es lo que necesita restituirse y el cuerpo puede ser una vía de acceso que posibilita el retorno del individuo a sí mismo, sin embargo, este movimiento resulta insuficiente para restituir una interioridad rota. La restitución exige del individuo sufriente un interés en restituirse y para restaurar su interioridad, el individuo necesita renunciar a la evasión de su dolor, pues “en el mundo del espíritu es engañado únicamente quien se engaña a sí mismo”.¹²⁷

El problema para un ser humano que sufre existencialmente es que su interioridad está fracturada y no tiene la fuerza suficiente para restituirse. El dolor hace que cualquier mirada al interior intensifique el padecimiento existencial del individuo. Volver hacia adentro representa verse de frente con el dolor y este sufrimiento puede mostrarse como insuperable. El sufrimiento interior avanzó paulatinamente como la hace una enfermedad y su último movimiento es el de la desesperación. Este mal muestra el fracaso de una interioridad que parece perdida. A pesar de que el contacto con el mundo y con el otro pudiese sugerirle al existente algo valioso sobre sí mismo, para un individuo desesperado, su voluntad se encuentra anulada a consecuencia del dolor y no muestra interés en sí porque esto supone interesarse en el interior del que desea huir. Así que para el ser humano que se duele existencialmente no le queda otra alternativa más que confrontar su dolor, aun y cuando no pueda superarlo. Cuando el ser humano se inclina por la aceptación de su

¹²⁶ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 312.

¹²⁷ KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 118.

condición sufriente, sin negarla o evadirla, se coloca frente a su dolor como un individuo vencido por el sufrimiento interior, pero más cerca de lo que puede significar la realidad de sí mismo, y dolido absolutamente, se aproxima a su totalidad para revisar que es lo que le queda de sí que sigue dando un testimonio de su existencia. En esa medida “se tiene de más en más conciencia de su yo y, por lo tanto, de más en más sobre lo que es la desesperación y de la naturaleza desesperada del estado en que uno se encuentra”.¹²⁸

La intensidad del sufrimiento existencial puede ser tal, que en realidad no sea posible prever si desaparecerá, pero el individuo que se coloca frente a su existencia quebrantada interiormente, preguntándose por ella, realiza un gesto de apropiación, pues aunque lo que tiene interiormente está roto, aún sigue siendo suyo, y en su interioridad puede haber rescoldos de lo que representa ser uno en sí mismo. La aceptación del sufrimiento existencial sugiere una convivencia con él, y de esta convivencia no deseada, todos los seres humanos somos testigos:

Como no existen personas enteramente sanas, al decir de los doctores, podría también decirse, conociendo bien al hombre, que no existe uno exento de desesperación, en cuyo fondo no habite una inquietud, una perturbación, una desarmonía, un temor a algo desconocido o a algo que no se atreve a conocer, un temor a una eventualidad externa o un temor a sí mismo; así como los médicos dicen de una enfermedad, el hombre incuba en el espíritu un mal, cuya presencia interna, por relámpagos, en raras ocasiones, un miedo inexplicable le revela.¹²⁹

La interioridad humana desea una salud que no puede alcanzarse del todo y ello supone una ambigüedad del ser de lo humano, y es precisamente la experiencia del dolor interior, la que fracturando la totalidad del yo, manifiesta esta ambigüedad y empuja al individuo a preguntarse sobre sí mismo. El dolor existencial es absurdo, pero para Kierkegaard esta experiencia provoca que el individuo se pregunte “¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición?”¹³⁰, y esta pregunta es producida en su interior, que aun como interioridad sufriente y lastimada, sigue siendo una parte del yo que paradójicamente lo quebranta y lo confirma, de tal manera que el individuo “ya que está

¹²⁸ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 98.

¹²⁹ *Ibid*, p. 35.

¹³⁰ KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, p. 90.

determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye.”¹³¹ A pesar de esta ambigüedad, la pregunta por el yo que provoca el sufrimiento existencial, se vuelve una persistencia que activa la voluntad anulada del individuo sufriente que, preguntando, muestra su interés por reaccionar al dolor existencial, y lo hace como una pasión, porque “existir, si esto no se toma como cualquier tipo de existir, no puede realizarse sin pasión”.¹³²

La pasión representa para una interioridad “la momentánea continuidad que simultáneamente constriñe y es impulso del movimiento”.¹³³ Este impulso es el que reviste la pregunta que un individuo que sufre existencialmente hace sobre lo que supone su ser en sí mismo. Su pregunta por el dolor es una pregunta apasionada, y no puede ser de otra manera, pues en ella está puesto todo su interés por existir. La pasión es el rescoldo de una interioridad apagada que exige observar la realidad bajo otra mirada, aquella que le ha conferido la experiencia del dolor. Esta otra mirada se traduce como un nuevo conocimiento interior que, al igual que el dolor, se constituye como un acontecimiento del que se apropia el individuo y se vuelve un saber íntimo que se adhiere a su existencia.

La pregunta apasionada que el individuo se dirige a sí mismo se articula como una posibilidad de respuesta interior que persiste frente al sufrimiento. La pasión de un individuo (y no su razón) es lo que se resiste ante los acontecimientos más oscuros de su existencia. Por ello, es razonablemente ambiguo decir que es lo que debe hacer un individuo frente a la experiencia del dolor existencial, pues no se trata de lo que se debe, sino de lo que por pasión se está en posibilidad de hacer. No hay un método que garantice la superación del dolor existencial, lo que sí hay, son condiciones de posibilidad de restituirse a sí mismo conviviendo con el dolor.

Para el filósofo danés no hay manera de mantenerse en la existencia después de haber experimentado el sufrimiento existencial sin una reacción apasionada.¹³⁴ La filosofía de Kierkegaard al acercarse a observar la experiencia del dolor existencial es capaz de

¹³¹ KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, p. 91.

¹³² KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 309.

¹³³ *Ibid.*, p. 310.

¹³⁴ Cf. KIERKEGAARD, S., *Temor y Temblor*, (trad.) Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 145.

comprender que existe una interioridad subjetiva susceptible de reaccionar humanamente frente al acontecimiento del dolor, y reflexiona sobre los límites descubiertos por el sufrimiento, y lo hace también, sobre aquello que representa el ser de lo humano que responde apasionadamente ante sus propios límites. El filósofo danés se vale de personajes metafóricos para indicar que la interioridad se convierte en el espacio y condición en donde se vive y se reacciona con más intensidad ante el acontecimiento del dolor existencial.

El lugar que tiene la pasión en el proceso reconstitutivo del dolor es fundamental porque “lo más excelso de la interioridad del sujeto existente es la pasión, pasión a la que la verdad responde como una paradoja”.¹³⁵ En esta paradoja el individuo convive con su sufrimiento pero lo hace como “la posibilidad de una aproximación a la única y verdadera continuidad que puede haber para un existente.”¹³⁶ De esta manera el individuo sufriente responde transparentemente ante sí mismo, a lo que supone su existencia, a lo que esto le plantea.¹³⁷ En la transparencia que un individuo sostiene consigo mismo se actualiza la posibilidad trascender su dolor, no deshaciéndose de él, pero si dándole un contenido, un significado.

El ser humano, a través de su reacción apasionada y transparente frente al dolor interior, provoca que su interioridad se mueva de un ámbito sin sentido a otro en el que el dolor adquiere un significado. Este significado no supera el sufrimiento, pero hace que el individuo sea capaz de convivir con él, de cuestionarlo, de apropiarse de él, y de acercarse a un conocimiento de sí mismo no velado que le permite, como diría Schopenhauer, observar la realidad bajo “una luz más verdadera.”¹³⁸ Así, el individuo restituye su empeño por existir y se abre a la posibilidad de restaurar su interioridad, que ahora tendrá la forma una interioridad doliente, pero que abierta al mundo y así misma, persiste en su intención de existir y de generar sentido a la existencia, pues toda existencia “está sometida a una

¹³⁵ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 200.

¹³⁶ *Ibid*, p. 310.

¹³⁷ Cf .KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 190.

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II, (trad.) Rafael-José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción, Madrid, Gredos, 2010, p. 629.

consecuencia interior, consecuencia de fuente trascendente que depende al menos de una idea”.¹³⁹

De esta manera tanto el cuerpo como vía de acceso a un mundo que significa el punto de apoyo de la existencia, y la pasión, como sutil persistencia del interés por existir, activan la interioridad fracturada por el sufrimiento existencial, y posibilitan la restitución de lo que representa el ser de lo humano que se encuentra perdido en la fronteras de su dolor interior. Restituirse del dolor no supone necesariamente superarlo, sólo sugiere la apropiación de él, y con ello, de la totalidad de la existencia que se daba por perdida.

¹³⁹ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 156.

CONCLUSIONES

En la parte introductoria de este trabajo me he propuesto mostrar que el sufrimiento existencial, entendido como una fractura de la interioridad humana, tiene importantes consecuencias en conflictos sociales que adoptan una dimensión global y que afectan la coexistencia humana de nuestro tiempo. Uno de estos efectos es el de la violencia interior que supone un modo de sufrimiento previo a la experiencia violenta externa y que es capaz de desfigurar la noción de lo humano en la intimidad de un individuo.

Esta forma de violencia interior ha sido adecuadamente identificada por organismos internacionales y actores globales que muestran su profunda preocupación por una práctica social en la que lo humano se auto-anihila. La llamada violencia auto-infligida¹⁴⁰ no es más que la expresión más clara de las consecuencias materiales que produce la experiencia del sufrimiento existencial. Si bien existen indicadores estadísticos que intentan medir el impacto social de este tipo de sufrimiento, considero que es necesario, también, observar este problema desde su dimensión cultural con un diálogo que nos permita comprender que ideas subyacen a esta experiencia del dolor.

Con este propósito me ha parecido afortunada la posición reflexiva de Sören Kierkegaard, pues el filósofo danés desarrolla una línea de pensamiento preocupada por las contradicciones que son inherentes a la existencia misma, es decir, al hecho de estar presente en el mundo. Con su devenir, el individuo existente produce un efecto en el mundo, y éste, como realidad existente produce también su efecto en el individuo. En la relación de afectación existe una correspondencia en el individuo mismo, es decir, entre su interioridad y su cuerpo, y también, otra que muestra una reciprocidad con una realidad que es ajena al individuo pero que también está presente en el mundo. Cuando esta correspondencia se interrumpe porque se ve rebasada por una experiencia que amenaza o contradice la existencia, el ser de lo humano se exhibe como algo limitado y vulnerable. La constatación de este límite es capaz de provocar una crisis en la interioridad de un

¹⁴⁰ Como se muestra en la introducción general de este trabajo es la Organización Mundial de la Salud (OMS) la que utiliza esta denominación.

individuo y esta crisis puede volverse más aguda hasta el punto de producir una ruptura del ser humano consigo mismo.

En el primer capítulo he indicado cómo esta ruptura afecta toda la verdad que un individuo conoce sobre sí mismo y cómo impacta originalmente en su interior. Para ello ha sido necesario distinguir dos modos de reflexión que hablan de lo humano desde posiciones distintas, la primera corresponde al pensamiento abstracto y la segunda al pensamiento concreto. Kierkegaard considera que una reflexión concreta del ser de lo humano se coloca en una posición subjetiva que permite acercarse a las experiencias más intensas de la existencia con una mirada más comprensiva, pues al hablar de estas experiencias, lo hace desde la propia vivencia personal, es decir, que cuando existe una reflexión concreta que se pronuncia sobre el dolor existencial, ésta, se plantea considerando la propia experiencia que el individuo comunicante ha tenido de este modo de sufrimiento. Considero que la forma concreta de reflexionar sugerida por Kierkegaard puede complementar el discurso de una posición abstracta que observa el ser de lo humano a través de predicados, que de manera general son comunes en todo individuo. De esta forma es posible conciliar los planteamientos que una metodología estadística sigue para comprender los efectos materiales del sufrimiento existencial con una metodología cualitativa que explora los motivos subjetivos que producen estos efectos.

La posición adoptada en este trabajo sigue la línea subjetiva que Kierkegaard utiliza para aproximarse a comprender cómo el sufrimiento existencial irrumpe en la vida de un individuo y qué efectos produce este tipo de dolor. Para ello, el filósofo danés propone acceder a la verdad de lo humano observando lo que un individuo experimenta en su devenir concreto, pues en este movimiento de la existencia se exhibe el modo de actuar de un individuo desde su contenido más particular: el yo. La subjetividad se vuelve una actividad reflexiva que se apropia de la verdad de lo humano como realidad de un yo que afecta la existencia y se vuelve afectado por ella. El sufrimiento existencial expresa cómo esta relación de afectación recíproca entre el individuo y la existencia se rompe, produciendo una fractura en el contenido particular de un individuo, la cual, se oculta en su interioridad y replica en su cuerpo. Esta fractura impacta en la totalidad de un individuo y lo muestra frágil, pues no es sólo la interioridad aislada de un individuo la que se ve

afectada o sólo un cuerpo humano aquello de lo que el dolor se ha valido para adoptar la forma de un padecimiento, sino que es todo el ser de lo humano que se expresa en un yo como cuerpo e interioridad el que se coloca en el límite de su propia existencia.

En la constatación de su límite existencial el ser de lo humano descubre su fragilidad y la padece. El ser que sufre existencialmente se mira frágil porque su interioridad se vuelve incapaz de asimilar el dolor que le lastima, y el límite trazado por este sufrimiento radica en la dificultad de superarlo. Esta experiencia muestra a la condición humana como algo contradictorio, pues estar en la existencia ya no supone solamente adoptar un cierto modo de ser, sino que además implica un constante padecer. El sufrimiento es la prueba del límite de una existencia, y cuando éste tiene su origen en la interioridad, se vuelve un padecimiento oculto que desfigura el contenido particular de un individuo.

El temor, la angustia y la desesperación son los padecimientos que podemos identificar en la obra del filósofo danés como las expresiones más claras del dolor existencial. Durante el segundo capítulo de este trabajo me he valido de los personajes y recursos narrativos que usa el filósofo danés para personificar estas experiencias de dolor. A través de acontecimientos simbólicos, Kierkegaard indica cómo el sufrimiento humano no distingue entre individuos favorecidos o desfavorecidos, pues a todo ser humano lo visita y en cada uno produce su efecto.

El temor actúa como una fuerza externa que adviene a la existencia de un individuo exhibiendo su fragilidad humana frente a un acontecimiento que lo supera. Este advenimiento es una irrupción en la interioridad de un individuo que provoca una ruptura en la correspondencia que el yo guarda consigo mismo y con la totalidad de la existencia. Esta experiencia irrumpe en el contenido particular de un individuo y lo coloca en una posición en la que lo descubre vulnerable y vulnerado.

La angustia actúa de una forma diferente porque de alguna manera se mueve de adentro hacia afuera. A través de la experiencia de la angustia, el filósofo danés muestra cómo desde lo más íntimo de lo humano, en donde lo que hay es sólo interioridad, el sufrimiento existencial puede producirse como una pura contradicción. Ante la experiencia

de la angustia no hay una irrupción externa que inesperadamente presiona la existencia de un individuo. Es la misma interioridad la que por sí sola entra en crisis al intentar descifrar cuál es el alcance y sentido de lo humano. Esta crisis de sentido muestra la dificultad que tiene un individuo para determinarse a sí mismo en su relación con la existencia. En la angustia el individuo sufre por su propia acción y sólo él es responsable de su sufrimiento, esta constatación lo hunde cada vez más, y como ocurría con el temor, su padecimiento adopta un modo de sufrir que lo impacta profundamente.

Cuando el individuo se ve rebasado por el miedo o por la angustia se abre paso la última y más contundente expresión del dolor existencial: la desesperación, este mal supone la pérdida absoluta del significado de su ser interior. En esta última experiencia de sufrimiento existencial la interioridad de un individuo colapsa porque ya no puede esperar nada de la existencia y mucho menos de sí misma, y de esta manera, la ruptura provocada por el temor o la angustia se vuelve una fractura total de la interioridad. La espera es el recurso que tiene el individuo temeroso o angustiado para dejar atrás su dolor, pero el desesperado ha perdido este recurso. Todo lo que un individuo mantenía en su interior para sostener su existencia se ve desfigurado por la experiencia de la desesperación. Así, una interioridad que desespera solo deja lugar a un cuerpo desesperado, y este cuerpo exhibe la pérdida que un individuo experimenta de lo que significa su ser y termina por producir un total desconocimiento de sí mismo.

En el sufrimiento de la desesperación el individuo más que renunciar a la existencia se deja desfigurar por ella. La interioridad de un cuerpo desesperado se encuentra enferma y la existencia la mueve hacia donde quiere. Inclusive la idea de la muerte se disuelve en el sufrimiento de la desesperación, y es precisamente un modo de dolor como este el que subyace en la experiencia de la violencia auto-infligida a la que me he referido anteriormente.

Finalmente en el capítulo tercero he señalado cómo esta correspondencia desdibujada que un yo guarda consigo mismo y con la existencia, producida por el dolor existencial, es capaz de restituirse, en un primer momento, por medio de la acción del cuerpo que se mantiene como una vía por la que el ser humano accede al mundo y se apoya en él. El individuo fracturado existencialmente sigue actuando en el mundo a través

del comportamiento de su cuerpo desesperado, y si bien, este comportamiento está vacío de sentido a consecuencia del dolor, también, mantiene al individuo en contacto con lo otro que se encuentra presente en el mundo. Esta otra presencia que aparece en el mundo se vuelve una “involuntaria compañía” que resulta familiar cuando “un otro” que es como el individuo se muestra interesado en la existencia del sufriente.

El interés intersubjetivo en el dolor no es algo que se da necesariamente, pues un individuo que es parte del mundo se puede mostrar indiferente al otro que sufre, sin embargo, este interés representa un vínculo indisoluble entre individuos que comparten una existencia limitada, cuya fragilidad se muestra, tarde o temprano, en el propio devenir de su existencia, por ello, este tipo de interés es en realidad una susceptible identificación, que habla de lo humano como algo que aún fracturado existencialmente es capaz de recibir el interés de otro porque se mantiene siendo “uno en sí mismo”. De esta manera el mundo no sólo actúa como una existencia externa y pasiva, sino como un fuerte punto de apoyo en el que está colocada la existencia del sufriente.

Ahora bien, la posibilidad restituitiva del cuerpo provocada por el interés intersubjetivo no es suficiente. La restitución de la existencia quebrantada por el sufrimiento existencial requiere de la participación de la totalidad de individuo que sufre. El problema consiste en que la interioridad que habita un cuerpo desesperado esta desfigurada por el dolor y el individuo se resiste a mirar esta manera amorfa de su interior. Por ello, lo más sencillo es que el individuo sufriente se evada de sí mismo, pues cualquier introspección le parece imposible, sin embargo, mientras más huye el individuo de sí menos logra escapar de su dolor.

La restitución de la existencia es una tarea que requiere volver hacia adentro del individuo, no con la pretensión de recuperar lo que se ha perdido, sino con la intención de encontrar lo que aún persiste en una interioridad rota, pues aunque lo que hay en el interior no tiene sentido, por lo menos, le permite preguntarse por su dolor. La sola pregunta es el empeño de un existente que muestra el interés por existir y ese interés es ya una pasión. La pasión es la otra vía que complementa la posibilidad de restitución, que no busca superar un dolor que, en cierta medida, tiene algo de insuperable, pero que sí produce una apropiación

de él, y una convivencia con el sufrimiento que forma parte de una manera de existir más transparente y de reconocimiento de uno mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

- KIERKEGAARD, S., “De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el Concepto de la Ironía”, en LARRAÑETA, R., GONZÁLEZ, D., Y SAEZ., B. (eds.), *Escritos de Sören Kierkegaard*, Volumen 1, (trad.) Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000.
- KIERKEGAARD, S., *El Amor y la Religión*, (trad.) Carmen Lessening, Buenos Aires, Andrómeda, 2007.
- KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2007.
- KIERKEGAARD, S., *El Instante*, (trad.) Andrés Roberto Albertsen, Madrid, Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*, (trad.) Carlos Liacho, México, Grupo Editorial Tomo, 2005.
- KIERKEGAARD, S., *La Repetición*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2009.
- KIERKEGAARD, S., *Las Obras del Amor*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Salamanca, Sígueme, 2006.
- KIERKEGAARD, S., *Los Lirios de Campo y las Aves del Cielo*, (trad.) Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2007.
- KIERKEGAARD, S., “O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I”, en LARRAÑETA, R., GONZÁLEZ, D., Y SAEZ., B. (eds.), *Escritos de Sören Kierkegaard*, Volumen 2/1, (trad.) Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*, (trad.) Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.
- KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, (trad.) Jaime Grimberg, Buenos Aires, Losada, 2008.
- HEGEL, G.W.F., *La Ciencia de la Lógica*, Tomo II, (trad.) Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Edición Biblioteca Hachette de Filosofía, 1948.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (trad.) José Gaos, 2ª edición, Madrid, Alianza, 1982.

MERLEAU-PONTY, M., *La Fenomenología de la Percepción*, (trad.) Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1975.

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II, (trad.) Rafael-José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción, Madrid, Gredos, 2010.

Secundaria

ADORNO, Th. W., *Kierkegaard, construcción de lo estético*, (trad.) Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2006.

AMORÓS, C., *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.

ANDRÉ, J. M., “Globalización, interculturalidad y metáforas del mestizaje”, *Azafea*, (Salamanca), (Vol. 6, 2004), pp. 177-191.

BARBÁCHANO, D., *La filosofía existencial de Kierkegaard: el yo, una autorrelación que se relaciona con su fundamento*, Salamanca, Tesina Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.

BÁRCENA, F., *El aprendizaje del dolor: Notas para una simbólica del sufrimiento humano*, disponible en:

<http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos.cchs.csic.es/fdh/files/Barcena.pdf>

[Fecha consultada 30 de Mayo]

BONIFACI, C.F., *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder, 1963.

BREZIS, D., *Kierkegaard et les figures de la paternité*, París, Les Éditions du Cerf, 1999.

CLAIR, A., *Kierkegaard: Penser le singulier*, París, Les Éditions du Cerf, 1993.

COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, Tomo III, 2ª edición, Barcelona, Herder, 2002.

FERGUSON, H., *Melancholy and the critique of modernity: Sören Kierkegaard's religious psychology*, Londres, Routledge, 1995.

GARCÍA-AMILBURU, M., *La Existencia en Kierkegaard*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992.

- GUERRERO, L., *Sören Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- HANNAY, A., *Kierkegaard: the arguments of the philosophers*, Londres, Rout Ledge, 1991.
- HANNAY, A., Y GORDON, M. (EDS.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, (trad.) Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003.
- HUNTINGTON, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, José Pedro Tosaus Abadía (trad.), Barcelona, Paidós, 2001.
- Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*. Washington, D.C., Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas, disponible en:
http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf
 [Fecha consultada 30 de Mayo]
- JARAMILLO, H., *María en el pensamiento de Sören Kierkegaard*, Roma, Tesis de la Pontificia Facultad Teológica Mariana, 2001.
- JASPERS, K., *Filosofía de la Existencia*, Luis Rodríguez Aranda (trad.), Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- JASPERS, K., *La Filosofía*, José Gaos (trad.), 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada: Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca y Ed. San Esteban, 1990.
- LARRAÑETA, R., “Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del Sufrimiento Inocente al Dolor De Dios”, *Thémata*, (Madrid), (Vol. 15, 1995), pp. 66-77.
- MACEIRAS, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y Pasión*, Madrid, Ediciones Pedagógicas DIP, 1996.
- MALANTSCHUK, G., *Kierkegaard's Thought*, Howard V. Hong y Edna H. Hong (trad.), Princeton University 1971.
- Sagrada Biblia*, Latín Vulgata.
- SARTRE, J.P., “El universal singular”, en SERRANO, A. (ed.), *Kierkegaard vivo: una reconsideración*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005.
- SUANCES, M. M., *Sören Kierkegaard: Vida de un filósofo atormentado*, Tomo I, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997.

- SUANCES, M. M., *Sören Kierkegaard: Estructura de su pensamiento religioso*, Tomo III, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.
- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, 1984.
- VILLORO, L., “La idea de Kierkegaard sobre la tragedia”, *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, (México) (Vol. 19, 1983) pp. 11-14.