

LA FRACTURA INTERIOR EN LA OBRA DE SØREN A. KIERKEGAARD

Doctorando: J. Francisco García Aguilar

Director: Dr. Reynner Franco

Resumen

La experiencia del sufrimiento existencial ocupa a la reflexión en cuanto este suceso provoca un quiebre en el significado mismo del existir humano. Tal es el impacto de este hecho doliente, que su irrupción pone a prueba el sentido de todo acontecer que ensaye un modo suficiente de devenir en la existencia. El hecho de que la vida se comporte significativa como para existir en ella, indica que el devenir reclama una importancia, en la medida en que el existente da cuenta del valor que supone apropiarse de un sentido del existir. El gesto significativo con el que el individuo humano procede para hacer propicia su existencia, precisamente, se muestra discordante cuando este padecimiento anuncia la fractura que se abre paso en aquel que se extravía de un sentido para existir. Este quebrantamiento existencial se manifiesta en la ruta kierkegaardiana del dolor interior, la cual, advierte el inquietante traslado que sobreviene entre el existir con un sentido humano y el existir insignificante. Cuando el vivir humano carece de un sentido, se anuncia la insuficiencia de un devenir que, ahora vacío, hace de tal vacuidad la terrible condición que delimita al que padece existencialmente. Ante tal situación, la interioridad que se descubre despojada de signos significativos, persiste capaz de lanzar una pregunta que recurre el sinsentido del dolor. Entonces, tiene lugar la conciencia del sufrimiento interior, cuyo lenguaje da alcance a todo aquel que encuentra en lo preguntado la pertinencia que insiste en signar la vida con un sentido humano. Es tal la fuerza de la comunicación en el dolor interior que reposiciona a quienes dialogan, ocupando como plataforma a la pregunta misma que interpela el sufrimiento.

Palabras clave: sufrimiento existencial, fractura, conciencia y sentido.

BREAKING THE INTERIOR IN THOUGHT OF SØREN A. KIERKEGAARD

Postulant: J. Francisco García Aguilar

Director: Dr. Reynner Franco

Abstract

The experience of existential suffering occupies reflection as this event causes a breakdown in the meaning of human existence. Such is the impact of this sorrowful fact that tests the sense of becoming smugly in existence. The fact that significant behavior leads to exist in it, indicates that the becoming calls for importance, to the extent that the existing realizes the value which is appropriate a sense of existence. The significant gesture with which the human individual comes to encouraging their human praxis of existence, precisely shown jarring when the pain of interiority announces the fracture that finds its way into him who strays from a sense to exist. This existential brokenness manifests itself in Kierkegaard's thought about pain of interiority, which warns the transfer takes place between exist with a human sense and insignificant existence. When the human life lacks a sense, it opens an empty existence, and such emptiness that defines the condition of suffering existentially. In this situation interiority is discovered stripped off of significant signs, but remains capable of throw a question to confront the meaninglessness of pain. Then, the consciousness of pain of interiority takes place, whose language overtakes anyone who is asked which insisting pertinence makes life with a human sense. Such is the power of the communication of pain of interiority that repositions to dialogue as a platform occupying the same question that challenges the suffering.

Keywords: existential suffering, fragmentation, consciousness and meaning.

ÍNDICE

RESUMEN	3
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I: Verdad y existencia humana	14
1.1 <i>La verdad como un propósito de la existencia</i>	16
1.2 <i>El pensar concreto frente al pensar abstracto</i>	24
1.2.1 <i>El individuo existente y la inmediatez</i>	33
1.3 <i>Significación, subjetividad e interioridad</i>	41
1.4 <i>El sentido de lo humano se pone a prueba existiendo</i>	61
CAPÍTULO II: Fragilidad y fractura de la interioridad humana:	
Temor, angustia y desesperación.....	89
11.1 <i>Existir es ser en la fragilidad</i>	95
11.2 <i>El miedo y el existente</i>	109
11.3 <i>La angustia de ser individuo</i>	131
11.4 <i>La aniquilante desesperación</i>	157
CAPÍTULO III: Sufrimiento, conciencia y comprensión	179
111.1 <i>El estar frente al sí mismo sufriente: la conciencia del dolor</i>	183
111.2 <i>Una mejor comprensión del sufrir</i>	196
CAPÍTULO IV: Entendimiento y comunicación del sufrimiento existencial.....	208

IV.1 <i>Transparencia y sensatez del sufrimiento</i>	210
IV.2 <i>El habla del dolor es poder ser uno y poder ser con el otro</i>	243
EPÍLOGO	265
CONCLUSIONES.....	269
ABREVIATURAS	279
BIBLIOGRAFÍA	281

Introducción

La experiencia inicial de devenir en el tercer milenio de nuestra era manifiesta que el entendimiento de lo humano, de sus implicaciones y complejidades, impele expresarse en términos globales, de suerte que aquello que afirmemos de un individuo particular encuentre resonancia en todos los que existimos bajo el modo de una condición humana. Tal lectura, por ejemplo, es la que subyace a disertaciones homogeneizantes como la de los Derechos Humanos. De esta suerte, la comprensión de una cierta humanidad compartida resulta una tarea exhaustiva para aquel que ensaya una explicación satisfactoria acerca del existir humano.

En la actualidad, la sola pretensión de dar con una exposición clarificadora de lo que distingue a toda persona se topa con serias dificultades atribuibles a la pluralidad de contextos en los que se da la vida humana, así como al agotamiento, renovación o nacimiento de sentidos del existir que intentan comportarse como motivos capaces de sostener la existencia de quien deviene en ella. Sin embargo, y sin desconocer la problematicidad que supone atender a tales dificultades, la pregunta por lo que distingue a lo humano se abre paso con el gesto reflexivo que ensaya un reconocimiento de aquello que persiste común entre los que existimos humanamente.

Ahora bien, si recurrimos a la reciente tradición filosófica para reparar en una pertinente comprensión del devenir humano, el pensamiento del danés Søren Aabye Kierkegaard ocupa un lugar decisivo. Tal afirmación obedece a que la reflexión kierkegaardiana tiene como preocupación central el hecho de la existencia humana y su sentido. La mera proposición de que el existir implica un aspecto significativo es un rasgo característico de la actividad filosófica que tiene lugar en Kierkegaard, quien a través de distintos planteamientos ensaya una aguda

provocación para atender a aquello que supone devenir con un sentido humano, en tanto que ello sea posible.

Las propuestas posteriores del llamado pensamiento existencialista encuentran un reconocido referente en esta inquietud kierkegaardiana que busca responder por la cualidad significativa de la existencia humana. Tal apuesta por la significación se ve ampliada, por ejemplo, en la querrela de Camus que insiste en la elocuencia del grito rebelde que termina por integrar un sentido allí donde todo procedía absurdo.¹ No obstante, es manifiesto que el sentido del existir representa un enigma y un cometido paradójico para el existente, pues tal significado del devenir topa continuamente con inquietantes limitaciones, que obedecen a la condición finita del existente y a lo inabarcable que resulta la existencia. Pero al tiempo, el sujeto humano verifica su inextinguible anhelo por devenir en el modo de un sentido humano, a pesar de las limitaciones de su propia condición.

Entre los límites que el existente encuentra mientras existe y la inagotable manera de proceder que tiene la existencia, la reflexión humana se comporta interpelante, de tal modo que se abre paso la ocasión de significar el acontecimiento mismo de la existencia y, con ello, el gesto interpelante se traduce en la oportunidad de dar con una verdad que hable con transparencia acerca de lo que el individuo humano es, de lo que es el mundo en el que está colocado, y de la relación que se sostiene entre ambos. La manera en que transcurre esta relación, comunica aquello que guarda un sentido para el sujeto y, eventualmente, transmite también lo que ha perdido su significado en menoscabo del existente. Ambos momentos: el del sentido y el del sinsentido del existir, tienen lugar en el devenir humano, y ambos se ven implicados en la actitud interpelante con la que el individuo transita en la existencia.

¹ Cf. CAMUS, A. *El Hombre Rebelde*, Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 119.

Este trabajo pretende ocuparse particularmente del instante en que el devenir se comporta ausente de un significado que sostenga la existencia humana, aquello que Unamuno refiere como una conspiración que rompe con la unidad y la continuidad de la vida.² Como hemos mencionado, tal situación se abre paso en cuanto el existente constata las dificultades que tiene para existir, debido a lo limitado que resulta su propia condición y al modo inabarcable de proceder que tiene la existencia. En cierta forma, con la ocasión del sinsentido se advierte una ruptura que violenta la correspondencia que el individuo guarda con la realidad que existe. Esta violencia transmite el rebasamiento que sufre la existencia significativa de un sujeto concreto, lo cual, obedece a una experiencia que amenaza o pone en riesgo aquello que se comportaba de modo consistente y estable en una existencia aparentemente cargada de sentido.

A partir de esta fractura el ser de lo humano se exhibe como algo vulnerable y así queda trazada la frontera de la dificultad que el existente encuentra para significar su devenir. Tal momento anuncia la crisis que tiene lugar en el interior del sujeto, la cual puede volverse más aguda hasta el punto de producir un sobrecogedor quiebre del individuo humano consigo mismo. Frente a la confirmación de esta frontera, se vuelve urgente el ensayar una comprensión de lo que acontece en el individuo que se extravía de un sentido para existir, a la vez que resulta oportuno preguntar si aún queda alguna cosa por hacer, algo que esté al alcance, todavía, del existente que se fragmenta interiormente.

Dado que el pensamiento de Kierkegaard es uno que se compromete con el sentido del existir, es natural encontrar en la obra del pensador danés una tenacidad que insiste en responder a tales experiencias que impactan con firmeza en la existencia y delimitan el rostro vulnerable de lo humano. Por este motivo, el sufrimiento que ocupa esta fractura interior tiene un lugar fundamental en la obra de Kierkegaard, y esta inquietud se filtra en este trabajo, con el que intentaremos

² Cf. UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe, 1984. p. 34.

atender a un modo peculiar de sufrimiento que se oculta y que desde este ocultamiento provoca grietas profundas en la condición humana de quien lo padece.

Bajo esta perspectiva, los planteamientos kierkegaardianos se vuelven un acertado referente para una filosofía que repara en el rompimiento de aquello que constituye una realidad peculiarmente íntima en el individuo humano, o sea, la del sentido que adopta la existencia de quien deviene en ella. Este sentido anuncia el entendimiento que el sujeto tiene de sí y de su mundo existido y, en consecuencia, la fractura que recae en él quebranta lo que el individuo comprende sobre sí mismo y sobre el mundo. Entre tales planteamientos las nociones de temor, angustia y desesperación, trazarán el recorrido de lo que describiré como fractura de la interioridad humana, la cual, reproduce este quebrantamiento que tiene importantes consecuencias en las determinaciones que tienen lugar en el propio devenir del existente.

El propósito de estas consideraciones sobre el dolor interior es el de contribuir al dialógico filosófico en torno a la experiencia del llamado sufrimiento existencial, diálogo que, si bien no es exclusivo de la filosofía, representa un punto de confluencia para la intervención de otras disciplinas del conocimiento que pretenden responder y, si es posible, mitigar esta expresión del dolor. James Collins y recientemente Rodolphe Adam han rastreado en una cierta actitud dialógico-significante del pensamiento kierkegaardiano que contribuye a la oportunidad de sentido abierta al individuo que padece existencialmente,³ sin embargo, considero que el alcance de la perspectiva kierkegaardiana acerca del dolor interior abarca aspectos inexplorados que, con este trabajo, podremos ir desvelando siguiendo el itinerario doliente que Kierkegaard entrelaza a través de

³ Cf. COLLINS, J. *El pensamiento de Kierkegaard*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 237-238; y ADAM R. *Lacan y Kierkegaard*. Trad.: Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 203-205.

una gradual experiencia de rompimiento interior y una subsecuente reacción comprensiva ante tal evento.

En los capítulos que conforman el contenido de este trabajo, me propondré delinear el comportamiento de esta interioridad que es capaz de significar la existencia humana y, posteriormente, indicaré la eventual fractura que la misma padece bajo el peso del sufrimiento existencial, reparando particularmente en las manifestaciones que adopta este rompimiento. Finalmente, presentaré la propuesta kierkegaardiana de la conciencia y comunicación del dolor interior, que intenta responder, siempre sujeta a una mirada crítica, ante la figura de un individuo humano fracturado desde su interior e incapaz de superar sólo y por sí mismo su condición violentada, vulnerable y limitada.

Durante el desarrollo de este trabajo será fácil notar que la posición que adopta Kierkegaard se inserta en una reflexión filosófica que apunta a la comprensión de la existencia humana, vista como un hecho que constituye su sentido a partir de las constataciones subjetivas y concretas que tiene un individuo en el devenir de su propia existencia. El modelo de reflexión al que apela Kierkegaard representa un esfuerzo por avanzar en un tipo de saber que no puede expresarse sólo en términos abstractos, por ello, el filósofo danés intenta oponer su pensamiento a un sistema que se refiere al carácter particular y subjetivo del ser humano como si se tratase de un momento que debe superarse por un saber objetivo. Para el filósofo danés, es fundamental intentar comprender la realidad humana bajo una mirada que se esfuerce por observar la existencia desde sus aspectos particulares, privados e íntimos. Es a este saber no teórico y asistemático al que Kierkegaard se refiere como verdad subjetiva, la cual, es siempre una verdad existencial que no necesariamente se emplea en objetivar la realidad de la existencia humana, sino que se ocupa principalmente en distinguir la manera en que la vida de un individuo particular se vuelve significativa o deja de serlo.

En la perspectiva kierkegaardiana la verdad de la existencia compete siempre al sentido o sinsentido con la que ésta deviene, y la ocasión del sufrimiento existencial orienta la mirada filosófica hacia un ámbito que haga posible traducir lo que este padecimiento provoca. Por eso, el habla del dolor interior es uno que se mueve desde el espacio más subjetivo e íntimo del individuo humano, y su entendimiento representa una apuesta a la que la filosofía no debe renunciar, al menos así es como lo concibe Kierkegaard. En el mismo sentido en el que lo advierte Fernando Bárcena, el pensador danés no quiso desistir ante las complicaciones que supone el hecho de pensar el dolor,⁴ y por este motivo destinó su pensamiento, trabajo y recursos a intentar desenvolver lo que él llamaba la psicología del individuo que se ve orillada a responder ante la inquietante experiencia del sufrimiento.

El escenario filosófico desde el que Kierkegaard se dispone a hablar del dolor interior, parte del íntimo ámbito de la subjetividad, pero necesariamente se desplaza hacia un terreno en el que el dolor hablado conlleva la participación de todo aquel que se ve alcanzado por la experiencia sufriente, en otras palabras, el sufrimiento existencial involucra directamente al que lo padece, pero implica indirectamente al que es testigo de él. De tal modo que el instante de la conciencia subjetiva del dolor interior se traslada al de la conciencia intersubjetiva de este padecimiento, todo ello, en cuanto el dolor atraviesa por el habla del existente que depura, transmite y pone a prueba la pertinencia de lo hablado frente al otro que atestigua, reconoce la familiaridad del dolor que le es propia y responde ante tal hecho. Para atender a tal desafío, la reflexión filosófica procede en una apertura

⁴ Cf. BÁRCENA, F. *El aprendizaje del dolor: Notas para una simbólica del sufrimiento humano*, [en línea], Madrid: Universidad Complutense, 2000, <<http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/Barcena.pdf>>, [Consulta: 17 de junio de 2016]

que Heidegger advierte como ex-ponente,⁵ en tanto que deja ser al sufrimiento como aquello que se observa, para así comprenderlo y desvelarlo.

De manera que la potencia de las circunstancias y situaciones que suelen delimitar la existencia concreta de un individuo, los momentos que consolidan o trastocan el sentido en que deviene la propia vida, los enclaves de la existencia de los que un existente se sirve para impulsar o precipitar aquello que tiene por verdad de sí, en fin, todo lo que implica el acontecimiento de existir humanamente es lo que Kierkegaard se pregunta a sí mismo por medio de su obra y es lo que nosotros podemos preguntarnos a través del pensamiento de Kierkegaard. Por ello, la pregunta por el sufrimiento existencial encuentra un interlocutor elocuente en el pensador danés y nos permite contar con un punto de arranque para conducir esta reflexión filosófica que, así como Kierkegaard, no desea renunciar ante las ambigüedades, complicaciones y contrariedades que puede suponer el hecho de pensar el dolor.

⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?* Trad.: Xavier Zubiri. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1983, p. 119.

CAPÍTULO I

Verdad y existencia humana

La idea de fractura interior apela al tema del dolor que se encuentra presente en la obra del pensador danés, y si bien la multiplicidad de este asunto en los textos kierkegaardianos es extensa, podemos partir del planteamiento del dolor como algo que interpela el hecho mismo de existir.

Kierkegaard considera que la existencia es la primera realidad en la que el individuo humano se encuentra arrojado,⁶ en otras palabras, es su primera verdad, y es precisamente el dolor una experiencia que interroga con firmeza sobre el sentido de esta verdad originaria. En su reflexión en torno al dolor, el pensador danés se vuelca hacia la pregunta por el sentido de la existencia humana, haciendo de esta reflexión un profundo cuestionamiento sobre la propia verdad existencial. Es así como la preocupación kierkegaardiana por el dolor se instala en un primer momento como una pregunta que concierne a la verdad del ser humano, de esta manera, Kierkegaard inserta la pregunta por la verdad como un punto de partida para la reflexión que desea pronunciarse sobre el dolor. Esta posición intercala la comprensión del dolor con un primer instante reflexivo que repara en la verdad de lo que el individuo humano es, pues sólo de esta forma se abre paso un interés que atiende al devenir del existente considerando las dificultades que en él acontecen.⁷

De este modo interés por la existencia se convierte en el eje que da sentido a todo cuestionamiento que el individuo hace sobre la verdad de sí mismo, particularmente cuando el sujeto tropieza con algún escollo del existir.⁸ Así la verdad de lo humano adquiere un carácter vinculante con la realidad que se existe, pues la primera actúa como algo con lo que el individuo se relaciona en la medida

⁶ Cf. K.S.X, p. 166.

⁷ Cf. K.S.XI, p. 167.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 309.

en que su situación de existente se ve clarificado en ella, de tal manera que el que se pregunta por la verdad lo hace porque con ello ensaya existir en lo que ésta pone de manifiesto,⁹ y en este intento la verdad importa en tanto que es exigida por la situación en la que el individuo se encuentra, de suerte que el sujeto humano explora y amplía el entendimiento de su ser personal existente.¹⁰

Con este modo de preguntar por la verdad, Kierkegaard presenta la plataforma desde la cual es posible aproximarse a la experiencia del dolor, pues para comprenderlo es necesario asimilar el impacto de la experiencia sufriente como el llamado de una verdad humana clarificadora y elocuente, de tal forma que nuestro interés en comprender el sufrimiento se transforme en una relación con la verdad, y así, se traduzca en un vínculo que se establece entre el individuo que pregunta y la verdad que aclara e impacta, de suerte que “sólo cuando el cómo de esta relación tiene lugar en la verdad, sólo entonces es el individuo en la verdad.”¹¹

Se puede decir que la pregunta por el dolor es al mismo tiempo una inquietante aproximación a la realidad más delicada de la existencia humana, una en la que la propia condición del individuo se muestra frágil y vulnerable, y en la medida en que esta experiencia irrumpe como una verdad de la existencia misma, parece que el individuo humano se desboca más en ella, como si la realidad de su ser estuviera en juego durante el tránsito de esta experiencia, y es así, pues el dolor devela un contenido inevitable que habla con firmeza de una realidad sobrecogedora, esa que traza los límites de la propia condición humana.

Es de esta forma como Kierkegaard a través de su obra dispone el pensamiento para hablar del dolor como una expresión de la preocupante verdad de la fragilidad humana. Particularmente lo hace ante un tipo de sufrimiento

⁹ Cf. K.S.XI, p. 193.

¹⁰ Cf. *Ibidem*.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 201.

existencial que da pauta a este trabajo y al que nos referimos como fractura interior, del cual, nos ocuparemos más adelante. Por el momento, es suficiente indicar que, según la lectura que propongo, el filósofo danés conduce su reflexión con este propósito y pasa por un primer momento que se instala en la pregunta por la verdad, pues sólo así se hace posible aproximarse a comprender lo que el individuo humano es.

Naturalmente es necesario aproximarse a la realidad del dolor con el cuidado que merece toda búsqueda de la comprensión y, en Kierkegaard, esta aproximación ocupa una cautela adicional, pues el pensamiento debe estar atento a los obstáculos que aparecen cuando se intenta comprender la inquietante realidad que se oculta bajo la experiencia del sufrimiento. Por esta razón, como hemos aludido, Kierkegaard se instala en un primer momento previo a la reflexión sobre el dolor, con el motivo de atender a aquello que entendemos como verdad del existir humano, para que de esta manera, la verdad misma se disponga a provocar al pensamiento del individuo, haciendo de él un “existente que está infinitamente interesado en existir.”¹²

I.1 La verdad como un propósito de la existencia

Para el pensador danés la verdad irrumpe cuando el individuo se pregunta por ella, y esta pregunta que topa con la realidad de lo humano establece un vínculo entre verdad e individuo que adquiere su sentido sólo cuando se reflexiona en la relación que se instaura, pues sólo entonces el individuo se encuentra implicado

¹² Cf. K.S.XI, p. 300.

absolutamente en ella.¹³ Kierkegaard entiende así que existencia y realidad constituyen el mismo hecho ante el cual el individuo humano reacciona, y la pregunta por la verdad es el movimiento que se sigue a esa reacción.¹⁴ Por ello preguntarse por la relación que se sostiene entre el individuo y la verdad responde al interés del existente por existir. En cierta medida, esta pregunta es una forma de ocuparse de la existencia que en sí misma impacta al individuo que se descubre arrojado en ella. El interés en existir manifiesta entonces un primer impulso de la verdad, pues ésta capta el interés en la medida en que se inserta en la existencia-realidad del que pregunta por ella.

En el *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas* podemos identificar la presentación más exacta que Kierkegaard hace sobre el tema de la verdad, y en ella, lo verdadero es algo que “aparece”¹⁵ en la existencia, pero no como algo dado que deba comprenderse, sino como algo que provoca a la comprensión misma, que la atrae por su propio contenido verdadero, y es así como la verdad se inserta en la existencia del individuo, no sólo para ser comprendida, sino principalmente, para existir en lo que ella manifiesta.¹⁶

La postura kierkegaardiana frente a lo verdadero señala que mientras se existe hay una relación con la verdad porque la verdad se relaciona con el existente.¹⁷ Esto responde a que la verdad se dirige hacia alguien, en cierta forma, es verdad para alguien, para ese que la comprende, y en la comprensión se da una correspondencia entre el existente que comprende y la verdad que es comprendida

¹³ Cf. K.S.XI, p. 200.

¹⁴ Cf. K.S.X, p. 166.

¹⁵ Cf. K.S.XI, p. 338.

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 224. La noción kierkegaardiana de existir en la verdad supone una disposición de apertura que posteriormente se desarrolla con acierto en la idea de pro-poner la verdad en M. Heidegger, ya que la verdad es aquello que se muestra, que permite ver al ente en su estado de descubierto. De tal forma que el ser ahí, existente, es esencialmente su estado de abierto, y en cuanto a ser abierto, abre, descubre y es esencialmente verdadero. Gracias a ello el ser ahí existe en la verdad y su constitución existencial responde a su estado de abierto en su más peculiar ser. (Cf. *El ser y el tiempo* pp. 239, 241 y 242).

¹⁷ Cf. K.S.XI, p. 203.

por el existente; en otras palabras, la relación entre el individuo humano y la verdad es siempre una relación de reciprocidad. La verdad aparece abierta para el que desea comprenderla y el que comprende se abre al existir en la verdad.¹⁸

La actitud socrática resulta ser un ejemplo muy elocuente para explicar el planteamiento kierkegaardiano de reciprocidad entre verdad e individuo. El pensador danés durante el transcurso de su obra recurre en diversas ocasiones a la figura de Sócrates para indicar cómo se da la relación de correspondencia entre la verdad que provoca al existente y el existente que pregunta por ella. La atención se centra en la dificultad que el individuo humano tiene frente a lo verdadero, pues la comprensión no es algo que se da fortuitamente, sino que se constituye como una búsqueda que parte de la más significativa intención del existente. De esta manera el individuo se ve provocado por la verdad misma en cuanto reconoce que la verdad es algo que accede a la intimidad de su propio existir y que se devela como algo que habla con total claridad sobre sí mismo.¹⁹

“Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él”²⁰, ya que comprender la realidad implica también comprenderse a sí mismo, y esta situación tiene lugar cuando se produce el encuentro con la verdad. De este modo el propósito de comprender la realidad recae también en la comprensión que el existente logra de sí mismo mientras existe. Es así como realidad y humanidad se colocan en el mismo punto de cruce, aquel que ha sido trazado por la verdad, y resultaría insuficiente acceder al ser de lo humano sin prestar atención a la realidad en la que está colocado, así como

¹⁸ Cf. K.S.XI, p. 335. En lo que toca a la postura kierkegaardiana sobre la apertura de la verdad, podemos encontrar otra interesante observación en la metafísica de M. Heidegger, quién señala que la verdad se encuentra a disposición del hombre, que siendo libre como es, se encuentra en una apertura tal para dejar que el ente sea el ente que es. El dejar al ente ser lo que es supone comprometerse con la apertura en la que se hace presente todo ente, el cual, lleva esa apertura consigo, de tal modo que el dejar-ser expone al ente como tal y transfiere todo comportamiento hacia lo abierto. (Cf. *¿Qué es metafísica?* pp. 118 y 119).

¹⁹ Cf. K.S., p. 28.

²⁰ *Ibíd.*, p. 29.

considerar una realidad en la que la comprensión de lo humano no tenga lugar. Para el pensador danés la actitud socrática tiene este doble movimiento de ocuparse de lo simplemente humano al mismo tiempo que lo hace de la amplitud de la realidad, y de esta manera, la pregunta por la verdad se convierte en un gesto que envuelve y articula todo lo que se busca comprender.²¹

Kierkegaard presenta al pensador socrático como aquél que busca relacionarse con lo verdadero, ya que la verdad representa el punto de referencia desde el cual es posible medir lo que se ha comprendido y lo que no. Al mismo tiempo, la verdad se vuelve el punto de anclaje del ser humano en la realidad, pues sólo a través de ella la realidad se abre a la comprensión del existente que se encuentra interesado en existir, y que comprendiendo se comprende.²² Ahora bien, el interés viene del existente, pero es así porque ha sido provocado por la verdad que aparece atravesando su existencia, de tal forma que sólo relacionándose con ella es posible acceder a la comprensión de lo que constituye la realidad de su mundo y de sí mismo.

De manera particular, para Kierkegaard, la verdad sostiene y detona la reflexión que desea comprender lo humano; por ello, el no comprender representa un fracaso cuya raíz se encuentra en la equivocada relación que el existente mantiene con lo verdadero, y así, la incompreensión exhibe un error que poco a poco se desenvuelve como algo más, pues manifiesta en sí una desgracia que muestra el desencuentro entre el individuo humano y la verdad, cuya

²¹ Cf. K.S.XI, p. 92.

²² Cf. *Ibid.*, p. 82. De acuerdo con B. Sàez Tajafuerce es evidente que en Kierkegaard toda conciencia de la realidad conduce a la auto-conciencia del individuo, ya que la comprensión que el sujeto humano alcanza del existir desemboca en el propio ser del existente, que comprendiendo el mundo en el que se encuentra colocado y la relación que guarda con éste, descubre la ocasión de responder por éste vínculo. (Cf. *Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad*, pp. 175 y 178).

consecuencia se traduce en un pleno desconocimiento de la realidad y de sí mismo.²³

El recurso socrático de la reflexión que comprendiendo se auto-comprende es precisamente la clave para acceder a la postura kierkegaardiana frente a la verdad, ya que para el filósofo danés, Sócrates “escogió la cosa más elevada y difícil: ante el dios, conocerse a sí mismo”²⁴, conocimiento que resulta imposible sin un interés pleno en relacionarse con la verdad, y más aún, con el interés de existir en ella. El mérito socrático radica en aproximarse a la comprensión de la totalidad de la realidad, teniendo como impulso al asombro que produce la verdad, y a la búsqueda de ella como un propósito que responde al interés del existente por existir.²⁵

En el lenguaje kierkegaardiano la pregunta por la verdad actúa con tal fuerza que supera una mera postura intelectual, y trata, sobre todo, de una peculiar manera de persistir en la existencia,²⁶ en la que lo más importante es existir en lo verdadero. A Kierkegaard le complace decir que Sócrates comprendía bien esto, y de alguna manera, esta actitud socrática se encuentra accesible a todo aquel que desea aproximarse a la verdad, sin embargo, el pensador danés hace una advertencia, al modo de una severa crítica, a la actitud reflexiva de su época que actúa indiferente ante la relación sostenida entre verdad y existente:

Los hombres, generalmente, distan mucho de considerar como bien supremo la relación con lo verdadero, su relación personal con la verdad, como también están lejos de ver con Sócrates que la peor de las desgracias es hallarse en el error.²⁷

²³ Cf. K.S.II, p. 66.

²⁴ K.S.XI, p. 457.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 207.

²⁶ Cf. K.S, p. 25.

²⁷ K.S.II, p. 66.

La crítica dirigida a sus coetáneos hace eco en la reflexión del sujeto de cualquier época que al preguntar por la verdad necesita responder sobre su propia relación con lo verdadero. De esta forma el interés por existir y el preguntarse por la verdad actúan como las dos caras de una misma moneda, ambos gestos se encuentran profundamente vinculados en el movimiento de aquel que se aproxima a la realidad para comprenderla, y para el filósofo danés, la comprensión es precisamente la tarea del entendimiento.²⁸ Por esta razón, el pensar manifiesta una actividad extraordinaria de lo humano, pues el que piensa entiende y hace que la realidad se vuelva accesible, que se asimile por aquel que intenta comprenderla.

Ahora bien, este movimiento hacia la comprensión nunca es un movimiento neutral. Para Kierkegaard, el que piensa lo hace por algo, todavía más, para alguien, de tal manera que todo pensamiento, aún el más abstracto, establece una íntima relación entre el pensador y lo que piensa, pues lo identifica, de hecho, con aquello que descubre su propio pensamiento. En términos kierkegaardianos podemos afirmar que el pensamiento personaliza, porque hace que el individuo se aproxime a la realidad comprendiéndola a la vez que genera el encuentro consigo mismo.²⁹

La personalización del pensamiento es lo que está detrás del intenso debate que Kierkegaard establece entre el pensar abstracto y el pensar concreto durante toda su obra, y esta disputa obedece al motivo que conduce al existente a pensar, el cual, para el filósofo danés radica en el hecho de “existir *qua* persona”,³⁰ es decir, existir de tal manera que ante el impacto de la existencia el movimiento reflexivo del pensador lo aproxime al encuentro que se da entre realidad y humanidad, a ese cruce que traza la verdad y que devela el vínculo único sostenido por la existencia y el existente.

²⁸ Cf. K.X.VII, p. 249.

²⁹ Cf. K.S.XI, p. 300.

³⁰ *Ibíd.*, p. 302.

Es así como en el pensamiento el existente qua persona mantiene una relación entre su ser y lo que piensa, de cierta manera, existe en esa relación y actúa como el que responde por ese pensamiento.³¹ Para Kierkegaard resulta irónico aislar al individuo de aquello que piensa porque “ser un pensador no debería de suponer diferencia alguna con ser persona”.³² Que el pensamiento se personalice indica también que el pensar hace al individuo, lo distingue como aquel que piensa y que, pensando, se dirige a la comprensión a través de su propio movimiento reflexivo. Por ello el encuentro con la verdad es un encuentro personal, pues aunque como sujetos humanos compartamos algo que tenemos por comprendido, cada uno comprende por su propia reflexión. No es posible comprender en lugar de otro porque no se existe en lugar de otro y, por lo tanto, nadie piensa ni entiende por otro³³. Cada uno se hace titular de su propio pensamiento y así cada uno se encuentra con la verdad, que abierta a todos, prorrumpe de forma particular en cada individuo. En última instancia, encontrarse personalmente con la verdad es hacerlo en el espacio más íntimo y singular del propio pensamiento, “por eso tener una opinión es a la vez demasiado y excesivamente poco.”³⁴

Bajo esta perspectiva, Kierkegaard recurre con insistencia a la reflexión socrática para expresar con mayor claridad en qué consiste el encuentro personal entre individuo y verdad, ya que, en principio, la verdad en términos socráticos se dispone ante el existente que piensa en ella; y así, esta relación instaurada entre el individuo y la verdad actúa como un movimiento de ida y vuelta que no se cierra, pues cada vez que el existente pregunta por la verdad ésta se abre, y lo hace como si estuviera dispuesta para aquel que la busca, entonces, el individuo se encuentra con la verdad porque la verdad es algo dispuesto a encontrarse.³⁵

³¹ Cf. K.S.XI, 302.

³² *Ibid.*, p. 301.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 346.

³⁴ K.S., p. 25

³⁵ La condición de apertura de la verdad que comentamos anteriormente (Notas al pie 16 y 18), integra ahora un elemento más, que, de acuerdo con P. Aubenque, podríamos referir como una

La verdad se abre con la pregunta del que la busca y se encuentra personalmente con ella, pero el existente que llega al encuentro, también queda abierto por aquello que la verdad provoca. La apertura se realiza en el recorrido que sigue el propio pensamiento que busca comprender la realidad y ante el cual la verdad responde develando la existencia. En esa medida la verdad transforma al individuo, que a través de su propia reflexión se abre y es abierto por la verdad que responde a la pregunta que el individuo le dirige.³⁶ La relación de reciprocidad entre individuo y verdad se muestra inagotable en la apertura de la que ambos se alimentan y, para Kierkegaard, éste es precisamente el mérito de la actitud socrática, que vive de la reciprocidad y hace de ella una profunda acentuación de la existencia.³⁷

El pensador danés da cuenta de que la existencia se acentúa en la relación que mantienen el individuo y la verdad, y por este motivo se pregunta por la actitud que el individuo adopta ante su propio pensamiento. Kierkegaard considera que esta actitud necesita adquirir una postura completamente transparente frente a lo verdadero, y para él, esto se logra por medio de la subjetividad, pues en esta vía, el pensador se descubre como aquel que directamente se encuentra interesado en su pensamiento y responde por él, de tal forma que, al pensar, manifiesta la

cualidad aporético-socrática. Al respecto, P. Aubenque señala que en la aporía socrática queda de manifiesto la disposición misma por dar con lo verdadero, aun a pesar de no contar con una respuesta concluyente y, por lo tanto, cerrada sobre lo que se pregunta. Esta es la cualidad auténtica de la pregunta socrática que interpela porque desconoce, y, desconociendo, apela por saber, a pesar de que el conocimiento cierto no aparezca. La verdad constituye entonces el impulso mismo de este empeño socrático por dar con ella, aun cuando, buscándola, de momento no se la encuentre. Así, la paradoja de la aporía socrática llama por una actitud claramente abierta ante las dificultades que encontramos al dar un paso hacia la verdad. (Cf. *Sócrates y la aporía ontológica* pp. 2, 3 y 11).

³⁶ Cf. K.S.XI, p. 49.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 208. En última instancia, si recurrimos nuevamente a M. Heidegger, la apertura de la verdad llama siempre por un significar sólo y hasta donde el ser ahí es, por eso la verdad es del ser y el ser es en la verdad. (Cf. *El ser y el tiempo* pp. 247, 248 y 251). Por lo tanto, la pregunta por la verdad implica una genuina atención al cuidado del ser de lo humano, de su existir, puesto que el ser pregunta porque desea ocuparse del existir, y así, el apelar por la verdad enfatiza el interés del existente por existir en la auténtica realidad de su ser. (Cf. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, pp. 130 y 132).

singular manera de su existir, y así, el interés por el pensamiento se desdobra como interés en la existencia.³⁸ De acuerdo con Kierkegaard, en el pensamiento subjetivo se anuncia al pensador que pregunta por la verdad, porque éste reconoce que en su movimiento reflexivo se juega la particular manera de su existir, pues, en último término la primera verdad que nos implica totalmente es la de la propia existencia y, entonces, lo verdadero es en primer lugar verdad de un ser que se ocupa en existir.³⁹

No obstante, el pensador danés no pierde de vista que la vía de la subjetividad supone un contrapeso natural: la reflexión objetiva, y por este motivo, plantea su conocida disputa entre pensamiento concreto y pensamiento abstracto. El pensamiento concreto es lo que Kierkegaard identifica como subjetividad, por el contrario, el pensamiento abstracto responde a su peculiar noción de objetividad que se da a la tarea de pensar de tal forma que lo pensado sea definitivo.⁴⁰ Es ahora cuando resulta necesario acceder a las diferencias que el filósofo danés propone entre estas dos cualidades del pensamiento, pues sólo así, es posible comprender la relación planteada por Kierkegaard entre el individuo y la verdad.

I.2 El pensar concreto frente al pensar abstracto

En un trabajo previo al que ahora nos ocupa he intentado presentar en términos generales el contenido de lo que Kierkegaard entiende como pensamiento abstracto y pensamiento concreto.⁴¹ A modo de una breve síntesis podemos apuntar que para el filósofo danés lo abstracto refiere siempre a una

³⁸ Cf. K.S.XI, p. 195.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 198.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

⁴¹ Cf. T.F.M, pp. 15-19.

manera de pensar que tiene como pretensión concluir sistemáticamente con aquello que plantea, de tal forma que la reflexión abstracta del individuo se agota en sus propios planteamientos.⁴² Por el contrario, la noción de la reflexión concreta en Kierkegaard apela a un movimiento ininterrumpido que el mismo pensamiento desencadena cuando se descubre impactado por la realidad, ya que la reflexión generada por este impacto da cuenta de que el existir nunca es algo terminado, pues en tanto que existe el individuo no para de ir existiendo o, en otras palabras, se encuentra siempre en devenir y el pensar se vuelve una manera ilimitada de persistir en la existencia.⁴³ En última instancia, el filósofo danés sostiene que la existencia no es algo que se concluya al pensarla en abstracto, ni queda contenida en ese pensamiento; más bien, dado que el existir es algo que deviene, la reflexión se mueve a la par de la existencia, y el pensamiento es la manera en que un individuo responde ante las dificultades del devenir y la vía con la que plantea su propia forma de existir.⁴⁴

Ahora bien, para observar con mayor claridad la relación kierkegaardiana de reciprocidad entre individuo y verdad señalada en el párrafo anterior, es necesario llegar más lejos en torno a la reflexión de lo concreto frente a lo abstracto y, con este propósito, podemos identificar que el planteamiento que Kierkegaard presenta pone de manifiesto el problema que todo pensador enfrenta cuando el objeto de su pensamiento radica en las preguntas causadas por la existencia y el hecho de devenir en ella. Para el filósofo danés la reflexión que busca responder a las dificultades que el existir desata, representa el impulso más transparente de las preocupaciones humanas, y por ello, intenta describir cual es la

⁴² Cf. K.S.XI, p. 192.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 404.

⁴⁴ Cf. K.S.II, pp. 136 y 137.

actitud filosófica más pertinente para aproximarse a la realidad sin perder de vista la importancia de saber existir en ella.⁴⁵

Podríamos decir que, en términos kierkegaardianos, las preocupaciones que más inquietan a la reflexión implican la pregunta por el cómo existir del individuo, y dado que ser un existente es ser un sujeto en devenir, o sea, en un constante estar existiendo, el filósofo danés indica que el mismo devenir es el que plantea al ser humano situaciones que superan el plano de lo teórico porque no logran objetivarse de una forma sistemática y definitiva.⁴⁶ Por este motivo, Kierkegaard recurre a un modo de reflexión que se opone al saber por sistema, y esto es lo que propone cuando postula la validez del pensamiento concreto.

El filósofo danés se planta en esta posición reflexiva para hablar de aquello que se constata mientras se existe, lo cual, no es sólo el resultado de la actividad de un pensamiento de tipo teórico, sino que involucra una forma de pensar que observe a la existencia como algo más que un mero objeto abstracto por explicar, ya que existir no puede reducirse a una mera comprensión objetiva, más bien, es algo que se va comprendiendo mejor cuando se ejecuta, es decir, cuando el existente da cuenta de su propia realidad en la medida en que la existe.⁴⁷ Así, el hecho de existir la realidad supone la acción de darle alcance para afirmar nuestra identidad humana en ella, de tal modo que la existencia transmita signos pertinentes de lo humano que hagan posible existirla.⁴⁸

⁴⁵ Cf. K.S.XI, p. 305. Para B. Sàez Tajafuerce la cualidad propia que caracteriza a la reflexión kierkegaardiana consiste en concebir la realidad “como don (*Gave*) y como tarea (*Opgave*) [...] es decir, como hecho y como quehacer.” De suerte que la realidad que implica al existente no procede inerte ante su mirada y así: “La realidad deja de ser una fuente exclusiva de afecciones de suerte intelectual y deviene fundamento de incumbencia existencial.” Por este motivo, el cometido de la filosofía supone no sólo informarse de la existencia en la que está colocado el existente sino, también, en ocuparse de ella para poder existirla. (Cf. *Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad*, pp. 172 y 173).

⁴⁶ Cf. K.S.VI, p. 105.

⁴⁷ Cf. K.S.V, p. 248.

⁴⁸ Cf. K.S.XI, p. 128 y 129.

Con el planteamiento de la comprensión mejor de la existencia por el devenir en ella, el filósofo danés pretende sostener que la existencia no es algo que se concluya de la idea; porque para él, la idea más que una expresión sistemática terminada, es la forma en que el individuo comunica su propia reacción inacabada e inacabable ante la existencia,⁴⁹ pues mientras se existe, la reflexión es un movimiento que no se agota, y lo interior puede llegar a ser exterior a través de lo que se comprende existiendo, así, el pensamiento se mantiene junto a la existencia sin confundirse con ella.⁵⁰

Para fortalecer su argumento sobre la inercia del devenir, Kierkegaard se opone directamente a la identidad entre el pensar y el existir, sin embargo, no se opone al vínculo que entre ambos actos se sostiene, simplemente intenta distinguir la autonomía que mantienen entre sí la existencia y el pensamiento,⁵¹ ya que es precisamente esta independencia la que posiciona al individuo humano como un sujeto que reacciona a lo que la existencia desencadena. Si bien el filósofo danés da cuenta de que la existencia no depende del dominio del pensamiento, también anuncia que la totalidad de la existencia se ve siempre replicada en lo que el individuo humano piensa.⁵²

Es así como resulta imposible comprender la existencia sin la acción del pensador, y a la vez, la existencia nunca se reduce a la sola acción del pensamiento. Desde esta perspectiva, existir es algo que se encuentra al alcance y que se aleja a la vez; en primera persona, diríamos, algo de lo que me apropio y se me escapa, pues con el pensamiento comprendo lo que existe y a mí mismo como existente, pero, lo que comprendo nunca se agota por el hecho de haberlo pensado, al contrario, el pensamiento me anuncia que hay una existencia siempre

⁴⁹ Cf. K.S.XI, p. 117.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 327.

⁵¹ Cf. K.S.II, p. 136.

⁵² Cf. K.S.X, p. 167.

en camino de comprender y ante la cual el propio existir se descubre como provocado.

La postura kierkegaardiana ante el devenir constata que la existencia no se ve contenida por el pensamiento y, a la vez, el pensamiento no se ahoga ante la totalidad de la existencia, pues cada vez que el pensador lanza su reflexión, la existencia se ve trastocada por aquel que la piensa.⁵³ Entendido así, el pensar la existencia no es más que el movimiento del existente por comprender aquello en lo que existe o, mejor aún, su “esfuerzo constante por la verdad”,⁵⁴ cuya finalidad radica en el intento de existir en ella, lo cual, resulta imposible sin la “conciencia de estar existiendo”.⁵⁵ De esta manera el existir y el pensar constituyen un “constante aprender”, en el que el individuo humano se encuentra envuelto a causa de la existencia y como efecto de su propio pensamiento.⁵⁶

Con su peculiar manera de entender el planteamiento del devenir existencial, el pensador danés sugiere que el filosofar no puede ser sólo una comunicación lógico-abstracta de la existencia del ser humano y su mundo, para él, la filosofía exige algo más: el esfuerzo del individuo por saber existir en el mundo. Por ello, Kierkegaard no duda en conceder una connotación ética al esfuerzo que el individuo humano realiza para existir, pues devenir en la existencia compromete la totalidad del ser de un individuo e implica la más transparente disposición de su acción y de su reflexión.⁵⁷

La propuesta del devenir kierkegaardiano posiciona a la reflexión concreta como una pretensión de validez del pensamiento subjetivo, y así, el devenir al que Kierkegaard apela se origina en la experiencia de lo “concreto y temporal de la

⁵³ Cf. K.S.XI, p. 351.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 313.

existencia.”⁵⁸ Con este enfoque el filósofo danés hace de la experiencia de existir una fuente para la reflexión y, también, hace del saber una experiencia que comprende la propia realidad del ser individuo y la del mundo en el que el existente se encuentra arrojado.

En Kierkegaard podemos valorar esta función del llamado pensamiento concreto para comprender la existencia; sin embargo, el filósofo danés no pretende sostener que el pensamiento abstracto sea incapaz de dar alcance a la existencia, más bien, lo que busca es identificar el carácter íntimo y subjetivo de la experiencia del existir y el pensar, misma que se actualiza en cada uno mientras se va existiendo.⁵⁹

De esta manera la reflexión kierkegaardiana de lo concreto intenta profundizar en la experiencia que el pensador tiene del existir, pues en ella se proyectan las intenciones más transparentes que el existente tiene al devenir. En esa medida el devenir es un movimiento en el que se manifiesta la intención del existente al existir, y ésta intención, constituye su más auténtico interés en la existencia.⁶⁰ El interés va de la mano con la experiencia de existir, de esta experiencia se alimenta, y a través del enlace entre experiencia e interés, el individuo orienta su propia manera de vivir. Por este motivo, el devenir atrae y proyecta al pensamiento y la acción del existente, y hace que existir sea un movimiento en el que se ve implicada la marcha del existente que transita en la existencia.⁶¹

Nos encontramos entonces frente a un doble movimiento: el de la existencia que deviene en dirección al existente y el del existente que deviene hacia la existencia. Este movimiento proyecta un nuevo despliegue de reciprocidad, que ahora se da entre el individuo y la existencia que es objeto de comprensión. De esta manera, el devenir se presenta como el trasfondo en el que existente se

⁵⁸ Cf. K.S.XI, p. 299.

⁵⁹ Cf. K.S.VII, p. 260.

⁶⁰ Cf. K.S.XI, p. 338.

⁶¹ Cf. *Ibíd.*, p. 338.

aproxima a la verdad de sí mismo y de la totalidad en la que se encuentra inmerso, y así, el devenir implica lo que Kierkegaard ha llamado el esfuerzo por existir, lo cual, supone la tarea más delicada y de mayor cuidado para un existente.⁶²

Esta implicación que sugiere el filósofo danés obedece a que el devenir se muestra como punto de partida y desplazamiento del ser humano en la existencia, por lo que el individuo no puede permanecer inmóvil mientras existe, y es precisamente existiendo como se piensa y se actúa humanamente. Dado que se existe, la existencia humana se desdobra en esa misma tarea, la de existir, es decir, en transitar en la existencia comunicando signos de humanidad, y para un existente esto resulta inasequible sin el empeño de su pensamiento y su acción.⁶³ Por este motivo la clarificación, comprensión y reacción a la existencia se convierte en el problema más serio para una filosofía que se pregunta por el cómo existir.⁶⁴ Así, se prefigura la cuestión filosófica que Kierkegaard busca advertir con su postura del pensamiento concreto, la cual, considera al existir como algo que desborda a toda teoría o sistematización de la existencia e involucra al existente en una dinámica activa que exige de él algo más que la pretensión lógico-abstracta de explicar cómo debería ocurrir el tránsito por la existencia.⁶⁵

A partir de Kierkegaard la cuestión de la existencia termina por manifestarse como un problema filosófico que demanda una agudeza peculiar, pues no se agota en la esfera de la reflexión, aunque que tampoco pertenece exclusivamente al ánimo de la acción, ya que de ambas esferas se nutre y a ambas las implica.⁶⁶ Por ello, el filósofo danés advierte la importancia del pensar para existir y del existir a través de la luz de la mirada del pensamiento. Así, la existencia se filtra en el

⁶² Cf. K.S.XI, p. 305.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 129.

⁶⁴ Cf. K.S.VII, p. 264.

⁶⁵ Cf. K.S.XI, p. 128.

⁶⁶ Cf. K.S.V, p. 249.

individuo que piensa y actúa en ella, y en esta filtración, se vuelve fundamental el atender a la pregunta sobre el cómo existir y actuar en consecuencia.⁶⁷

Para responder a esta pregunta, el filósofo danés indica la importancia de reparar en las dificultades concretas del devenir, y por ello, resulta un gesto equivocado el ocultar la mirada ante estas dificultades, como si fuese posible valerse de una actitud pasiva para ahogar el ímpetu con el que deviene la existencia.⁶⁸ Kierkegaard advierte que la existencia no interrumpe su movimiento ante la pasividad del existente que intenta evitar el encuentro con el enigma de existir, por eso, el filósofo danés dirige su crítica contra un modo de pensar desinteresado que desatiende lo concreto y temporal, es decir, las dificultades reales en las que se encuentra el existente que da cuenta de su condición a partir de la experiencia que tiene de existir.⁶⁹ A este modo de pensar Kierkegaard lo identifica con el pensamiento abstracto y se opone a él porque considera que este tipo de reflexión pasa de largo frente a los obstáculos que se manifiestan en las propias condiciones con las que un individuo particular existe.⁷⁰ Estas condiciones son de la mayor importancia para Kierkegaard porque se revelan como el marco desde el cual el individuo piensa la existencia y actúa en ella.

En cierto sentido Kierkegaard perfila el problema del existir como un asunto que inicia con la pregunta sobre la situación concreta en la que el individuo existe, pues la pregunta pone de manifiesto la primera realidad de todo existente, esa en

⁶⁷ Cf. K.S.V, p. 130.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 299. La equivocación que Kierkegaard denuncia, radica en la obstrucción de la mirada para no dar con la realidad así como se expone, no obstante sus contrariedades. Al respecto, J. Collins indica que esta actitud se traduce en una negación enajenante que impide captar el sentido de la verdadera situación existencial de la que todo existente participa. Debido a ello, el individuo se comporta como perdido en una totalidad que procede fuera de su alcance y, por lo tanto, la existencia es siempre incomprendida, pues no hay manera de que el pensamiento obtenga algo en quien desiste de reflexionar sobre la realidad más próxima al existente, o sea, la de su propio existir. (Cf. *El pensamiento de Kierkegaard*, p. 238.)

⁶⁹ Cf. K.S.XI, p. 299.

⁷⁰ Cf. K.S.II, p. 136.

la que el individuo se encuentra “arrojado”,⁷¹ y es precisamente esta interpelación originaria la que produce un interés en el cómo existir, ya que de esta manera el individuo humano puede ensayar la explicación de “la única realidad de la que el existente tiene algo más que conocimiento, [es decir], su propia realidad.”⁷²

Es así como el filósofo danés postula que el primer interés del pensamiento y la primera ocupación de la acción contienen en sí un movimiento de carácter existencial, lo cual, obedece a la necesidad de responder y reaccionar ante las condiciones que configuran la realidad más íntima y directa de todo existente. Por eso, para Kierkegaard la reflexión deriva en primer lugar en pensamiento concreto, pues sólo así “se manifiesta propiamente lo que es la dificultad de la existencia y del existente”,⁷³ y se hace posible “descubrirnos a ti o a mí, a un ser humano existente individual” que no puede ser agotado como el objeto de alguna teoría de la existencia.⁷⁴

Lo que Kierkegaard entiende como realidad primera en cada individuo ocurre justo en la experiencia que cada uno obtiene al existir. Y esta realidad se manifiesta ante el existente como condición en la que la existencia se da. La condición tiene el carácter de desvelar la inmediatez en la que un individuo existe, es decir, la situación particular en la que cada uno se entrevé arrojado en la existencia; pero la condición se desdobra de otra manera, y logra ser algo más que inmediatez, pues en ella se da la apropiación que el existente hace de su particular situación.⁷⁵ De tal modo que, si bien, el individuo se descubre arrojado, también, reacciona ante este arrojamiento y con su singular respuesta adquiere una experiencia única de existir, la cual, no sólo habla de la manera en la que la existencia se presenta ante el individuo, sino que lo hace también de la manera en que un existente se apropia de la existencia.

⁷¹ Cf. K.S.X, p. 166.

⁷² K.S.XI, p. 313.

⁷³ *Ibid.*, p. 299.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 345.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 49.

Bajo la mirada del filósofo danés, la experiencia de existir no representa un acto meramente pasivo del existente que recibe la existencia, pues el individuo no actúa sólo como un simple receptor de la realidad en la que existe, sino que interviene la existencia misma cuando la piensa y reacciona ante ella, de tal suerte que, resulta imposible evitar la constante relación de reciprocidad entre el individuo y la existencia, es decir, eludir el hecho de que, si bien, la existencia deviene por sí misma, también, lo hace en dirección al existente, el cual, deviene a la vez hacia ella trastocándola. Así, la existencia da lugar a un dinamismo que no puede explicarse sin la intervención que el existente hace de la realidad en que se halla.

No obstante, Kierkegaard advierte un tipo de fascinación en la inmediatez que antepone la comodidad de cancelar cualquier pregunta por la existencia frente a la preocupación de responder por ella. En esta posición inmediata, la relación entre el existente y la realidad puede trazarse en un plano muy simple que no apremie al individuo con ningún tipo de esmero por significar la realidad en la que existe.⁷⁶ Para el pensador danés, “en ese reino no tiene cabida el lenguaje, ni la serenidad del pensamiento, ni los laboriosos logros de la reflexión.”⁷⁷ En un plano inmediato de este tipo se suele permanecer arrojado en la existencia sin atender a ella, pues todo lo que capta la atención es ahogado en una distracción inocua que huye de todo encuentro entre el individuo y la verdad en la que existe.⁷⁸

I.2.1 El individuo existente y la inmediatez

Podríamos decir que desde la perspectiva inmediata no hay verdad que responda a las preguntas por la existencia, simplemente, porque no es posible

⁷⁶ Cf. K.S.XII, p. 155.

⁷⁷ K.S.V, p. 110.

⁷⁸ Cf. K.S.VII, p. 81.

preguntar sin verse involucrado en la respuesta, algo que un individuo acomodado en la inmediatez desea evitar. Por desgracia, para el sujeto inmediato, no hay forma de evadir lo que la pregunta por la verdad provoca, ya que no es posible deshacer el vínculo que se sostiene entre la existencia y el individuo que interviene en ella. El movimiento de la pregunta por la existencia implica el riesgo de verse envuelto en una relación de correspondencia, la cual, reclama del existente un gesto de veracidad ante sí mismo y ante una realidad que se ve trastocada por su interpelación.

Kierkegaard identifica muy bien que reaccionar a la existencia es comprometerse con ella, y por ello, el existente que se ancla en lo inmediato intenta escapar a todo movimiento que conecte su reacción individual con el inquietante problema que supone existir. El anclaje en lo inmediato no pide al existente moverse hacia sí mismo y encontrarse con las preguntas que le provoca el hecho de estar colocado en la existencia. De esta forma las condiciones en las que deviene la existencia se convierten en un horizonte profundamente reducido, en el que la vida se practica sin preguntar por el sentido que tiene existirla, pues la mera pregunta resulta ociosa en un escenario inmediato que no desea trastocar ningún ápice de esta representación en la que la existencia está instalada para mostrarse como estable e inamovible. Aquí, en el reino de lo inmediato, las condiciones sensoriales de la existencia son el contenido de la existencia misma,⁷⁹ y la reacción reflexiva del individuo ante estas condiciones significa una trivialidad que se supera en la medida en que el sujeto se instala en la situación superficial en la que se encuentra, cancelando la potencia inagotable de su propio pensamiento.

En este reino los existentes viven de la seguridad que les brinda su propia resignación a la existencia y la única condición necesaria para no ver amenazada esta seguridad es la de renunciar a la reflexión. Este es el reino del Don Juan de

⁷⁹ Cf. K.S.V, p. 110.

Kierkegaard, quien es un experto en existir siempre y cuando logre eludir la conciencia de precipitación que sufre su propia existencia.⁸⁰ Un individuo como Don Juan no estima necesario aproximarse a algún indicio de verdad que hable con transparencia sobre sí mismo, pues no hace falta tal transparencia en un existir que “es una suma de instantes contrapuestos que no guardan relación alguna”,⁸¹ y así, la existencia de Don Juan se desarrolla entre el rechazo de su propia reflexión, una disposición enajenante hacia el placer y el cansancio que siente de sí mismo.⁸²

El agotamiento de Don Juan no tiene que ver con el desgaste que experimenta el individuo al responder ante la existencia, más bien, consiste en el fastidio que produce el esfuerzo por escapar al significado que pudiese tener ella. En el momento en que Don Juan intenta encontrar las conexiones de los instantes que acumula su vida se descubre aterrorizado porque tiene que responder por ello, y responder por la vida es reproducirla, poniendo a prueba la apropiación que cada individuo tiene de su singular existir. “Don Juan lo puede todo, puede resistirlo todo menos la reproducción de la vida, y ello porque él mismo es vida inmediatamente sensual, cuya negación es el espíritu”⁸³, y es precisamente el espíritu el que pregunta por la existencia, y el que hace de ella algo más que las condiciones sensoriales en las que ésta se da, involucrando en este otro horizonte abierto al existente que responde por la existencia en la que existe.

Con la descripción crítica que hace de Don Juan, el filósofo danés insiste nuevamente en que la pregunta por la existencia es un primer encuentro con la verdad, esa que habla del individuo que pregunta y que hace de lo verdadero la “transformación del sujeto en sí mismo.”⁸⁴ Este movimiento transformador se traduce como “la tarea del pensador subjetivo [que consiste en] comprenderse a sí

⁸⁰ Cf. K.S.V, p. 144.

⁸¹ *Ibid.*, p. 115.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 148.

⁸³ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁴ K.S.XI, 2010, p. 49.

mismo en la existencia, [pues] el pensador subjetivo es una persona existente, y a su vez una persona que piensa”.⁸⁵

De esta manera Kierkegaard encuentra en la misma pregunta que el existente lanza ante la existencia la raíz de un actitud que reacciona ante las condiciones en las que su existir se da, haciendo de la práctica de la vida una apropiación de ella, lo cual, se configura en la apuesta que el individuo hace por la potencia de su reflexión. El Don Juan de Kierkegaard se precipita en su propia renuncia a la reflexión, por el contrario, el pensador subjetivo que celebra el filósofo danés se alcanza a sí mismo en su reacción reflexiva que inicia con la sola pregunta por el existir.⁸⁶

Considerando lo anterior, Kierkegaard se opone al pensamiento abstracto en la misma proporción en que éste contribuye a la evasión que el individuo humano hace del encuentro consigo mismo. Para el filósofo danés la reflexión abstracta tiene un carácter de inmediatez cuando aleja al individuo de este encuentro transformador,⁸⁷ y dado “que la cuestión es con qué habrán de darse por satisfechos los hombres existentes en la medida en que son existentes”,⁸⁸ el pensamiento no puede sostenerse en una relación abstracto-inmediata que “no manifiesta propiamente lo que es la dificultad de la existencia y del existente [...] Precisamente porque el pensamiento abstracto es sub specie aeterni, desatiende lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia.”⁸⁹

De esta suerte es como lo abstracto cae en la inmediatez, pues al verse superado por lo enigmático de la existencia, tropieza al perfilarse como un modo de reflexión que elude la pregunta por la dificultad del existente al existir.⁹⁰ Esta evasión de lo concreto y lo temporal encuentra en la obra de Kierkegaard una

⁸⁵ K.S.XI, p. 346.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 347

⁸⁷ Cf. K.S.VII, 2007, p. 38.

⁸⁸ K.S.XI, p. 128.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 299.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 305.

explicación preocupante, que habla de los límites de la propia condición humana para contener en el pensamiento lo inabarcable de la existencia.

El planteamiento kierkegaardiano sugiere que la verdad sobre el cómo existir supera los límites de la abstracción, y no logra ser abarcada por ninguna lógica de la existencia, porque no hay modelo lógico que se anticipe o contenga en una explicación definitiva la amplitud de lo que supone el enigma de existir.⁹¹ El misterio de la existencia carece entonces de un método sistemático que la explique porque ella se muestra a sí misma sólo en devenir, y es en el devenir donde el individuo la encuentra ante sí y se descubre ante ella.⁹²

La paradoja de la propuesta kierkegaardiana consiste en que a pesar de que la totalidad de la existencia rebasa los límites de lo humano y no puede ser contenida dentro del pensamiento, es posible darle alcance a través del empeño de nuestra reflexión y la fuerza de nuestra acción.⁹³ Así la existencia que se nos escapa no lo hace del todo, y adquiere, también, el rostro con el que cada uno la alcanza. Ante esta situación, la pretensión del pensamiento abstracto resulta excesiva cuando intenta contener el sentido de la existencia en una explicación lógica, y trivial cuando anula la pregunta sobre su significado al sentirse limitado para responder por ella.

El filósofo danés advierte entonces que la reflexión es una tarea difícil en la que puede presentarse un alarmante abismo entre el entender y el existir que termine por ahogar los postulados más acabados del pensamiento. Por ello la actitud reflexiva del existente necesita proceder con la misma cadencia que lo hace el devenir. Sólo de esta manera el entender se traduce en una práctica de la existencia cuya ejecución se sostiene en el ímpetu del que existe. Es a esto a lo

⁹¹ Cf. K.S.VII, p. 42.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁹³ Cf. K.S.V, p. 249.

que Kierkegaard llama “el pasaje del comprender al obrar”, y en esto consiste el auténtico quehacer del pensador.⁹⁴

Kierkegaard propone adoptar una actitud reflexiva capaz de dirigir la mirada a los obstáculos con los que se enreda el existente cuando se recorre este pasaje que va de la comprensión a la acción. Este pasaje ya no transita por el reino de la inmediatez, sino en “el mundo real, donde se trata del individuo existente, [...] aquí comienza una aventura bastante larga”,⁹⁵ en la que los logros de la lógica importan en la medida en que favorecen el existir. Esta es la cualidad principal que el filósofo danés encuentra en lo que describe como pensamiento subjetivo. Desde esta postura reflexiva el pensador al pensar, “piensa lo general, pero en la medida en que existe en este pensamiento”,⁹⁶ y así su reflexión es precisamente la herramienta que le permite existir. De tal manera que todo pensamiento, aun aquel que se considera abstracto, sobreviene como la fuerza de una subjetividad que responde ante el enigma de la existencia misma. Y así, el existir se convierte en el motivo de la reflexión del individuo humano que interviene con su pensamiento y su acción la realidad en la que existe.

La filosofía de Kierkegaard da cuenta de que el comprender para existir se convierte en el propósito último del pensamiento, es decir, de que el individuo recurre a la reflexión del mundo y de sí mismo porque necesita existir en esa realidad que constituye su propio mundo en el que se encuentra arrojado.⁹⁷ Ahora bien, la existencia se presenta como propósito de la reflexión, pero el encuentro con este propósito no ocurre de la misma manera en todos, puesto que la experiencia misma del existir no sobreviene de manera homogénea en cada

⁹⁴ K.S.II, p. 136.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁶ K.S.XI, p. 82. B. Sàez Tajafuerce clarifica cómo es que procede la reflexión kierkegaardiana que, por un lado, se aproxima a la realidad para conocerla en términos generales pero, por otro, establece una relación con esta realidad conocida, y así el pensador “centra su interés en el hecho de existir en aquello que piensa y, por ello, aquello que piensa se refleja en su actuación”. (Cf. *Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad*, p. 176).

⁹⁷ Cf. K.S.X, p. 166.

existente, o sea, en cada individuo se da una manera peculiar de intervenir la existencia gracias al propio pensamiento y la propia acción. Esta peculiaridad con la que se interviene en la existencia es resultado del contacto concreto que el existente tiene con la totalidad que deviene hacia él, y de manera recíproca, la existencia se devela como trastocada en el movimiento que el existente dirige hacia ella para poder existirla.

El filósofo danés reconoce que la existencia, como una totalidad que deviene, se vuelve cada vez más concreta una vez que se filtra en el individuo y adquiere el tono con el cada existente la existe. Es por ello que la existencia es para el existente y el existente es por la existencia, o sea, sin reciprocidad la existencia y el existente carecen de significado. Esta es la gran advertencia kierkegaardiana que encuentra un profundo vínculo entre el individuo humano y la totalidad de la realidad en la que éste participa. Visto así, la cualidad abarcadora de la existencia carece de sentido sin el palpamiento que recibe del existente concreto que la experimenta.

Es así como la existencia manifiesta un desdoblamiento en el que deja atrás todo aspecto de neutralidad para conseguir un significado en la medida en que procede más concreta, de suerte que el devenir sigue su paso, pero ahora con la singular huella que deja en éste el individuo humano. En ese rastro que deja cada uno, todos los individuos podemos reconocernos, pero no como sujetos idénticos, sino como particulares existentes que comparten la ocupación de coexistir inmersos en un horizonte que adquiere sentido en tanto que nuestra reflexión y nuestra acción corresponden al cometido de la existencia. De esta manera el existir de uno resulta clarificador para el otro cuando, sin diluirse en una noción abstracta y homogénea de humanidad, logra dar señales concretas de lo que la reflexión y la acción pueden hacer del existir humano.⁹⁸ Kierkegaard encuentra que en la correspondencia que guarda un individuo concreto ante la existencia se

⁹⁸ Cf. K.S.XI, p. 345.

manifiesta lo que puede ser luz u oscuridad para otros. Así, el existir concreto de cada cual tiene un carácter revelador en todos nosotros.

De modo que todo individuo existe en la reciprocidad que guarda con la existencia, y por ello adquiere cada vez mayor relevancia la llamada a descubrir la realidad tal como se expone, incorporando los impasses con los que se atora el existente mientras existe. Es tal la importancia que Kierkegaard confiere a observar la realidad en toda su complejidad, que la mirada que no incluye las dificultades con las que topa el existente al devenir, se comporta sesgada por una obstrucción que enajena al pensamiento y al comportamiento humano.

De esta manera la referencia kierkegaardiana al pasaje del comprender al obrar incorpora el contratiempo de atravesar por los amagos que se presentan en la existencia y que pueden mostrarse como infranqueables para el que existe humanamente. Con esta intención, el filósofo danés proyecta a la reflexión como la tarea del individuo que busca avanzar sobre las dificultades del existir en el propio camino de la existencia.⁹⁹ Sólo desde esta perspectiva adquiere sentido pasar del comprender al obrar, pues lo comprendido se pone a prueba en la ejecución de los logros que obtiene la reflexión, y la práctica de estos logros dan cuenta de la pertinencia o impertinencia de lo que se ha reflexionado, particularmente cuando el pensamiento recae en un impasse del existir.¹⁰⁰ Así la reflexión se mide por los pasos que da el individuo, no sólo para entender algo, sino para existir gracias a aquello que se ha entendido.

Bajo esta postura reflexiva, una determinación interior puede llegar a ser exterior cuando hace que lo pensado sea también lo ejecutado,¹⁰¹ y así la idea es

⁹⁹ Cf. K.S.XI, p. 305.

¹⁰⁰ Para J. Collins la cualidad innovadora de la propuesta reflexiva kierkegaardiana recae en esta interdependencia que se da entre el existir y el entender. Por este motivo el individuo humano deviene como un *inter-esse*, es decir, una síntesis del ser y el conocer. De manera que la existencia se orienta por este entendimiento que transforma la propia situación existencial del individuo. (Cf. *El pensamiento de Kierkegaard*, pp. 263 y 264.)

¹⁰¹ Cf. K.S.V, p. 245.

más que una proposición lógica, pues se manifiesta a sí misma como una realidad significativa y concreta.¹⁰² La idea para Kierkegaard tiene su mérito en cuanto se ve contrastada con el mundo particular en el que el individuo existe. En este contraste la idea se pone a prueba en la correspondencia que guarda con el existir, y la validez de lo pensado se mide por el alcance significativo que el individuo adhiere a su propia existencia. Al dar alcance a una existencia de este tipo, el existente sobreviene con un sentido humano en el mundo en que se encuentra colocado, de suerte que lo obtenido por su propia humanidad reflexiva y actuante se manifiesta en el significado que adquiere la existencia de la cual se participa.

I.3 Significación, subjetividad e interioridad

El devenir, como hemos visto, es de ida y vuelta, es decir, se mueve de la totalidad de la existencia hacia el individuo y del individuo en dirección a esta totalidad en la que existe, de tal manera que la existencia impacta en el existente que deviene en ella, pero a su vez se ve trastocada por la respuesta con la que el individuo la alcanza a través de su reflexión significante. Así, replicar ante el existir es incorporar la afectación que la existencia provoca en el existente y la que éste alcanza a producir en ella. Efecto y respuesta es lo que se origina en este cruce que se da entre el existente y la existencia, y es precisamente la reflexión la que da cuenta de este ir y venir entre el individuo y la totalidad de la que participa. Es así como el pensamiento busca la verdad, pero no la busca sólo como

¹⁰² Cf. K.S.V, p. 248.

postulado teórico, sino que la busca como praxis significativa de lo pensado para poder existir en esa realidad en la que el individuo se encuentra.¹⁰³

De esta manera la potencia de la reflexión adquiere en el pensamiento kierkegaardiano un matiz que la orienta hacia una práctica significativa del existir humano y, en ella, la reflexión se desdobra como algo con un alcance mayor al que pudiese tener un mero planteamiento abstracto, pues en sí misma integra el esfuerzo del existente por apropiarse de su situación existencial concreta. Así, pensar la existencia es devenir hacia ella y responder por lo que ésta provoca, palpando la realidad en la que el individuo se encuentra arrojado para marcarla con señales significantes de su propia humanidad.

El modelo de reflexión concreta que propone Kierkegaard habla entonces de la manera en que lo humano pone su sello en la existencia y la significa para poder vivirla, pero en este movimiento no hay una sola ruta por seguir, pues cada individuo existe de manera única y, sin embargo, en la pluralidad de individualidades que transitan por la existencia se manifiesta una certidumbre que sin quedar encerrada en una sola estructura del existir humano tampoco se dispersa, esta certeza consiste en que a todos los individuos humanos nos resulta familiar el cometido de existir asistidos por un significado. Esta ocupación de la existencia, con la que todo existente está familiarizado, es la que da señales de nuestra humanidad significativa.¹⁰⁴ En ella cada uno indaga en que consiste ser humano, o como Kierkegaard lo perfila, de que trata el ser individuo.

Para el filósofo danés, las señales de lo humano en cada individuo es algo sutil que no se capta en lo abstracto porque nadie existe de esa forma, pues se existe en lo concreto, es decir, en aquella situación en la que cada uno se perfila como sujeto humano.¹⁰⁵ De esta manera cuando Kierkegaard habla de la humanidad no

¹⁰³ Cf. K.S.X, pp. 167 y 168.

¹⁰⁴ Cf K.S.XI, p. 128.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 326.

lo hace en términos de lo que se predica de modo universal sobre la especie humana, sino que refiere a aquello que cada individuo hace de sí mismo en tanto que se es sujeto humano existente.

Este hacerse a sí mismo manifiesta el movimiento significativo del devenir que cada individuo realiza y, si bien, el dar alcance a un sentido del existir resulta ser algo particularmente íntimo, también, este gesto resulta familiar en todo el que comparte el cometido de existir asistido por un sentido humano. De este modo el ser individuo en Kierkegaard da cuenta de cómo el lograrse a uno mismo deriva en integrar significados del existir en la realidad concreta que distingue a cada existente.¹⁰⁶ La ocupación de la existencia consiste entonces en la manera en que cada existente logra ser individuo, o sea, en el camino que se sigue para encontrar y proyectar el sentido que adquiere el existir humanamente inserto en la situación concreta de la que cada uno participa.

De esta manera cuando el pensador danés habla sobre la dificultad de la existencia alude a los obstáculos con los que cada existente se topa en la búsqueda del significado de su propio existir humano,¹⁰⁷ y esta experiencia del existir significativo se refleja ante los ojos de todo existente como una señal que resulta familiar en la medida en que podemos identificarnos con ella. Si el sentido que adquiere la humanidad de otro puede hablarme de mi propia humanidad, entonces el lograr ser individuo es algo que forma parte de cada uno y a la vez nos involucra a todos.¹⁰⁸

Con esta perspectiva hablar del devenir de un individuo concreto se traduce en una comunicación de lo que consigue un sentido ineludiblemente humano en un existente particular, pero también, alcanza a todos los que coexistimos humanamente. Y así, el término humanidad encuentra otra denotación, una que

¹⁰⁶ Cf. K.S.XI., p. 131.

¹⁰⁷ Cf. K.S.II, p. 136.

¹⁰⁸ Cf K.S.XI, p. 345.

consiste en el rastro significativo que cada individuo deja en la existencia al ocuparse del propio existir.¹⁰⁹ La existencia y sus dificultades se convierten de este modo en un lenguaje íntimo pero familiar a todo existente que se empeña en existir. Por eso Kierkegaard reflexiona sobre el camino que sigue el existente para logra una individualidad significativa, la cual, termina por desplegarse como un reflejo de lo que compartimos todos al atender a la existencia.

Como hemos visto hasta el momento el dar un paso hacia la individualidad supone avanzar en el significado que tiene nuestra propia humanidad existente. Por lo tanto, comprender la existencia es pensar el sentido del propio modo de ser humano en el que se existe y reaccionar a lo que provoca este pensamiento. El filósofo danés advierte que desatender el sentido que tiene este modo particular en el que cada uno existe supone desistir de la reflexión.¹¹⁰ Este desistimiento tiene un efecto inquietante porque conlleva una renuncia de la propia humanidad significativa que tiene lugar en todo individuo. Así, la oposición al ser individuo se desenvuelve como una resistencia a ejecutar lo característicamente humano que hay en cada uno. Paradójicamente esta renuncia también actúa como un signo en la existencia, ese en el que el existente se esfuerza por borrar toda huella de su paso y olvidarse de que está existiendo.¹¹¹

De acuerdo con Kierkegaard, el ánimo por devenir como individuo conlleva una primera verdad del más alto sentido que habla de la manera en que el existente se aproxima a sí mismo para notar aquellos gestos que dan significado a su condición humana. Bajo esta perspectiva, explorar la individualidad compromete la propia capacidad para conducirse como sujeto existente, y pone a prueba la propia disposición significativa del individuo.¹¹² Por ello, es necesario indicar que la individualidad kierkegaardiana habla del recorrido que tiene lugar

¹⁰⁹ Cf. K.S.II, p. 176.

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ Cf. K.S.XI, p. 127.

¹¹² Cf. K.S.II, pp. 173 y 174.

en cada existente al lograr un conocimiento de sí, es decir, de su ser que se devela como humanidad significante y que lo distingue como un ser humano.

Es así como el develamiento de la cualidad significativa de lo humano aparece como un propósito central en la obra de Kierkegaard y ocupa un lugar primordial en su propuesta del pensamiento concreto. El filósofo danés indica de este modo que la labor del pensador consiste en revelar como “cada persona posee esencialmente lo que esencialmente le pertenece como ser humano”¹¹³, y para ello, el modelo de pensamiento kierkegaardiano debe “transformarse en instrumento que clara y definitivamente exprese en la existencia lo propiamente humano.”¹¹⁴

En la óptica kierkegaardiana hablar de individualidad es retomar la pregunta por lo que significa ser sujeto humano. Al referirse al individuo, el pensador danés no apela a una especie de asilamiento o negación del carácter colectivo del ser humano, lo que intenta es constatar la necesidad del encuentro con uno mismo como un momento ineludible para responder por la propia humanidad de la que cada uno participa.¹¹⁵ De este modo al hablar de la humanidad es inevitable acercarse a la significativa experiencia de lo humano que de manera singular tiene lugar en cada existente. Ahora bien, está claro que de lo humano se puede hablar de forma colectiva, eso ocurre en disciplinas como la historia universal, y en este ámbito es conveniente observar lo que ocurre con la presencia humana en el mundo durante el transcurso del tiempo. De esta observación se pueden obtener planteamientos convenientes para explicar porque algunos individuos participan de ciertas condiciones que los vinculan entre sí y que les hacen compartir un espacio, una forma de organización o una cultura; sin embargo, no se puede concluir de ello que todos los individuos involucrados en cierto tipo de vínculos y

¹¹³ K.S.XI, pp. 350 y 351.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Cf. Ibid.*, p. 347.

condiciones son idénticos entre sí.¹¹⁶ De manera colectiva los sujetos humanos comparten y deben compartir condiciones indispensables para participar de su propia humanidad, pero eso no deriva en que debamos inferir que todos y cada uno experimentan la realidad de la misma manera y reaccionan siempre del mismo modo por el sólo hecho de compartir un vínculo.¹¹⁷

El individuo humano es mucho más complejo y el pensamiento kierkegaardiano no para de advertirlo, por lo que comprender lo humano requiere de esta otra mirada significativa que Kierkegaard identifica con lo subjetivo y concreto para detenerse en aquello que hace de tal o cual individuo el ser humano que sólo él es.¹¹⁸ Este el propósito de una filosofía que se preocupa por el cómo se construye la identidad humana, como llega a confundirse y a veces a perderse y, también, en cómo se restituye ésta, si es que ello es posible.

Al preguntarse por la experiencia significativa de lo humano que tiene lugar en cada existente, el filósofo danés enfila el problema de la existencia como una cuestión que involucra el aprendizaje que el individuo adquiere de sí en cuanto que participa de una humanidad.¹¹⁹ De este modo el cometido de existir transita en un poner a prueba lo humano que el existente constata al estar en contacto con ello. Así, lo humano se manifiesta en el testimonio significativo que todo existente realiza de su propia condición, pero este testimonio no sólo adquiere sentido para el que lo comunica, pues también alcanza al que se ve comunicado.¹²⁰ Este alcance se produce gracias a la interpelación que provoca lo humano en aquellos que participan también de una humanidad. En el momento de la comunicación lo humano se vuelve a poner a prueba, pero ahora en la mirada del otro que se ha

¹¹⁶ Cf. K.S.XI, pp. 350 y 351.

¹¹⁷ Cf. K.S.VII, p. 68.

¹¹⁸ Cf. K.S.XI, p. 347.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 302.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 85.

visto interpelado por los signos de sentido que cada existente transmite mientras existe.¹²¹

La experiencia de lo humano adquiere entonces un fino matiz que llama al existente a prestar atención a las señales humanas que aparecen en el devenir de la existencia. Esta llamada apela al intento de comprender el significado de la humanidad que distingue a cada uno, pero que a la vez, encuentra resonancia y respuesta en aquellos individuos que nos dan señales de su propia participación de lo humano.¹²²

Por lo tanto, cuando el filósofo danés invita a reflexionar sobre el modo concreto en el que el individuo existe se dirige hacia el prestar atención a la manera en que cada existente ejecuta su propia humanidad.¹²³ Ahora bien, Kierkegaard advierte que este significativo gesto del existir humano pasa desapercibido cuando consideramos al sujeto de manera genérica y abstracta, en masa, pues en la masa el individuo termina por disolverse y su identidad escapa a la mirada de toda reflexión significativa del existir.

Como hemos indicado antes, este planteamiento del pensador danés no pretende descuidar el hecho de que el individuo existe en ciertas condiciones y vínculos colectivos, lo que se propone es comprender cómo estas circunstancias se ven replicadas por el sujeto concreto que participa de ellas.¹²⁴ Así, Kierkegaard intenta recuperar la figura de un sujeto humano individual que se resiste a quedar disuelto en una noción general de humanidad, de tal suerte que la apuesta kierkegaardiana por el individuo previene sobre una mirada en la que los existentes se “esfumen en una generalidad que haga imposible descubrirnos a ti o a mí, a un ser humano existente individual.”¹²⁵ La individualidad a la que apela

¹²¹ Cf. K.S.XI., p.89.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 345.

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 131.

¹²⁴ Cf. K.S.VII, p. 67.

¹²⁵ K.S.XI, p. 345.

Kierkegaard termina por manifestarse como un esfuerzo por encontrar aquellos signos sutiles que hablan de lo humano en un lenguaje singular, distintivo y particular que concede a cada individuo un sentido original, ese que se expresa en la peculiar manera que tiene cada existente para existir.

En la individualidad se abre la oportunidad para entrever cómo lo humano se configura en un ámbito que escapa de una descripción colectiva y adquiere rasgos únicos de humanidad en el individuo que participa de ella. De tal manera que “el secreto de lo individual está precisamente en su comportamiento negativo con respecto a lo universal,”¹²⁶ pero no en un sentido que desmerezca lo que es común a todos los seres humanos, más bien, como un empeño por atestiguar que a lo humano se accede en la medida en que se tiene una experiencia significativa de ello. Así, lo humano no es el resultado exclusivo de un planteamiento teórico general que se vuelve asequible al identificar lo que parece frecuente en el devenir de los individuos, sino que se compone, también, por aquella humanidad significativa que en cada uno se ensaya al ejecutar la existencia.¹²⁷

De este modo el filósofo danés estima que una teoría universal de la condición humana informa que los sujetos humanos participan de una naturaleza compartida, pero no nos indica cómo es que cada uno recibe esta participación y responde por ella;¹²⁸ de tal suerte que la comprensión de lo humano requiere de una mirada que descubra algo más que sus generalidades, lo cual, no por ser incontenible en una teoría abstracta significa que sea inaccesible al entendimiento.

Kierkegaard considera que su noción de la individualidad humana no es algo que deba descartarse simplemente porque se resiste a permanecer abarcada por una explicación general, concluyente y estable de lo humano.¹²⁹ En la mirada kierkegaardiana es natural que lo individual comunique señales de humanidad que

¹²⁶ K.S.VII, p. 147.

¹²⁷ Cf. K.S.XI, p. 127

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 326.

¹²⁹ Cf. K.S.II, pp. 173 y 174.

resulten inclasificables en una descripción general, y a pesar de su resistencia a generalizarse, esta cualidad de lo individual se comporta comprensible cuando manifiesta que lo humano no exige univocidad para ser entendido.¹³⁰ Sin duda existe una manera homogénea para hablar de la naturaleza humana, pero lo humano no queda reducido en esta homogeneización, pues si observamos la manera concreta en que un existente practica su existencia notaremos que en lo humano siempre hay algo heterogéneo, particular y característico que distingue al individuo como un sujeto que es capaz de pertenecer a la especie humana y a la vez ser uno en sí mismo.¹³¹ De esta manera se anuncia que se puede ser humano al participar de una humanidad compartida, al mismo tiempo que se logra ser ése que sólo cada uno puede ser.

Con esta propuesta el pensador danés encuentra una forma de detenerse en lo humano de tal modo que sea posible observar aquello que siendo íntimo en un existente no permanece irremediabilmente cerrado al entendimiento de otro.¹³² Así, lo homogéneo de la naturaleza humana no es lo único que merece la pena pensarse, ya que en lo heterogéneo se advierte una circunstancia significativamente humana que habla del individuo como un ser capaz de distinguirse originalmente. Es precisamente en la heterogeneidad de lo humano donde se avista que la diferencia individual es una característica propia de la experiencia de existir, lo cual, no necesariamente representa un atributo egocéntrico u hostil para la coexistencia entre individuos que comparten una humanidad.¹³³

Lo heterogéneo simplemente confirma que la existencia se filtra en la individualidad de cada sujeto que la existe y que da forma a su devenir gracias al modo con el que replica ante su propia realidad. De tal suerte que resulta natural

¹³⁰ Cf. K.S.XI, p. 127

¹³¹ Cf. K.S.VII, p. 68

¹³² Cf. K.S.XI, p. 194.

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 128.

en cada individuo responder por su existencia a través los propios medios que tiene para existir, y es este gesto el que muestra al existente como un sujeto único y diferente frente a aquellos que, si bien comparten una existencia humana, se distinguen entre sí en la manera en que cada uno responde por ella.¹³⁴ En última instancia el filósofo danés no para de insistir en que nadie, por muy concluyente que sea su explicación de lo humano o por mucha estima que tenga de la humanidad, puede existir por otro, y es la individualidad la que advierte este cometido único de la existencia que termina por integrar a la naturaleza humana una cualidad distintiva.¹³⁵ Si bien esta cualidad se presenta a sí misma como privada y subjetiva, el filósofo danés nos recuerda que no por ello resulta incomprensible, inconcebiblemente lejana o inaccesible al pensamiento.¹³⁶

La apuesta kierkegaardiana consiste precisamente en que esta subjetividad siempre heterogénea e inatrapable en una teoría abstracta puede ser comprendida si el pensamiento se dispone a aproximarse a ella sin la pretensión de abarcarla completamente de una sola vez y para siempre.¹³⁷ Es así como el acceso a esta particularidad de lo humano se da en un movimiento que se encauza por el pensamiento, pero sin la pretensión de concluir con aquello que ha pensado, pues lo que es objeto del entendimiento se comporta como algo que está siempre en devenir, irreducible a una explicación definitiva, pero asequible a una reflexión que alcanza pequeñas conquistas parciales en su camino por lograr comprender el sentido de lo humano a pesar de lo enigmático que parezca.¹³⁸

De este modo el devenir humano se manifiesta con un rostro subjetivo que complementa la manera en que el existente se comporta colectivamente. La postura de Kierkegaard logra dirigir la mirada a una humanidad que si bien logra devenir en conjunto, así como lo expresa la historia universal, lo hace gracias a la

¹³⁴ Cf. K.S.VII, p. 260.

¹³⁵ Cf. K.S.XI, p. 327.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 82.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 346 y 347.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 128.

réplica existencial, privada y subjetiva de aquel sujeto individual que anima la historia.¹³⁹ Por ello la historia del ser humano es a la vez el devenir de uno y el de la especie, de tal suerte que la existencia se ve intervenida por el sujeto que tiene historia, es decir, que reacciona significativamente ante la realidad concreta que experimenta dejando señales de su paso.¹⁴⁰

La subjetividad se manifiesta entonces como la pauta de sentido con la que un individuo ejecuta su propia existencia humana, aunque siempre de cara a la presencia de aquellos que comparten el cometido de existir y participan también de una humanidad. Así la réplica de cada existente frente a la existencia se vuelve elemental porque comunica lo que resulta único en cada individuo y a la vez accesible a la comprensión de todo existente. De esta suerte la postura reflexiva kierkegaardiana se aproxima a una intimidad de la existencia que se puede compartir en la medida en que quien intenta comprenderla se identifica con ella. Aunque este identificarse no supone asignar al otro la propia experiencia del existir, más bien, supone familiarizarse con aquellas señales que comunican humanidad a pesar de lo distinto que puede ser cada experiencia particular del existir.¹⁴¹

El pensador danés sugiere que es en la subjetividad donde se da esta experiencia interminable del identificarse que se mantiene alerta ante cada original, distintivo o nuevo sentido de lo humano comunicado gracias el existir concreto de todo individuo.¹⁴² Si bien este tipo de actitud subjetiva se manifiesta como carente de una explicación terminada y concluyente acerca del enigma de lo humano, también es cierto que no nos deja desprovistos de todo entendimiento, pues comunica algo que, permaneciendo difuso en una mirada homogénea, resulta único en el sujeto humano, de tal suerte que es posible comprender al existente

¹³⁹ Cf. K.S.VII, p. 76.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 67.

¹⁴¹ Cf. K.S.XI, p. 89.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 133.

como un individuo particular cuyo devenir resulta insustituible por el devenir de otro.¹⁴³

Con este enfoque la propuesta kierkegaardiana del ser individuo busca develar cómo se existe bajo la condición de una naturaleza humana significativa, que no se agota en una descripción de carácter colectivo y que requiere para su comprensión de un peculiar momento introspectivo que sea capaz de observar lo que particularmente hace sentido en el individuo concreto que responde por su propia participación de lo humano. La distinción introspectiva del ser individuo se manifiesta entonces como una capacidad del sujeto humano para preguntarse sobre la manera en que ejecuta su existir y el sentido en el que deviene su humanidad.¹⁴⁴

Es este movimiento interpelante de la pregunta el que alimenta la subjetividad del existente que se detiene en la comprensión de los signos de lo humano que encuentra en sí mismo y en los otros que comparten una humanidad significativa y dan señales de ello. De esta suerte la pregunta adquiere un tono original en la naturaleza humana, que se muestra a sí misma como aquella que es capaz de interrogarse por lo que representa su propia condición. Pero la pregunta llega aún más lejos y pone de manifiesto la amplitud de lo humano para inmiscuirse en una explicación que intente esclarecer algo que, estando fuera de la humanidad, se dirige hacia ella. Esto es justo lo que ocurre cuando el individuo replica ante la totalidad de la existencia que se presenta como un suceso que va más allá de sí mismo y que, sin embargo, lo involucra.¹⁴⁵

Las condiciones en las que se da la existencia humana representan así un horizonte no determinado por el existente en el que el individuo se encuentra colocado, empero, es el individuo humano quien pregunta por el sentido de estas

¹⁴³ Cf. K.S.XI, p. 323.

¹⁴⁴ Cf. K.S.II, p. 176.

¹⁴⁵ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

condiciones y de su relación con ellas. Es entonces que la pregunta representa un primer gesto de verdad porque vincula al existente y a la existencia en un movimiento comprensivo que se nutre de la correspondencia entre ambos establecida.¹⁴⁶

Con su actitud interpelante el individuo da un paso hacia dentro de sí, pero lo hace porque tiene algo frente a lo cual preguntarse, por lo tanto, se adentra también en la realidad en la que se encuentra colocado para desvelarla como comprensible.¹⁴⁷ De tal forma que entre la existencia y el existente tiene lugar una relación comunicativa en la que es posible captar los signos de lo humano que dejan su marca en la existencia.¹⁴⁸ Son estos signos los que dan cuenta de la réplica significativa que hace el existente frente a la existencia, de tal suerte que la comunicación se hace patente en el efecto que produce la realidad en el individuo humano y la reacción interpelante de éste ante la realidad que se existe.

Para el filósofo danés la naturaleza humana no puede tener un carácter diferente a éste, es decir, es el ser humano el sujeto capaz de verse provocado por la existencia y a la vez interpelarla. Gracias a este movimiento de la pregunta es como el individuo humano se muestra a sí mismo como un sujeto que piensa y el pensamiento se vuelve un sello distintivo de su identidad humana. Pues bien, Kierkegaard considera que la potencia del pensamiento se encuentra en la subjetividad, es decir, en el modo único con el que cada individuo experimenta la realidad y la significa al replicar ante ella.¹⁴⁹

Sin perder de vista que todos los individuos humanos compartimos una naturaleza capaz de interpelar la existencia, es necesario reconocer en la subjetividad la manera propia de lanzar la pregunta, de tal suerte que cada uno se

¹⁴⁶ Cf. K.S.XI, p. 328.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 347.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 44.

aproxime particularmente a hacer comprensible la existencia,¹⁵⁰ la cual, permanece abierta a la comprensión de todo aquel que se ha visto provocado por ella y la interpela. En este sentido los individuos humanos somos capaces de identificarnos entre sí por este gesto interpelante que resulta previo a una conclusión, o sea, por el contenido de la pregunta lanzada, incluso si esta, de momento, no tiene respuesta.

La pregunta manifiesta de esta manera el camino que el existente sigue para aproximarse a la existencia. Esta interpelación constituye un acercamiento cuyo propósito comprensivo se encuentra impregnado de la subjetividad de aquel que desea comprender lo que plantea.¹⁵¹ Este modo de dar alcance a la existencia preguntando por ella es única, como único el individuo que la interpela, pero no por ello, la pregunta queda encerrada en el sujeto que interpela.¹⁵² La pregunta de un existente concreto deja una marca susceptible de ser identificada por aquel que capta los signos significantes contenidos en ella. Kierkegaard considera que toda pregunta por muy privada o subjetiva que parezca, envía estas señales de humanidad asequibles a cualquiera que se descubra interesado en ella, pues como hemos dicho anteriormente, lo humano es verse provocado e interpelar.¹⁵³

De esta manera se confirma que la subjetividad kierkegaardiana no perfila un encierro en sí mismo, por el contrario, da cuenta de ella como un signo de lo humano que se ejecuta en todo existente al devenir en la existencia. Así, la subjetividad no representa un distanciamiento entre individuos, por el contrario, indica cómo es que lo humano logra identificarse a pesar de lo distinta que pueda ser la experiencia del existir en cada existente.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Cf. K.S.VII, p. 256

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 82.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, p. 302.

¹⁵³ Cf. K.S.XI, p. 94.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 350 y 351.

A través de la actitud interpelante el individuo revela que la subjetividad conlleva el encuentro con uno mismo, en tanto que cada uno es el que pregunta, pero también, anuncia la convergencia con el otro que con su propio devenir interpela la existencia en un lenguaje que se vuelve traducible porque comunica una humanidad significativa.¹⁵⁵ Así, el movimiento subjetivo de un individuo particular no resulta del todo ajeno al del otro que también se adentra en la subjetividad para replicar ante la existencia, de tal suerte que el carácter particular de la subjetividad implica su propio desocultamiento frente a la actitud comprensiva de la que todo existente es capaz.¹⁵⁶

Por este motivo, el pensador danés considera que el esfuerzo por ser individuo supone un alto grado de subjetividad, cifrada en la disposición a la pregunta por la significación de una existencia que provoca al existente y a su vez se ve interpelada, lo cual, se encuentra al alcance de la mirada de todo individuo cuyo interés apunta al existir.¹⁵⁷ El acuse de una significación por parte del existente frente a lo que existe manifiesta que el individuo humano responde de sí mismo, como aquel en el que la existencia se ha depurado produciendo una respuesta de sentido.¹⁵⁸

La subjetividad da cuenta de la oportunidad y el empeño particular de un individuo concreto para explicarse el cometido de existir, pero no sin dejar señales a otros de su explicación. Para el filósofo danés no puede ser de otra manera, pues la pregunta por la existencia arranca desde la intimidad del que pregunta pero

¹⁵⁵ Cf. K.S.XI, p. 347.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 302.

¹⁵⁷ Cf. K.S.X, p. 166.

¹⁵⁸ De acuerdo con J. Collins, el sentido del acto cognoscitivo en Kierkegaard desemboca en una exposición de la realidad tal cual es y del individuo así como es, de suerte que desvelando la existencia, el existente se reconoce a sí mismo. Ahora bien, tal desvelamiento tiene lugar en tanto que captar la realidad y comprenderla reproduce una identificación de lo comprendido, hasta un punto en el que el existente distingue su intención e interés en existir en aquello que ha entendido del mundo en el que se encuentra. (Cf. *El pensamiento de Kierkegaard*, pp. 263 y 264.)

involucra a todo aquel que se identifica en lo preguntado.¹⁵⁹ Así, la subjetividad de un existente concreto requiere de una introspección que se desdobra como una réplica significativa frente a la existencia, la cual, logra hacer sentido en el otro en la medida en que el movimiento introspectivo comunica humanidad. Por eso, aunque hay algo de indescifrable en la subjetividad de cada existente, no por ello deja de transmitir signos de lo humano que resultan familiares en todos los que compartimos el cometido de la existencia.¹⁶⁰

De este modo la subjetividad pone de manifiesto el genuino valor de la introspección significativa como un movimiento inherente al cometido de existir como individuo.¹⁶¹ De suerte que no hay manera de adentrarse en la individualidad, es decir, en la humanidad significativa de cada uno, sin este paso introspectivo que proyecta al sujeto humano hacia el encuentro de sí mismo, en medio de una existencia que provoca, y ante la presencia de otros que coexisten, también, participando de una condición humana significativa.¹⁶² De alguna manera la introspección constituye un instante necesario en aquel que quiere existir como individuo. Es en este instante en el que se manifiesta el interés significativo de la existencia, el cual, adquiere un carácter único en cada uno, de tal suerte que ningún individuo resulta absorbido en una justificación homogénea de lo humano, sino que todo existente da cuenta de sí mismo como un sujeto que deviene como una persona singular.¹⁶³

En el momento introspectivo el filósofo danés encuentra un gesto propio de la naturaleza humana que termina por desdoblarse como personalidad, es decir, como el modo en que un sujeto humano concreto se apropia de lo humano para existir como el individuo que sólo él es.¹⁶⁴ Esta dinámica de la introspección es

¹⁵⁹ Cf. K.S.XI, p. 351.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 350.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 194.

¹⁶² Cf. K.S.VII, p. 260.

¹⁶³ Cf. K.S.XI, p. 350.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 302.

presentada por Kierkegaard como interioridad y es ella la que manifiesta la potencia del pensamiento para replicar ante el devenir de la existencia.¹⁶⁵

Para el pensador danés el existir como individuo transita inevitablemente por el momento de la interioridad, porque así lo humano que hay en el existente se pone a prueba y se constata en el devenir concreto de cada uno. De tal suerte que no es posible ser individuo sin valerse de la interioridad, pues en ella se muestra el empeño reflexivo del existente por existir.¹⁶⁶ Así, la reflexión se encuentra colocada en la interioridad para revelar la manera en que el existente experimenta su participación de lo humano y responde por ello.¹⁶⁷

En la propuesta kierkegaardiana del pensamiento concreto el individuo es consciente de la propia ejecución de lo humano gracias al movimiento significativo de la interioridad. Es este momento introspectivo el que denota el contenido de lo que el existente piensa mientras existe y también confirma el resultado de la ejecución de lo pensado. La interioridad representa este filtro en el que la existencia es examinada por aquel que la existe y devela el sentido que adquiere lo existido.¹⁶⁸

El interés en la existencia queda develado gracias al movimiento introspectivo de la interioridad que da cuenta de cómo la realidad es recibida por el existente que replica ante ella una vez que ésta se ha filtrado en su existir particular. De esta manera el primer encuentro entre el sujeto humano y la realidad es a la vez un encuentro consigo mismo, pues es cada uno el que a merced de la interioridad responde ante el impacto que produce la existencia.¹⁶⁹

Al igual que lo hace con la subjetividad, el filósofo danés atribuye una cualidad personalizadora a la interioridad, pues no hay una interioridad que sea

¹⁶⁵ Cf. K.S.XI, p. 82.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 128 y 129.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁸ Cf. K.S.VII, p. 253.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 243.

igual a otra, así como no hay una existencia que pueda ser existida de la misma manera por todos los existentes. De algún modo en la interioridad se constata la cualidad particular y única de cada individuo, pues la reacción a la existencia adquiere un matiz singular que depende de la manera en que ésta es recibida por un existente concreto e interpelada por la potencia significativa de su reflexión.¹⁷⁰

De este modo la interioridad manifiesta la pertinencia que el existente tiene de su participación en lo humano, la cual, no puede ser derivada de otro o hacia otro, pues cada uno responde de su propia humanidad.¹⁷¹ De tal suerte que ser humano es algo más que compartir una naturaleza, pues implica también el modo particular en cada uno de responder por ella, y esto es algo que tiene un lugar privilegiado en la interioridad.¹⁷² Es en este instante introspectivo donde la existencia adquiere un tono de sentido humano debido a la reflexión de la interioridad, la cual, se muestra como un signo de lo humano que reacciona con firmeza al hecho de estar arrojado en la existencia.¹⁷³

La interioridad representa ese momento en el que la existencia se ve respondida por el existente que experimenta su condición de individuo. Esta reacción pone de manifiesto que la realidad existida no pasa si más ante la presencia del existente humano. La existencia que provoca se ve trastocada justo en la interpelación que tiene lugar en la interioridad significativa de cada individuo concreto.¹⁷⁴ Así, el instante introspectivo manifiesta la potencia de lo humano que exige de la realidad un sentido a pesar de que éste pueda resultar enigmático o difuso.¹⁷⁵ El preguntar por el sentido de la existencia rompe de esta manera una especie de neutralidad entre la realidad y el que la existe. Una vez que la

¹⁷⁰ Cf. K.S.XI, p. 243.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 82

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 128.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 82

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 243.

¹⁷⁵ Cf. K.S.X, p. 167.

existencia atraviesa por este filtro de la interioridad, es asumida ahora por la mirada de lo humano que observándola la significa.¹⁷⁶

Esta pregunta proyectada desde la interioridad habla de la capacidad que tiene lo humano para filtrar e infiltrarse en la existencia impregnándola de signos que se vuelven identificables en el movimiento introspectivo de todo aquel que se empeña en existir. A pesar del carácter privado que distingue a cada interioridad, el acto interpelante no deja de enviar señales asequibles de la intervención humana en la existencia, las cuales, configuran un horizonte de lo existido humanamente que se comunica en todo aquel que comparte el cometido humano de existir con un sentido.¹⁷⁷

Si bien ningún existente puede existir por otro, también es cierto que las señales del existir humano se muestran accesibles a la mirada comprensiva de todo aquel interpelante de la realidad, que con su movimiento introspectivo se comunica con aquello que identifica de sí en la pregunta del otro, sin que por eso, renuncie a ser el sí mismo que sólo él es.¹⁷⁸ Así la interioridad manifiesta un ir y venir intersubjetivo cuyo vínculo comunicante radica en la pertinencia y claridad de la pregunta lanzada ante la existencia, o sea, en el sentido que la envuelve.¹⁷⁹ Por ello la existencia que debe ser existida por cada uno, pero que a la vez resulta provocativa en todos, se ve marcada por la interpelación humana que produce todo existente al hacer de su interioridad una herramienta que replica ante la totalidad de la existencia.¹⁸⁰

De esta manera el ir adentro de un mismo para interpelar la existencia se convierte en un modo de ejecutar la humanidad significativa de la que cada individuo participa, y de esta ejecución única en cada individuo todos los demás

¹⁷⁶ Cf. K.S.XI, p. 219.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 346 y 347.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 128.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 351.

¹⁸⁰ Cf. K.S.X, p. 166.

existentes permanecemos como testigos.¹⁸¹ Es por ello que podemos dar testimonio de la interioridad de un sujeto concreto aunque ésta no nos pertenezca. El testimonio que damos de la interioridad de un individuo particular radica en aquello que nos resulta significativamente familiar al momento en que se responde humanamente por la existencia.¹⁸² En la reacción de todo existente ante la existencia, el individuo encuentra un espejo de su propia mirada interpelante, de tal suerte que sin dejar de ser él mismo, se descubre capaz de dar con el sentido de aquellas preguntas lanzadas por otros existentes, pues la existencia se ve marcada de humanidad en la interpelación concreta de cada individuo que piensa y responde de su existir gracias a la potencia de la propia interioridad significativa.¹⁸³

El acto introspectivo manifiesta así un enlace entre la experiencia privada del existir en cada individuo y el interés de todo existente que se ocupa de la existencia a través de su propia acción y pensamiento, precisamente, porque la introspección misma es un gesto profundo de humanidad significativa, abierta a la comprensión de todo existir humano. Por paradójico que parezca, el instante introspectivo no encierra al individuo en el interior de sí mismo para no salir de allí, por el contrario, la interioridad actúa como una coyuntura en la que la realidad existida y la interioridad significativa se depuran entre sí para lograr la comprensión de una totalidad que deviene hacia el sujeto que la recibe y que resulta trastocada gracias al relieve que produce el existente al atribuirle un sentido que lo lleva más allá de sí mismo.¹⁸⁴

¹⁸¹ Cf. K.S.XI, p. 345.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, p. 350.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 82.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 346.

I.4 El sentido de lo humano se pone a prueba existiendo

La pregunta existencial que tiene lugar en la interioridad de cada individuo se presenta a sí misma como la ocasión necesaria para que la existencia humana se vuelva ejecutable en aquel que responde por ella. Sin este momento interpelante la existencia no termina de filtrarse en el sujeto que la existe, y es este momento el que proyecta al individuo humano como un sujeto capaz de responder al existir con un sentido hondamente humano expresado en la pregunta lanzada a la existencia.¹⁸⁵ Esta pregunta es ya un movimiento, una reflexión activa que pone en marcha el salto del individuo hacia una existencia que lo provoca profundamente y que se verá replicada con la fuerza significativa de su pensamiento y el empeño de su acción.

Este es el motivo por el que el pensador danés atribuye una importancia primordial a la interioridad. En ella, el rostro siempre interpelante de lo humano tiene lugar y pone de manifiesto que la existencia a pesar de su carácter enigmático y abismal, no nos supera del todo, pues ella misma es intervenida por la pregunta con la que cada individuo humano practica su propia humanidad significativa.¹⁸⁶

De esta manera el existente a través de la interioridad se mueve en la existencia apropiándose de su condición humana y profundizando en ella. En la medida en que el movimiento introspectivo responde con pertinencia al empeño existencial del individuo humano, la existencia es alcanzada por el que la existe, y este alcance pone de manifiesto que la realidad en la que el individuo se encuentra colocado se altera por la mirada interpelante de quien pregunta por ella.¹⁸⁷ Así la existencia y las condiciones en las que ésta da, se develan como una realidad

¹⁸⁵ Cf. K.S.V, p. 246.

¹⁸⁶ Cf. K.S.XI, p. 207.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 380.

franqueable que cede ante la potencia introspectiva de la reflexión interpelante y a la vez activa del sujeto que responde de su participación en el mundo.¹⁸⁸

Para el filósofo danés, la interioridad humana tiene la fuerza suficiente como para replicar ante la existencia atravesándola con su actitud interpelante y provocando en ella un trastocamiento que manifiesta la ocasión del existente para involucrarse en un existir significativo, único y particular.¹⁸⁹ Si bien es cierto que la existencia sobrepasa el control del existente que en ocasiones desea contenerla, también lo es, que la mirada introspectiva logra su efecto en la existencia dejando en ella la huella de lo humano que, sin reducirla, consigue implicarse en ella.¹⁹⁰

Ahora bien, el movimiento introspectivo logra este efecto en la existencia precisamente porque exige del individuo un salir de sí mismo, de tal suerte que sea posible ejecutar lo reflexionado en una realidad concreta.¹⁹¹ Sin este salto en el que la realidad se pone a prueba mediante la pertinencia de la pregunta lanzada, ante la presencia de todo el que existe humanamente, es imposible descubrir el atino y la veracidad de la actitud interpelante del existente. Así, la interioridad es un momento necesario para el sujeto humano que reacciona ante la existencia, pero lo es, justamente como un instante en el que la realidad se filtra en la mirada humana para salir de ella y continuar con una réplica que el existente dirige a la existencia al devenir hacia ella.¹⁹²

Kierkegaard considera que esta constatación de lo proyectado en el momento introspectivo es la única manera en la que el pensador logra “comprenderse a sí mismo en la existencia.”¹⁹³ De este modo la comprensión da cuenta de la necesidad del contraste entre lo pensado y lo que se ejecuta al existir. Para el filósofo danés el pensador “es una persona existente, y a su vez una persona que

¹⁸⁸ Cf. K.S.IX, p. 48.

¹⁸⁹ Cf. K.S.V, p. 248.

¹⁹⁰ Cf. K.S.XI, p. 129.

¹⁹¹ Cf. K. *Ibid.*, p. 375.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, p. 302.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 346.

piensa”¹⁹⁴, por lo tanto, tiene la tarea de “comprender lo abstracto de manera concreta”,¹⁹⁵ o en otras palabras, traducir lo pensado en la realidad de un sujeto concreto, de tal suerte que el pensamiento responda a la dificultad del existente al existir, y así, la reflexión se desdobra como una praxis existencial en la que el pensador existe.

La realidad concreta en la que el individuo existe se convierte en el horizonte que pone a prueba a la pertinencia del pensamiento con el que cada existente replica ante la existencia, en la medida en que ésta se ve trastocada por la reflexión, entonces, el sujeto encuentra los signos de sentido humano que permiten identificar el empeño e interés del existente por existir.¹⁹⁶ Estos signos comunican el paso de lo humano en la existencia como un testimonio que se vuelve significativo al reproducir el camino que sigue un individuo concreto al responder por su existencia.¹⁹⁷

De este modo la práctica del existir requiere de interioridad, al mismo tiempo que la existencia acusa del momento introspectivo un ponerse a prueba ante la realidad por la que responde. Así, el mérito de la interioridad consiste en la capacidad de intervenir la existencia, trastocarla y darle una nueva forma; pero todo ello, para hacer de lo existido un horizonte donde lo humano se comunica y se encuentra precisamente en el gesto existente que da cuenta de la respuesta del individuo frente a la realidad en la que existe.¹⁹⁸ En ello el existir la realidad conlleva un gesto interpelante del máximo interés, pues el acto en sí se constituye como un signo comunicante del paso del individuo que, practicando su propia humanidad significativa, altera esa realidad en la que se encuentra colocado, justo cuando la realidad misma se ve alcanzada por la pertinencia interrogante de una interioridad que se pone a prueba en el propio devenir.

¹⁹⁴ K.S.XI., p. 346.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 347.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 312.

¹⁹⁷ Cf. K.S.XI, p. 94.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 129.

La interioridad habla del instante reflexivo en el que el individuo filtra la existencia, pero a su vez, la existencia filtra la reacción del individuo que intenta responder por ella. Por esta razón responder ante la existencia supone el empeño de existirla, lo cual, constituye en sí un aprendizaje en el que el individuo toma conciencia del impacto que la realidad existida provoca en él y, a la vez, de la potencia de su actitud interpelante que acomete ante una realidad que de cierto modo cede frente a su pregunta.¹⁹⁹

De esta manera la actitud interpelante, como hemos indicado antes, se posiciona en la filosofía kierkegaardiana como una condición necesaria del pensamiento, actitud que encuentra en Sócrates a la figura interrogante por excelencia,²⁰⁰ cuyo empeño filosófico conduce al individuo a examinar la realidad considerando que en ella nada puede darse por terminado, pues la realidad misma resulta inabarcable, aunque no por ello se vuelve inaccesible a la acción del pensamiento.²⁰¹ En Sócrates la reflexión filosófica alcanza a la realidad gracias a esta preocupación humana por comprender lo que se existe, y es el anhelo comprensivo el que reclama de la existencia una explicación significativa.²⁰² De tal suerte que la reflexión es en sí una inquietud por encontrar en la realidad los signos que hacen de ella un horizonte de sentido para aquel que la existe.

Para Kierkegaard la postura socrática tiene la virtud de inferir el sentido de la relación entre el existente y la existencia a partir de la actitud interpelante del individuo. Sin esta disposición a detenerse en la existencia para conferirle un carácter significativo, la realidad termina por devenir indiferente ante la figura del existente.²⁰³ El posible sentido de la realidad que se existe radica entonces en la inquietud significativa que proyecta el existente cuando interpela a la existencia. Ésta es la cualidad trastocadora de la filosofía que se aproxima a la realidad para

¹⁹⁹ Cf. K.S.XI., p. 129.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 207.

²⁰¹ Cf. K.S., p. 28.

²⁰² Cf. K.S.XI, p. 92.

²⁰³ Cf. K.S.VII, p. 68.

impregnarla de un sentido humano que dé cuenta del paso de cada individuo para involucrarse en el devenir de la existencia.

La personalidad socrática encarna la inquietud del individuo humano por interesarse en la existencia. De este modo el interés obedece a la apetencia de sentido que la realidad provoca cuando impacta en un existente concreto. La actitud interpelante responde ante el impacto recibido y acusa de él un significado que permita al existente encaminar su propio existir.²⁰⁴

En Kierkegaard la inquietud socrática por la existencia se traduce en una filosofía del sentido,²⁰⁵ de tal suerte que el existir transita por este apetito significativo para dar alcance a la realidad y develar en ella el rostro comunicante de lo humano que interpelando se resiste a devenir displicente en la existencia.²⁰⁶ Así todo pensador, en tanto que existente, se encuentra interesado en su pensamiento, precisamente porque es la propia potencia reflexiva la que responde de lo humano cuando la realidad impacta en la situación concreta de cada individuo. Es entonces cuando la naturaleza introspectiva del individuo humano se inquieta y explora el significado de la existencia en la que se participa, de tal suerte que la interioridad se desdobra como una pregunta que impugna el hecho mismo del actuar indiferente ante el impacto de la existencia.²⁰⁷ Por ello, la postura socrática es siempre indócil a una actitud teórica que se propone explicar los complejos matices de la existencia sin detenerse en las contrariedades del anhelo significativo que inspira a todo movimiento reflexivo.²⁰⁸

La lectura kierkegaardiana del pensamiento socrático perfila a la filosofía como una búsqueda de la comprensión en la que el individuo humano se auto-

²⁰⁴ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

²⁰⁵ Cf. K.S., p. 29.

²⁰⁶ Cf. K.S.XI, p. 195.

²⁰⁷ Cf. K.S.VII, pp. 67 y 68.

²⁰⁸ Cf. K.S.II, p. 136.

comprende cuando descubre los indicios significantes de su existir concreto.²⁰⁹ En el encuentro con el sentido de lo que se existe la reflexión acierta y comunica la pertinencia con la que un individuo concreto responde ante su existir. Sin embargo, el sentido buscado y aprehendido en la reflexión, no puede permanecer abarcado en ella definitivamente, pues nada en la existencia se detiene para existir sólo como contemplación.²¹⁰ Por este motivo el contenido significativo es algo que el individuo encuentra, pero que sigue buscando en el momento en que la realidad manifiesta nuevamente la inquietante necesidad de una renovada explicación.²¹¹

De este modo la existencia provoca al existente, que en respuesta la interpela, pero una vez respondida, la realidad vuelve a provocar, pues nunca deja de devenir en dirección al existente que replica ante ella. Debido a ello es inconveniente pretender explicar el contenido significativo de la existencia de una sola vez en una teoría concluyente del existir, y para el filósofo danés, esta terminante metodología teórica, recurrente en disciplinas que se complacen en la abstracción, resulta insuficiente cuando se trata de comprender la complejidad del existir humano.

Para Kierkegaard el sólo devenir de la existencia termina por sobrepasar y despedir a toda explicación concluyente que pretende dar por terminada la discusión sobre el cómo existir del individuo humano. De acuerdo con el pensador danés, la existencia humana no es algo cierto bajo un sólo modo de ser, por el contrario, es contingente, pero no por ello incomprensible.²¹² Ahora bien, dado este carácter de la existencia, resulta ingenuo el perseguir una explicación unívoca para todo existir humano, aunque es verdad que podemos dar explicaciones sobre

²⁰⁹ Cf. K.S., p. 28.

²¹⁰ Cf. K.S.VII, p. 260.

²¹¹ Cf. K.S.XI, p. 94. La ocasión del re-significar kierkegaardiano se ve atravesado por lo que R. Adam presenta como un sufrimiento *pathetico* existencial, es decir, que cuando el dolor se relaciona con la existencia del individuo, entonces, tiene lugar una regeneración del sentido que pudiese tener la realidad existida. Así, el individuo, la existencia y el dolor se encuentran en una mutua relación transformadora. (Cf. *Lacan y Kierkegaard* p. 291)

²¹² Cf. K.S.VI, p. 101.

un existir concreto, no obstante, estas explicaciones no abarcan la totalidad del existir en todos los existentes, pero no por ello son deficientes, pues en ellas se encuentra el contenido significativo que comunica con pertinencia la manera en que se puede existir de una manera concreta.²¹³

De este modo el sujeto humano puede dar razones de su existir bajo un contenido significativo que justifica su paso frente a las condiciones con las que la realidad deviene hacia su ser concreto. Este comportamiento de lo humano que interpelando busca un sentido, suprime la aparente neutralidad con la que la existencia deviene.²¹⁴ De tal suerte que la existencia siempre que topa con la pertinencia reflexiva del individuo humano no continúa su camino sin verse trastocada por este sujeto capaz de impregnarle un sentido; y todavía más, hay un efecto característico comunicante en esta potencia de la interioridad, pues este contenido significativo no queda encerrado en el sujeto que lo existe, ya que su existir está a la vista de todo el que comparte su participación en la existencia humana. Así, el sentido de un existir humano no deja de transmitirse y recibir la mirada de todo el que se empeña en existir humanamente.²¹⁵

El pensador danés encuentra en el quehacer filosófico este empeño por traducir la existencia humana en un lenguaje de sentido que dé razones del cómo existir una realidad concreta. Estas razones son exigidas por el mismo impacto que provoca la existencia en el individuo que la recibe y se pregunta por ella.²¹⁶ La actitud socrática precisamente habla de la filosofía como un recurso reflexivo en el que la existencia es interrogada para obtener de ella un indicio de sentido, que haga de la realidad existente un horizonte en el que lo humano encuentra su lugar en medio de una totalidad inagotable.²¹⁷ Si bien, la existencia en su devenir inabarcable logra sobrepasar las explicaciones concluyentes de una reflexión que

²¹³ Cf. K.S.XI, p. 194.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 82.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 128.

²¹⁶ Cf. K.S.X, p. 166.

²¹⁷ Cf. K.S.XI, p. 92.

intenta comprenderla absolutamente, no por ello, en su paso, deja de verse afectada por la interpelación pertinente de aquel que existiéndola obtiene señales de sentido conseguidas gracias a la propia ejecución de su humanidad interpelante.

La interioridad se perfila de este modo como el movimiento significante de una humanidad que quiere serlo a pesar de la dificultad que supone el descubrir los preocupantes límites de nuestra propia condición.²¹⁸ Es en este momento introspectivo en el que la existencia deja de ser un acontecimiento neutral, ya que el individuo, a través de su reflexión, se apropia del existir para significarlo.²¹⁹ En la interioridad, la realidad que deviene es vista como un hecho para el pensamiento, pero la mirada humana alcanza al hecho de tal suerte que el resultado no es sólo el objeto neutro de una teoría, pues éste deviene en un modo que pasa por los ojos del sujeto concreto que lo mira para ser comprendido y existido, y así, el hecho es en sí mismo lo observado en tanto que hay un existente que lo observa y lo vive.²²⁰

Es verdad que la existencia en la que se encuentra colocado el individuo puede subsistir sin la mirada interpelante del existente, pero en el instante en el que pasa por la mirada reflexiva del que la interpela, no subiste más si verse intervenida por un sentido, incluso si su contenido manifiesta una contrariedad indescifrable para la comprensión, pues la dificultad para comprenderla representa ya un significado, ese que habla del alcance que le da un individuo para preguntar por ella.²²¹ Del tal modo que, como indicamos antes, la existencia subsiste como un hecho que deviene en dirección al existente, pero al hacerlo se ve significada por el individuo que deviene hacia ella interpelándola, aunque en el intento el existente se tropiece con los obstáculos, imprecisiones y limitaciones propias de la reflexión humana.

²¹⁸ Cf. K.S.XI, p. 300.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 242.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 133.

²²¹ Cf. K.S.V, pp. 166 y 167.

Así el devenir de la existencia que constantemente supera las pretensiones concluyentes de la reflexión, no nos hace sujetos irreflexivos, al contrario, es este entendimiento de lo inagotable de ella la que muestra un horizonte de sentido abierto a la reflexión que se aproxima a comprenderla, pero sin un propósito excesivo, es decir, fuera de toda ambición de contenerla en una explicación definitiva, ya que la comprensión no exige agotar el conocimiento de la existencia, basta con significarla para poder existirla.²²²

De esta manera el interés en existir no es resultado de un sistema reflexivo que se propone explicar la totalidad de la existencia de la que participa el ser humano, sino que dicho interés se abre paso en el sentido que el individuo concreto alcanza para poder seguir su camino en la existencia.²²³ Este sentido constituye el contenido significativo del existente que recurre a la interioridad para apropiarse de su existir y responder por él.

Para el filósofo danés la apropiación de la existencia se anuncia en la pregunta del existente ante el hecho de existir, pues la pregunta apela a un significado y hace que la existencia se vea intervenida por el que desea comprenderla. Como apuntamos, es de este modo como la realidad que se existe comienza a perder neutralidad, es decir, deja de ser ajena ante el que la alcanza preguntado por su sentido. Con este empeño significativo el individuo atraviesa la realidad para volverla accesible al entendimiento y, de cierta forma, para hacerla más humana, de tal suerte que la existencia al toparse con la fuerza interpelante del individuo deviene ahora en un horizonte siempre significativo y abierto a la comprensión de aquel que reclama de ella un sentido.²²⁴

El preguntar anuncia de esta manera que la cualidad originaria de toda interioridad es aquella que exige de la existencia un significado. Este movimiento

²²² Cf. K.S.XI, p. 129.

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 310.

²²⁴ Cf. K.S.VII, p. 249.

es previo a toda explicación sistemática o universal de la existencia humana y demanda del existente su atención reflexiva y pertinente.²²⁵ El apetito de sentido que pone en marcha a la interioridad proyecta a la reflexión como un empeño en existir la realidad que se presenta ante el existente y lo provoca. Kierkegaard encuentra en este propósito existencial una condición imprescindible del entendimiento, ya que la pertinencia de la reflexión no se mide por la complejidad con la que se pretende explicar lo entendido, sino por el efecto que tiene lo entendido en la realidad concreta que está por existirse.²²⁶

En el pensamiento kierkegaardiano, la virtud de la reflexión consiste entonces en la manera en que el existente se hace de un sentido para existir la realidad en la que se encuentra colocado, y no en el perfeccionamiento que adquiere un individuo para elaborar modelos concluyentes sobre el cómo debería ser lo existido. Como hemos dicho, esto obedece a que la existencia es algo que se comprende mejor cuando se ejecuta, pues cualquier anticipación teórica de ella resulta superada por una realidad inabarcable que constantemente toma por sorpresa al individuo humano, lo cual, ocurre cuando éste descubre que la explicación que tiene sobre su existencia concreta comienza a perder significado y el apetito de sentido lo proyecta a una búsqueda interpelante que justifique el existir en el que se encuentra colocado.²²⁷

En la búsqueda interpelante el individuo responde al apetito de sentido que pone en marcha a toda reflexión, de tal suerte que la explicación significativa de la existencia se pondera por la suficiencia de las razones con las que un individuo concreto sostiene su existir. Para Kierkegaard la tarea del pensador reside en hacerse de esta comprensión significativa que trastoca la neutralidad de la

²²⁵ Cf. K.S.XI, p. 128.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 127.

²²⁷ Cf. K.S., p. 27.

existencia con un sentido humano, cuya justificación radica en la manera en que la realidad se vuelve más existible para aquel que pregunta por ella.²²⁸

A causa del apetito de sentido y por medio de la interioridad interpelante el individuo humano emprende un devenir significativo, el cual, alcanza a la existencia para apropiarse de ella,²²⁹ pero esta apropiación no supone un dominio del existir y no puede ser terminante frente a una realidad que supera las conclusiones de una reflexión en el momento mismo en que la existencia comienza a perder sentido en aquel que la existe.

Kierkegaard está plenamente convencido del ímpetu con el que deviene la existencia en la que el individuo está colocado, y no pretende suponer que el hacerse de un sentido frena el devenir de una realidad capaz de sobrepasar los límites de la comprensión humana. Para el filósofo danés, en la existencia, también tiene lugar lo incomprensible, pero la apuesta kierkegaardiana consiste en la capacidad, incluso, de replicar ante lo incomprendido para marcarlo con el significado que arroja la pregunta al llamar por un sentido.²³⁰ Esta llamada por el sentido de lo que se existe representa en el pensamiento de Kierkegaard un primer gesto de apropiación de la realidad que, sin perder potencia en su devenir, descansa en la mirada de aquel que la interpela.

Por este motivo el pensador danés instala a la búsqueda interpelante del sentido en la apropiación que cada individuo obtiene de la situación particular en la que existe. De esta apropiación, la comprensión se vale para hablar del significado de una existencia humana concreta, que al preguntar por el sentido de la realidad pone a prueba el valor de lo que se existe y se pone a prueba a sí misma en la pertinencia de la pregunta lanzada.²³¹ Es de este modo como el pensador subjetivo existe en su propio pensamiento, pues la reflexión misma, es

²²⁸ Cf. K.S.XI, p. 346.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 194.

²³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 424.

²³¹ Cf. *Ibid.*, p. 242.

resultado del empeño de cada existente por hacerse de la realidad en la que se encuentra colocado para impregnarla de un significado que la haga capaz de existirla.²³² Para el pensador danés, todo existente, de alguna manera, está involucrado en esta búsqueda de sentido cuyo efecto deriva en un posicionamiento del existente que logra encontrar su lugar en medio de la totalidad de la existencia.

En el pensamiento de Kierkegaard, la apropiación se manifiesta entonces como el modo en que cada existente logra alcanzar la existencia significándola para poder existirla. De ningún modo, la apropiación supone el dominio tajante del existir, esa es una pretensión vana y excesiva, propia del individuo que no se entiende con la existencia ni consigo mismo, pues si lo hiciera, la llegada a los límites propios de nuestra condición pondría de manifiesto la fragilidad de nuestra naturaleza frente a lo inconmensurable de la existencia.²³³

Así que cuando el filósofo danés se refiere a la apropiación apunta hacia los vínculos inacabados que el existente sostiene con la existencia al significarla para involucrarse en ella.²³⁴ De tal suerte que el individuo se logra a sí mismo en la realidad que puede existir, es decir, que su humanidad se ejecuta precisamente en la apropiación significativa de la situación concreta en la que está colocada y no el endeble dominio que los existentes intentamos imponer a una existencia que nos rebasa.

De esta manera la apropiación kierkegaardiana se traduce en hacerse de un sentido en y para el existir, de tal modo que la existencia es alcanzada por el acto significativo del individuo que replica ante la realidad para conseguir existirla.²³⁵ El acierto del pensamiento consiste entonces en hacerse de una existencia que sea capaz de existirse, aunque éste no termina por ser concluyente, pues cada existencia humana se encuentra inmersa en una realidad inabarcable y siempre

²³² Cf. K.S.XI, p. 378.

²³³ Cf. K.S.II, p. 137.

²³⁴ Cf. K.S.XI, p. 198.

²³⁵ Cf. K.S.VII, p. 248.

ante la mirada de todo el que existe, lo cual, pone de manifiesto que cada existencia particular se desdobra como coexistencia entre sujetos significantes de una realidad inagotable que igualmente nos impacta, supera y provoca en nosotros un apetito de sentido.²³⁶

En resumen, la propuesta del pensador danés del apropiarse de la existencia deriva en signarla con un sentido que la haga susceptible de existirse para el que se encuentra arrojado en ella.²³⁷ De este modo, la extrañeza y opacidad de una realidad que podría devenir neutra por sí misma se encuentra con el apetito significativo de aquel que la existe y, con ello, la marca de señales que comunican el empeño del sujeto humano por hacerse de un existir significativo, el cual, da un toque a la existencia para transformarla.²³⁸ De tal suerte que la existencia deviene con tanto ímpetu que logra sobrepasar al existente, pero, en el existente, la existencia descansa para verse trastocada por aquel que la recibe, la filtra en sí mismo y la interpela impregnándole un significado gracias a la potencia de su interioridad.²³⁹ Así, el existente subsiste no sólo en el hecho de estar colocado en una realidad concreta, sino que lo hace también, porque puede hacer de ella un acontecimiento significativo.

De este modo encontramos en Kierkegaard un planteamiento de la existencia que deviene como una totalidad inabarcable, pero que encuentra en el individuo humano al existente capaz de significarla. Así, lo humano se expresa en la capacidad del existente para aproximarse a la realidad concreta que provoca a su existencia y en el alcance que le da a esta realidad al hacerla comprensible y accesible a su existir. En este empeño comprensivo, la significación se vuelve la ocupación misma del pensamiento que intenta hacer de la existencia un suceso en

²³⁶ Cf. K.S.VII, pp. 127 y 128.

²³⁷ Cf. K.S.XI, p. 313.

²³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 94.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 347.

el que tiene lugar lo humano.²⁴⁰ En última instancia, la realidad en la que se encuentra colocado el existente constituye el horizonte en el que lo humano se ejecuta apropiándose de una existencia que queda marcada por la reflexión y la acción del que la existe.

Bajo esta perspectiva, la existencia humana y sus condiciones concretas son el resultado de lo que deviene hacia el individuo y de la apropiación que cada sujeto hace del devenir, replicando ante la existencia y respondiendo por ella. Y así, en el existir, el individuo humano recibe y comunica aquello que todos y cada uno de los existentes hacen con la existencia. Con esta postura, el pensador danés indica que la existencia humana no se explica únicamente por el hecho de obtener el existir, pues lo humano exige algo más, de tal suerte que lo humano se realiza en su misma ejecución, es decir, en la manera en que se existe dando cuenta del sentido que consigue la humanidad que nos es propia.²⁴¹

Para Kierkegaard la existencia humana no sólo se recibe sino que está por hacerse, pues el existir no concluye en el acto de obtener la existencia, eso es únicamente su comienzo, y la realidad en la que se encuentra el existente no se ve alcanzada sólo por estar colocado en ella, ya que lo humano es réplica significativa y apropiación del existir, lo cual ocurre al ejecutar la humanidad reflexiva y actuante de la que se participa.²⁴² Este ejecutar la propia humanidad tiene tantos modos de realizarse como individuos existen, sin embargo, lo ejecutado es siempre la humanidad cuya condición nos resulta familiar gracias a las signos de lo humano que se comunican en la réplica que todo existente lleva a cabo al apropiarse del existir.²⁴³

Cada vez que un individuo particular se hace de su existencia concreta, es decir, se apropia de la situación singular en la que se presenta su existir, lo

²⁴⁰ Cf. K.S.XI, p. 351.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 128.

²⁴² Cf. K.S., p. 83.

²⁴³ Cf. K.S.XI, p. 242.

humano se transmite en los gestos con el que el existente efectúa su propia humanidad. Estas señales del existir humano se filtran en una existencia que, deviniendo, comunica aquello que el individuo hace de la realidad misma en la que existe. De tal suerte que la existencia que deviene como inabarcable, al toparse con la apropiación con la que el sujeto humano la alcanza, continúa su movimiento informando sobre la intervención que lo humano ha llevado a cabo en ella.²⁴⁴

De este modo lo humano se transmite en aquello que resuena en todo existente empeñado en existir, y aunque nadie existe la realidad de otro, todos disponemos de una interioridad capaz de descifrar los signos de lo humano en la existencia y de responder con un lenguaje significativo que resulta familiar en aquellos que descubren señales pertinentes para el existir humano. Así la ejecución de la propia humanidad, siempre única y diversa, no supone una privacidad inaccesible e indescifrable, ya que la singularidad con la que cada individuo deviene, se encuentra con el horizonte en el que todos los individuos coexisten gracias al empeño pertinente de ejecutar la propia humanidad, siempre que esto logre alcanzarse.²⁴⁵

La totalidad de la existencia se convierte en el escenario en el que tiene lugar el cruce entre los diversos modos de existir, y es ella misma, la que se ve trastocada por la intervención humana que se empeña en existirla. De tal suerte que lo humano inmerso en este horizonte del existir, flanqueado por los límites de la existencia, deviene gracias a la propia acción significativa de los individuos que convergen para hacer de la realidad existente el lugar propicio del existir humano.²⁴⁶ En ese propósito la ejecución de la humanidad compartida alcanza su cometido o, de lo contrario, se pierde en su propio intento.

²⁴⁴ Cf. K.S.XI., p. 327 y 328.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 127 y 128.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 346 y 347.

En Kierkegaard la práctica del existir constituye el objeto significativo de toda reflexión y, en esta praxis, el pensamiento expresa la pericia que el existente alcanza para hacerse de la realidad en la que está colocado. De tal suerte que el individuo, por medio de su propia interioridad significativa, dispone el modo en que la realidad se ve trastocada con un sentido humano al pasar por el sujeto que la existe y la replica. Con ello, el cometido de existir orienta al apetito de sentido con el que todo existente interpela la existencia e intenta apropiarse de ella.²⁴⁷

Por este motivo, en el pensamiento kierkegaardiano la realidad sólo se vuelve comprensible por el interés del individuo de existir en ella, y debido a este interés, la realidad transita de un ámbito imparcial y neutral al escenario significativo con el que el existente la alcanza para existirla de manera concreta.²⁴⁸ En el tránsito de una realidad neutra a otra significativa, la interioridad del individuo manifiesta su carácter de apropiación y se muestra a sí misma como una subjetividad actuante que se mueve hacia la realidad para signarla con la pericia que tiene el sujeto humano para existirla, de tal modo que los signos de lo humano se comunican en el devenir mismo de esta realidad impregnada de humanidad.²⁴⁹

La realidad existida lleva un signo de humanidad, de tal suerte que ningún existir humano resulta insignificante a pesar de contar con una condición limitada, pues en cada gesto pertinente del devenir humano, se manifiesta el efecto de una realidad alcanzada por la humanidad con la que los existentes ejecutan su propio devenir. Así, la subjetividad da cuenta del modo con el que un individuo concreto se hace de la realidad que existe significándola, lo cual, no puede quedar encerrado en el individuo, pues la realidad misma se ve marcada por esta intervención humana, de tal modo que en el devenir mismo de la realidad intervenida se transmite lo que los existentes hacen de la existencia.²⁵⁰ En esta

²⁴⁷ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

²⁴⁸ Cf. K.S.XI, p. 338.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 219.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 89.

transmisión lo humano se vuelve a poner a prueba, no sólo ante la realidad intervenida, sino, como indicamos anteriormente, también por el filtro significativo de todo el que participa de una humanidad y es capaz de distinguir la pertinencia de un existir concreto.

De este modo la subjetividad concreta con la que cada existente alcanza al existir se desdobra en una coexistencia intersubjetiva en la que se mide el sentido de la práctica del existir humano, la pericia de ésta y, también, su desatino.²⁵¹ Con ello, el devenir de un sujeto concreto transmite lo humano que se hace historia en aquellos que descubren los signos de una humanidad que significan la realidad para poder existirla.²⁵²

Bajo esta perspectiva, la historia de lo humano consiste en la comunicación significativa del devenir de sujetos concretos que valiéndose de los recursos de su humanidad particular se apropian de la realidad que se empeñan en existir. En este sentido los aprendizajes transmitidos en el lenguaje de la historia se comprenden no sólo por los acontecimientos que tienen lugar en un tiempo y lugar determinado, sino que, también, por el significado que adquieren los mismos, ya que sólo de esta manera la práctica del existir humano encuentra su lugar en medio de la totalidad en la que existe.²⁵³

La idea kierkegaardiana de la historia sugiere que el transcurso de los individuos humanos en el tiempo se comprende mejor, si observamos éstas prácticas de sentido con las que los sujetos concretos intentan apropiarse de la situación particular en la que se da su existencia. Ahora bien, como hemos advertido, este intento por hacerse de la realidad en la que se existe no supone el firme dominio de ella, pues de hecho, la sola pretensión de controlar el devenir de la realidad resulta vana frente a lo inagotable de la existencia y lo limitado de

²⁵¹ Cf. K.S.VII, p. 67.

²⁵² Cf. K.S.XI, p. 127.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 305.

nuestra condición. Así que la apropiación del existir no apela a ninguna noción de dominio, pues esta postura sólo pone de manifiesto la impertinencia con la que un existente hace frente a su existir. En Kierkegaard, la apropiación se da en otros términos, aquellos en los que el apetito de sentido que provoca el existir se colma en el encuentro significativo que el individuo humano tiene con la existencia.²⁵⁴

Este encuentro se sostiene en una relación de correspondencia entre la totalidad de la existencia y la particularidad del que la existe. Lo dinámica del corresponder se da justo cuando el individuo logra comunicar los signos pertinentes con los que el existir humano encuentra su lugar, inmerso en una realidad que no puede devenir más como un hecho neutral, pues ha sido marcada por la experiencia de lo humano que al existirla la significa.

Para el filósofo danés el acto de correspondencia sostenido entre el individuo y la realidad se presenta al momento mismo en que ésta se ve alcanzada por el significado con el que un existente la existe.²⁵⁵ A partir del instante significativo, la realidad deviene marcada con un sentido que pone en marcha el vínculo con el que el individuo y la realidad misma se valen para dar paso a una existencia humana concreta.

Kierkegaard considera que la dificultad del existir se encuentra en este momento en el que el individuo encara las condiciones concretas de su existencia, para obtener de este instante un contenido significativo que haga posible la apropiación de la situación concreta en la que el sujeto humano está colocado.²⁵⁶ El movimiento interpelante que nace de la interioridad de cada existente, signa el devenir de la existencia. Por lo tanto, la historia de la especie humana está marcada por el empeño significativo de los individuos concretos que la existen. Este cometido que obedece al apetito de sentido es filtrado en el devenir de la

²⁵⁴ Cf. K.S.XI, p. 205.

²⁵⁵ Cf. K.S.V, p. 249.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 300.

existencia, de tal suerte que, todo el que existe es testigo del empeño significativo que se comunica en la experiencia propia del existir humano individual y colectivo.

En este sentido la noción kierkegaardiana de la historia se nutre del acto histórico que tiene lugar en la particularidad del individuo concreto que encara su situación para apropiarse de ella, a la vez que, se alimenta también del testimonio transmitido por todos aquellos cuyo devenir significativo se ha convertido en la experiencia misma del existir humano. Por ello, lo histórico es la vivencia del existir que acontece en el individuo y en la especie, pues a pesar de que cada uno existe la propia realidad por sí mismo, ésta es existida como testimonio frente a todo aquel que en su devenir recoge señales de humanidad.²⁵⁷

De este modo lo humano es aquello que se anuncia en la manera en que cada existente ejecuta la condición de su ser. Este ser es presentado por Kierkegaard como aquel que se encuentra colocado en una situación, delimitado por ésta, pero también, provocado por ella, de tal suerte que, como indicamos antes, existir humanamente es algo más que estar puesto en una realidad, ya que la identidad humana se logra en la respuesta significativa con la que todo individuo interviene la existencia para existirla.²⁵⁸ La actividad de la apropiación se convierte entonces en el sello mismo de todo existir humano, cuyo propósito se transmite en la réplica que el existente dirige hacia la realidad que lo impacta, reaccionando así al apetito de sentido que se produce cuando la existencia y el existente se cruzan en un devenir vinculante.²⁵⁹

²⁵⁷ Cf. K.S.VII, p. 68.

²⁵⁸ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

²⁵⁹ Cf. K.S.XI, p. 242. De acuerdo con R. Adam, el carácter vinculante que comporta un sentido de unidad entre el existente y la existencia se confirma en el movimiento *inter-esado* que el individuo adopta para significar su existir. Este movimiento se logra en tanto que se aparta de proceder como una abstracción *sub spaeci eterni*, en otras palabras, la unidad de la existencia siempre se consigue de manera concreta en aquel que particularmente ha descubierto lo que hace de su ser un acontecimiento único y singular. (Cf. *Lacan y Kierkegaard* pp. 292 y 293)

La realidad y el que la existe se ponen a prueba en esta correspondencia en la que el existente, valiéndose de su humanidad, trastoca la situación en la que se encuentra colocado para cargarla de un contenido humano concreto. Y así, esta realidad inagotable que constantemente supera los límites de una humanidad que se empeña en pensarla y existirla, impacta en el existente, pero en este choque, deviene ella misma impactada por los signos de lo humano que recibe al ser replicada por el ánimo de una interioridad que desnuda el carácter neutro de la realidad y la devela como realidad existida, experimentada y significada en los gestos comunicantes del individuo humano que, expresando el alcance enigmático de su ser, da un toque a la existencia que ya no deviene ella misma sin hablar de lo humano.²⁶⁰

En el devenir de la realidad se filtra entonces este contacto con el que el individuo da alcance a su situación concreta para poder existirla. A partir de este momento, la realidad existida comunica lo que el existente hace con ella al replicar ante las condiciones en las que experimenta su propio existir.²⁶¹ En este sentido, la realidad deviene elocuentemente humana, justo cuando lo humano se asoma en los signos que configuran las circunstancias de un existir particular.

De cierta manera la existencia humana va adquiriendo la forma con la que los individuos concretos la existen. Es este el presupuesto con el que Kierkegaard sostiene que el existente se encuentra interesado en lo que se existe, pues de este modo la existencia habla de la forma en que el individuo interviene la realidad para hacerse de ella y poder existirla.²⁶² Bajo esta propuesta de la apropiación kierkegaardiana “la realidad es interés por existir en ella,” y es el empeño por hacer existible la realidad, lo que subyace a la idea de que “la única realidad de la

²⁶⁰ Cf. K.S.XI, p. 90.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 242.

²⁶² Cf. *Ibid.*, p. 315.

que el existente tiene algo más que conocimiento es su propia realidad, en la que desenvuelve; y esta realidad es de su interés absoluto.”²⁶³

La preocupación por comprender la realidad que se existe encuentra en Kierkegaard a un interlocutor que transfiere la pregunta por la realidad, a una cuestión que responda sobre aquello que significa ser individuo humano.²⁶⁴ De alguna manera, la realidad ocupa al existente porque en ella se lleva a cabo nuestra humanidad. La realidad existida se convierte de este modo en la ocasión espacial y temporal en el que tiene lugar nuestra participación de lo humano, y en este lugar, el existir pone a prueba a aquello que como existente humano se alcanza a ser.²⁶⁵

El filósofo danés perfila de esta manera a la pregunta por la realidad como una pregunta por el ser del individuo humano que la existe, y si bien, la totalidad de la realidad termina por superar la existencia concreta de un sujeto particular, también es cierto que, nuestra preocupación humana por la realidad obedece al alcance que logramos hacer de esta inagotable existencia, que en su devenir enigmático se cruza con la presencia significativa de lo humano en el mundo.²⁶⁶ El acto interpelante de la realidad responde así al apetito de existirla como algo más que un mero hecho imparcial, pues ella sólo se puede existir en la medida en que se vuelve significativamente humana.

La práctica del existir se manifiesta entonces como una dinámica de correspondencia entre el existente y la existencia, en la que constantemente se pone a prueba la potencia con la que la realidad impacta en un individuo concreto y la manera en que ésta se ve trastocada por la réplica del sujeto humano que la significa para poder existirla.²⁶⁷ De este modo la realidad y la humanidad

²⁶³ K.S.XI, p. 313.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 347.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 312.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 350 y 351.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 305.

constituyen un vínculo que los involucra hasta el punto en el que la existencia misma deviene comunicando el paso de lo humano que ha tenido lugar en ella.

El filósofo danés insiste en la singularidad de este paso que logra dar alcance a la existencia impregnando en ella un signo original del existir humano que resulta único en cada existente pero accesible a la interioridad de cualquiera.²⁶⁸ De cierta manera, la existencia que se encuentra siempre en devenir, no para de hacerse de signos de humanidad cada vez que se ve intervenida por la apropiación que un individuo concreto hace de ella. Por esta razón, Kierkegaard sostiene que la historia del existir humano se sigue en la especie pero da inicio en cada individuo.²⁶⁹

Bajo la propuesta kierkegaardiana del existir, cada individuo guarda en la realidad una posición irrepetible porque en cada uno la existencia se ve alcanzada de una manera particular y, de cierta forma, es la realidad alcanzada la que comunica esa singularidad con la que un existente concreto logra existirla. De tal modo que en cada existir, lo humano se amplía en la realidad gracias al empeño con el que cada individuo se apropia de su situación concreta, pero este elemento de originalidad que tiene lugar en lo privado de cada existente, sale de este ámbito debido al significado humano con el que la existencia ha sido apropiada por todo sujeto que la existe.²⁷⁰ De tal suerte que lo humano que se amplía a través de un existir concreto, se vuelve reconocible en todo aquel que encuentra señales de humanidad, tal vez desconocidas hasta entonces por el que es testigo de estas señales, pero ahora significativamente elocuentes para la práctica de todo existir humano.

En Kierkegaard la humanidad de cada individuo se pone de manifiesto en la práctica significativa de su existir, y es esta propia manera de practicar la

²⁶⁸ Cf. K.S.XI, p. 128.

²⁶⁹ Cf. K.S.VII, p. 76.

²⁷⁰ Cf. K.S.XI, p. 94.

existencia lo que comunica la pertinencia con la que un existente sostiene su correspondencia con la realidad existida.²⁷¹ Para el filósofo danés no puede ser de otra manera, pues la realidad exige del individuo este movimiento pertinente para verse intervenida por él, lo cual, no se reduce a la agudeza de un pensamiento que intenta imponer su modo reflexivo a la realidad, sino que refiere a esa forma de contacto sutil con el que cada individuo marca el existir por medio de signos imborrables de lo humano.²⁷²

El contacto con la realidad al que apela el pensador danés es aún más extenso que el sólo hecho de pensar la existencia, pues el contenido significativo de ésta, no es el mero resultado de una operación del pensamiento, ya que el existir es un acto que se ejecuta por una práctica que va más allá del ámbito reflexivo, porque sin la ejecución de lo pensado la realidad no puede verse intervenida.²⁷³ De tal suerte que la réplica humana a la existencia implica al pensamiento pero no se agota en él, todavía más, el planteamiento kierkegaardiano desdobra otro sentido replicante del existir que presenta a la práctica del existir humano como un gesto comunicante de lo contenido en el pensamiento, y así, el valor y la pertinencia de lo pensado se mide en la pericia que cada individuo adquiere para ejecutar su propia humanidad.²⁷⁴

La praxis del existir termina por convertirse en el acto comunicante de la aptitud humana para replicar ante la existencia y responder significativamente por ella. De tal forma que la potencia de nuestra humanidad se pone de manifiesto en una apropiación del existir que se alcanza cuando nuestra práctica de la vida adquiere un sentido no sólo por lo que se piensa de ella, sino, sobre todo, por lo que se hace con ella.²⁷⁵ Eso que se hace con el existir acaba por comunicar la cualidad enigmática de lo humano que es capaz de trastocar la realidad a través de

²⁷¹ Cf. K.S.XI, p. 89.

²⁷² Cf., *Ibid.*, p. 347.

²⁷³ Cf. K.S.V, p. 248.

²⁷⁴ Cf. K.S.XI, 2010, p. 351.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 128 y 129.

gestos cargados de sentido, aun ante la ausencia de pensamientos o palabras que los expliquen, de tal suerte que lo humano habla por sí mismo en aquello que cada individuo hace de su propia existencia.²⁷⁶

De esta manera la propuesta kierkegaardiana de la apropiación que habla del empeño del existente por llegar a ser individuo se traduce en el problema filosófico del existir la propia humanidad en toda su amplitud posible. Sólo de esta manera la realidad logra verse trastocada significativamente por la apropiación de la existencia que un individuo alcanza, a través de los gestos que comunican la pertinencia con la que su humanidad se desenvuelve al replicar ante la situación concreta en la que se encuentra.²⁷⁷

La réplica ante la existencia se manifiesta entonces como una praxis de la humanidad que el individuo constata cuando se pregunta y reacciona activamente ante su realidad existida. El carácter pertinente de este movimiento de la interioridad se devela auténticamente en la destreza que cada individuo logra para practicar la vida humana, en la situación concreta y bajo las condiciones singulares en las que se da su existir.²⁷⁸

La vida practicada por el existente se convierte en el reflejo de la humanidad significativa que opera en él, de tal suerte que la praxis concreta de su existir transmite el modo en que se lleva a cabo la apropiación de la realidad que se existe, a través de los gestos con los que un individuo da señales de sí mismo.²⁷⁹ Así, la existencia comunica aquello que los individuos hacemos de la propia humanidad al replicar ante lo provocado en la situación concreta de nuestro existir.

²⁷⁶ Cf. K.S.XI, pp. 84 y 85.

²⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 326.

²⁷⁸ Cf. K.S.VII, p. 260.

²⁷⁹ Cf. K.S.XI, p. 49.

La práctica del existir se manifiesta entonces como la praxis de la propia humanidad que se reconoce colocada en una situación concreta y responde ante este acontecimiento. El ritmo reflexivo y actuante con el que cada existente reacciona a su condición es el que va dando forma a la cadencia del devenir de la existencia y del sujeto mismo.²⁸⁰ Kierkegaard encuentra en el modo que cada existente tiene para responder a la existencia, un movimiento que transmite la destreza del individuo para ser humano a través de las prácticas de humanidad que reproduce en la realidad que se existe. De tal suerte que existir se traduce en practicar aquello que nos hace ser humanos en medio de la situación concreta en la que se da nuestra existencia.

De este modo es la propia humanidad practicada la que habla del significado que adopta una existencia concreta, y en cada gesto que compone el existir se comunica la correspondencia que sostienen el individuo y la realidad gracias a la apropiación significativa que el individuo ejecuta al existir. En este sentido la realidad en la que el existente se encuentra colocado se manifiesta como una realidad para ser significativamente existida, lo cual, se lleva a cabo por aquel que se descubre provocado por el hecho de la existencia y que responde ante esta provocación.²⁸¹

El movimiento reflexivo que tiene lugar en la interioridad del existente termina por verificarse en la práctica que el individuo humano realiza de su propia condición, de tal suerte que esta praxis de humanidad produce su efecto en una realidad concreta. La naturaleza de este efecto hace de la existencia el lugar en el que lo humano se lleva a cabo integrando un significado a la realidad, y es este significado el que nos comunica si la realidad trastocada por lo humano es el lugar propicio para el existir o dista de serlo.²⁸² De cierta forma en todo significado del existir se manifiesta un mundo existido, cuya pertinencia u

²⁸⁰ Cf. K.S.XI, p. 129.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 127.

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 305.

obcecación queda expuesta ante la mirada de todo aquel que comparte el cometido de existir.

La situación concreta en la que se encuentra cada individuo se convierte en la ocasión que tiene el existente para existir humanamente. A través de la praxis de la propia condición humana, la realidad existida se transforma bajo el aspecto que los individuos adoptan para llevar a cabo el quehacer del existir. Por este motivo la realidad existida se traduce como la realidad practicada por el existente a través de los gestos con los que ejecuta su propia humanidad. En este sentido, Kierkegaard identifica en el existir un atributo de reciprocidad que culmina en aquello que el existente hace de la existencia. Así, cada existente en su propio devenir comunica el atino o desatino con el que los sujetos humanos logramos existir.

El filósofo danés advierte de este modo que las dificultades de la existencia no sólo radican en lo inconmensurable de una realidad en la que el individuo humano se descubre como arrojado, sino también, en la propia reacción que el individuo humano tiene ante este arrojado.²⁸³ De tal suerte que la realidad existida termina por comunicar el hallazgo que tiene lugar en la apropiación que el individuo hace del existir.

En la actividad de la apropiación se transmite lo que como sujetos humanos somos capaces de hacer con el acontecimiento de la existencia, de tal suerte que esta praxis de humanidad que se apropia de una situación concreta, deriva en una realidad marcada por lo humano cuyo efecto impacta en todo sujeto que la existe. Si el impacto provocado es pertinente para el existir humano, nos encontramos frente a referentes acertados para llevar a cabo el quehacer de la existencia, por el contrario, si el efecto de lo humano en el mundo transmite nuestra obcecación para practicar con pertinencia la humanidad de la que participamos, entonces nos

²⁸³ Cf. K.S.II, pp. 136 y 137.

encontramos frente al tropiezo del existir y ante el principal desafío de nuestra existencia.²⁸⁴

A modo de resumen, el filósofo danés apunta a que la existencia se descifra en la praxis de lo humano que expone y pone a prueba el contenido de nuestro ser existente. Esta práctica representa el cometido de una existencia que se ve afectada por la realidad, pero que a la vez, la interviene marcándola con signos de lo humano al existirla. Tanto el impacto que la realidad provoca en el existente, como los signos de humanidad transmitidos por el existir de los individuos, componen el escenario en el que cada existente lleva a cabo la praxis de ser él mismo, es decir, de existir de tal modo que lo humano sea lo existido que replica ante la existencia.²⁸⁵

En la medida en que el existir nuestra propia humanidad trastoca la realidad y la vuelve propicia para el devenir de uno mismo inserto en una realidad concreta, entonces, la acción humana manifiesta su pertinencia al intervenir la realidad existida, pero, en cuanto la praxis de lo humano que hay en cada existente se ahoga y se pierde en la existencia, la identidad de lo humano y su conexión con la realidad existida se fractura en el extravío del no existir humanamente.

A este extravío en el que lo humano se confunde y queda perdido es a lo que Kierkegaard se refiere cuando traza la ruta que sigue el sufrimiento existencial, en el que paulatinamente se fractura la interioridad de un individuo que se descubre incapaz de responder ante la existencia.²⁸⁶ Esta es la senda que el filósofo danés describe a través de las experiencias del temor, la angustia y la desesperación. En esta descripción tripartita del dolor interior, Kierkegaard advierte la ruptura que tiene lugar en el individuo humano cuando encuentra en la existencia una ausencia profunda de correspondencia entre su ser y lo existido.

²⁸⁴ Cf. K.S.II, p. 66

²⁸⁵ Cf. K.S.XI, p. 346.

²⁸⁶ Cf. K.S.X, p. 166.

Finalmente, esta ausencia habla del anhelo no correspondido que el individuo humano tiene de ser sí mismo y existir la realidad en la que se descubre colocado. Este hecho desafortunado del existir capta toda la atención de Kierkegaard, por lo que el pensador danés se propone delinear la fractura que se presenta en el sujeto que pierde ante la existencia. A este propósito responde el siguiente capítulo, pero no sin advertir que en la obra del filósofo danés ninguna pérdida es concluyente, pues nada en el devenir puede darse por terminado, y en eso radica el carácter enigmático de la existencia.²⁸⁷

²⁸⁷ Cf. K.S.VI, p. 105.

CAPÍTULO II

Fragilidad y fractura de la interioridad humana: Temor, angustia y desesperación

El filósofo danés encuentra en la significación el instante en el que nuestra humanidad se ve oportunamente ejecutada, de tal suerte que la realidad existida está marcada por la intervención que los existentes hacemos al responder ante la existencia asistidos por un sentido pertinente del existir. A este movimiento de asimilación significativa de la realidad es a lo que Kierkegaard apela cuando habla de la apropiación de la existencia. Para tal efecto el empeño interpelante del individuo tiene una importancia fundamental, porque es esta actitud la que logra signar la realidad con un sentido oportuno para el existir humano. Sin embargo, la actividad de la apropiación se ve siempre atravesada por la dificultad de llegar a ser individuo, es decir, de asignar un significado que se comporte suficiente ante las exigencias que comporta el propio devenir del sujeto humano, de tal suerte que la realidad se presente como el lugar propicio para llevar a cabo nuestro existir.²⁸⁸ El significar humanamente la existencia es del máximo interés para un existente, pero supone una tarea compleja e intrincada.²⁸⁹

La dificultad de significar la realidad representa el principal obstáculo existencial para el devenir humanamente. Kierkegaard encuentra que esta tarea requiere de toda la fuerza interpelante del individuo, que reacciona al existir

²⁸⁸ Cf. K.S.XI, p. 299. J. Collins reconoce que la complejidad de este cometido significativo puede adoptar un cierto tono desesperanzador, sin embargo, considera que en Kierkegaard tal dificultad no termina por traducirse en el abandono de todo sentido del existir. Esta característica del pensamiento kierkegaardiano le da su peculiaridad esencial, ya que apuesta por la oportunidad de atribuir un sentido a la existencia, aún a pesar de los amagos con los que la realidad existida acomete tomado por sorpresa al individuo. Kierkegaard reconoce la dificultad de signar con un sentido humano el existir, pero es la actitud significativa la que distingue al devenir humano, no obstante las trabas que esto suponga. (Cf. *El pensamiento de Kierkegaard* p. 215)

²⁸⁹ Cf. K.S.XI, p. 300.

apropiándose de la situación concreta en la que se encuentra colocado.²⁹⁰ De este modo el individuo recurre a la potencia de su interioridad para responder frente a la realidad, posicionándose en ella gracias a la pertinencia significativa con la que reanima las condiciones concretas de su existir. Desde este momento la existencia adquiere un cierto rostro humano, ese con el que el existente ha intervenido su propia realidad para trastocarla, de tal suerte que ésta se convierta en un lugar propicio para existir.

De esta manera el filósofo danés postula al movimiento existencial de la apropiación, como un acto mediante el cual el individuo logra hacerse del mundo que está frente a él para ser existido. Sin embargo, este gesto implica algo más que la inquietud del individuo por signar la realidad a través de su humanidad significativa practicada. Kierkegaard advierte que la pregunta por el sentido del existir humano no siempre se da en medio de una reciprocidad llana entre el existente y la existencia, y la conciencia de este hecho lo preocupa profundamente.²⁹¹

El pensador danés encuentra en el cometido de existir distintos impases que ponen de manifiesto la complejidad que supone la praxis de nuestra propia humanidad significativa.²⁹² El llegar a ser individuo no es un acto que responde solamente al interés del existente por apropiarse de su realidad concreta, y aunque es verdad que la realidad se ve trastocada por la acción significativa del sujeto humano, esto no equivale a que la realidad intervenida represente el horizonte esperado por aquel que interpela la existencia para posicionarse en ella. En otras palabras, la realidad existida puede fallar a la reciprocidad buscada por aquel que la existe, y esto a pesar de las mejores intenciones, preguntas o movimientos significantes con los que el individuo intenta reaccionar a la existencia para responder a su apetito de sentido.

²⁹⁰ Cf. K.S.XI, p. 129.

²⁹¹ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

²⁹² Cf. K.S.XI, p. 313.

La existencia puede verse intervenida por el pensamiento y la acción del existente que ejecutando su propia humanidad da pie al encuentro significativo del existir, pero al momento de la intervención le puede sobrevenir un desenlace insospechado, de tal modo que la realidad interpelada sobrepase toda posible respuesta, y aún más, el devenir de la realidad misma puede perfilar una especie de resistencia ante la pregunta del existente que apela por un sentido del existir. En esta oposición a la actitud interpelante del sujeto humano, la realidad manifiesta su carácter irreductible con el que deviene hacia el individuo que la existe, y pone de manifiesto que la aptitud del sujeto humano para interpelar el existir, se da siempre bajo los límites de una realidad que supedita todo significado a sus propias condiciones de posibilidad. Kierkegaard advierte que la actitud significativa del individuo humano llega muy lejos, pero no más allá de la frontera que instala la realidad que está por significarse, y esta frontera, en ocasiones, puede resultar adversa para el que la alcanza.²⁹³

Ahora la actitud interpelante del individuo se confronta ante la adversidad con la que la realidad opone su dimensión inabarcable, frente al existente que desea dar cuenta del sentido de su existir.²⁹⁴ Así, se hace evidente que en el sujeto humano el gesto interpelante acompaña a su reflexión y a su acción, pero la respuesta que recibe de la existencia no necesariamente corresponde a la expectativa que proyecta el existente con su pregunta, pues la realidad no persiste en la satisfacción que da al individuo, ya que ella logra devenir por sí misma.²⁹⁵

²⁹³ R. Adam señala que la llegada a este límite en el que la significación del existir se ve como sitiada por una realidad que la aventaja es considerada por Kierkegaard como un fracaso existencial, no necesariamente atribuible al existente, aunque invariablemente lo involucra. Tal fracaso no supone una cierta impericia del individuo para hacerse de un sentido del existir, más bien, indica que el sujeto humano se lanza a la tarea de la significación siempre delimitado por su propia fragilidad. Sólo así es como puede comprenderse la potencia del sufrimiento que es capaz de irrumpir y quebrantar todo sentido humano del cómo existir. (Cf. *Lacan y Kierkegaard* pp. 262 y 293)

²⁹⁴ Cf. K.S.XI, p. 129.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 95.

Como mencionamos en el capítulo anterior, la realidad tiene tal magnitud que resulta inconmensurable para el pensamiento y la acción humana que pretende contenerla tajantemente en una idea o un comportamiento para poder existirla.²⁹⁶ El existir representa un hecho que supera todo planteamiento lógico concluyente, pues no hay nada en la existencia que pueda justificar, de manera general y definitiva, el propósito de cada existir particular, y es el individuo personal el que necesita escalonar la existencia para impregnarle un sentido singular que la haga capaz de existirla de manera concreta, es decir, en la situación específica en la que cada individuo se encuentra colocado.²⁹⁷

Aquello que Kierkegaard identifica con la apropiación del existir, apela al alcance que el sujeto humano logra cuando responde por la existencia, pero este gesto resulta único en cada individuo porque la experiencia del existir no es homogénea en todo existente,²⁹⁸ y, de cierto modo, esta falta de homogeneidad manifiesta lo inagotable de la realidad, pues precisamente en la diversidad de experiencias significativas con las que los individuos reaccionamos al existir, queda claro que la realidad logra ser alcanzada por nuestros gestos significantes, pero no queda agotada en ninguno de ellos, y a la vez, en todos ellos, la realidad manifiesta su diversidad inagotable.²⁹⁹

Si bien, la realidad existida resulta trastocada por el devenir humano de todo existente, también, es cierto que ninguna intervención humana logra reducirla por entero, pues cuando la apropiación de la realidad que se existe tiene lugar, queda de manifiesto que el pensamiento y la acción humana han conseguido un sentido para el existir, pero no por ello la existencia deja de devenir con un cierto tono enigmático que puede tomar por sorpresa al individuo, lo cual ocurre cuando éste descubre que los motivos para el existir resultan ahora insuficientes, pues la

²⁹⁶ Cf. K.S.IX, p. 61.

²⁹⁷ Cf. K.S.XI, p. 299.

²⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 49.

²⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 342.

realidad ha evolucionado, y consigo trae algunas provocaciones imprevistas y otras que quedaron pendientes, justo hasta el momento en que la propia práctica de nuestra humanidad da cuenta de la imposibilidad de existir sin atender a estas sospechas que acompañan a la existencia.³⁰⁰

Kierkegaard encuentra en el devenir de la realidad un aspecto insuperable, ya que la existencia no obedece exclusivamente a nuestro pensamiento o a nuestra acción humana, pues en el existir, las cosas ocurren al revés, es decir, la existencia es la que nos provoca y produce una reacción reflexiva y actuante para hacer de ella el lugar propicio de nuestro devenir. Sin embargo esta realidad que cede al ajuste con el que intentamos significarla, no queda reducida a las explicaciones con la que ensayamos comprenderla, ya que constantemente topamos con su naturaleza indescifrable que colapsa a la comprensión misma y a la práctica de nuestra propia humanidad significativa.³⁰¹ Es necesario no perder esto de vista, porque sólo de esta manera es posible responder a la demanda existencial que acompaña a toda época en todo existir concreto.

De esta manera queda claro que la realidad en la que nos encontramos colocados sobrepasa los ajustes con los que los individuos intentamos contenerla para hacerla compatible con nuestro existir. Es verdad que la práctica de nuestra humanidad interpelante trastoca la realidad y la significa, pero de ninguna manera logra abarcarla totalmente, pues la realidad es eso a lo que damos alcance al existir, precisamente, porque en ella se delimitan las condiciones de posibilidad de nuestra existencia.³⁰²

Como hemos insistido, estas condiciones no responden únicamente a lo que el individuo con su gesto interpelante sobrepone a la existencia, pues la realidad por

³⁰⁰ Cf. K.S.X, p. 59.

³⁰¹ Cf. K.S.XI, p. 339.

³⁰² Cf. *Ibid.*, p. 313.

existir subsiste por sí misma, aún antes de ser interpelada o incluso sin serlo.³⁰³ Lo que verdaderamente ocurre gracias a la intervención significativa del sujeto que interpela, es que la realidad se ve signada por lo humano, de cierta forma, es así como alcanza un sentido, pero este trazo de humanidad no la descifra completamente.³⁰⁴ Si bien, la realidad trastocada por lo humano deviene informando de este encuentro entre existencia y existente, también, ocurre que no queda reducida a esta información, pues este encuentro no queda saldado una vez que se produce, por el contrario, el cruce significativo del existente con la existencia manifiesta que el existir es algo que se encuentra en movimiento, siempre en devenir, por lo que el sentido alcanzado no es un sentido cerrado, es apenas una prueba de correspondencia que se reanima cada vez que el existir demanda un nuevo significado.³⁰⁵

La realidad se constituye como aquello que esta por significarse a través de la práctica de nuestra humanidad, y es el movimiento del devenir el que pone de manifiesto esta relación de reciprocidad, instaurada en el cruce significativo con el que el existente alcanza a la realidad para poder existirla. La reciprocidad se vuelve necesaria para subsistir con un sentido en la existencia, sin ella, la realidad se vuelve insignificante, y una existencia no significativa dispone el tropiezo de la praxis de la propia humanidad.³⁰⁶ Es esto lo que Kierkegaard advierte al encontrarse con indicios de lo vulnerable de nuestra condición humana. En cierto modo, el individuo humano es un ser hacia la significación de la existencia, pero también, es un ser hacia la fragilidad del existir, y por ello, el filósofo danés considera necesario reflexionar al respecto.³⁰⁷

³⁰³ Cf. K.S.XI, p. 314.

³⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 126.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 129.

³⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 350.

³⁰⁷ Cf. K.S.VI, p. 128. Para R. Adam es importante distinguir que la fragilidad del existir puede darse en dos vertientes, la primera implica la innegable condición finita del individuo que es susceptible de verse superado por la realidad al desear atribuirle un significado para apropiarse de ella, sin embargo, hay una segunda fragilidad del existir advertida por Kierkegaard que se

II.1 Existir es ser en la fragilidad

Los motivos existenciales son recurrentes en toda la obra de Kierkegaard, sin embargo, podemos identificar que el pensador danés se ocupa de manera peculiar del tema de la fragilidad humana en textos como *El Temor y Temblor*, *El Concepto de la Angustia* y *El Tratado de la Desesperación o La Enfermedad Mortal*. Me parece que particularmente en estos textos, el filósofo danés proyecta una especie de programa existencial que apela de forma peculiar a un modo de rompimiento interior que el sujeto humano experimenta de sí mismo al descubrirse incapaz para responder significativamente ante la existencia. De cierta manera, en los textos referidos podemos encontrar un tipo de ruta crítica por la que atraviesa el individuo humano que se topa ante la inquietante dificultad de no contar con un significado que dé sentido a los hechos existidos por un existente concreto en una situación específica.

La ausencia de un sentido significativo de lo que se existe, parece prefigurar el camino que sigue el individuo que atraviesa por las experiencias del temor, la angustia y la desesperación, y de algún modo, esta ausencia pone de manifiesto las limitaciones de nuestra humanidad practicada, que no logra hacerse de un sentido suficiente para llevar a cabo el cometido de existir. En cierta forma, estas limitaciones responden a la incapacidad del sujeto humano para bastarse a sí mismo, pues a pesar de lo pertinaz que sea la reflexión o de la eficacia de la

manifiesta en los inconsistentes posicionamientos que los individuos adoptamos para admitir nuestra propia situación existencial. Esta inconsistencia transmite cómo se comporta nuestra relación con la existencia, y el punto crítico de la misma consiste en que el existente desiste de dar alcance a la realidad existida a través de un sentido del existir, puesto que tal cosa le parece demasiado demandante y por ello se elige estar fuera de toda relación significativa. Esta segunda fragilidad es la más inquietante. (Cf. *Lacan y Kierkegaard* pp. 184 y 185)

acción humana en el mundo existido, parece que el llevar a cabo nuestra humanidad significativa no supone el dominio de la realidad que nos empeñamos en existir y, por el contrario, la realidad existida muestra que puede devenir incomprensible ante un sujeto que se descubre superado por ella al caer en la cuenta del desatino que tiene para existir.³⁰⁸

De esta manera el filósofo danés postula que los individuos humanos tropezamos en el cometido de la existencia, y es este tropiezo el que pone de manifiesto las dimensiones finitas de nuestra condición humana.³⁰⁹ Nuestra naturaleza es una que trastabilla al existir y esto se debe precisamente a las limitaciones con las que llevamos a cabo la praxis de nuestra humanidad significativa.³¹⁰ La constatación de este límite no necesariamente obedece a una voluntad auto-restrictiva que el individuo se impone, pues el ímpetu de apropiación de la existencia se mueve en una dirección opuesta, sin embargo, toda apropiación se da en el ser que somos, es decir, en una síntesis de cuerpo y espíritu que enfrenta serias dificultades para reaccionar a la existencia.³¹¹ Para el pensador danés esta síntesis de nuestro ser es la que responde como una sola ante el enigma de existir, pero su respuesta se da bajo una condición corporal y anímica que se descubre superada cuando carece de una reflexión pertinente o un comportamiento atinado para llevar a cabo el cometido de la existencia. En este sentido, se perfila una verdad inquietante para el existir: la condición humana es una naturaleza que falla.³¹²

³⁰⁸ Cf. K.S.X, p. 166.

³⁰⁹ Cf. K.S.II, p. 48.

³¹⁰ Cf. K.S.IX, p. 65.

³¹¹ Cf. K.S.VII, p. 90.

³¹² Entre los planteamientos que abordan el tema de las fallas de la condición humana, ocupan un lugar importante las observaciones que realiza A. Camus, no sólo por su relevante teoría de lo absurdo, sino, en lo que concierne a este trabajo, particularmente por su referencia kierkegaardiana. Al respecto, podemos señalar que para A. Camus el juicio filosófico existencial por excelencia es el que atribuye o cancela un hondo y genuino valor humano a la vida y, así, juzgar si ésta vale o no vale lo suficiente para existirla supone el punto de anclaje de toda filosofía de la existencia. En esta clave, las fallas de la realidad humana hablan del divorcio que se da entre

Las limitaciones de la condición humana son la que dan pie para hablar de la fragilidad de nuestro ser, que ahora no da señales de una intervención atinada en el mundo existido, sino de una profunda dificultad para hacerse del mundo que se desea existir. El cometido de la existencia al que apela Kierkegaard en textos como el *Poscriptum* o *Las Migajas Filosóficas* se ve de este modo profundamente afectado por la confirmación de lo vulnerable de la naturaleza humana.³¹³

La ruta crítica que el pensador danés perfila al abordar el tema del sufrimiento existencial, transita por esta conciencia de fragilidad que constantemente irrumpe en el individuo que practica su propia humanidad para responder por la existencia. De esta manera, la praxis de lo humano que se da en todo existente se descubre afectada por algo más que un empeño significativo, pues toda ejecución de la existencia, es, también, constatación de las graves dificultades que tenemos para existir. Así, el Kierkegaard que nos habló de una existencia humana que es capaz de dar señales pertinentes de su empeño al existir, nos habla en este instante, de la enorme fragilidad con la que el individuo humano lleva a cabo este empeño.

De esta forma el cometido de la existencia adquiere una tonalidad más oscura, pues ahora no refleja más el esfuerzo atinado con el que un individuo concreto alcanza a apropiarse de la existencia, sino el desconcertante tropiezo que tiene lugar, cuando un sujeto humano se descubre opacado por su propia fragilidad y erra al hacerse de un sentido para poder existir en el mundo en el que se encuentra colocado.³¹⁴ Este desatino en la existencia implica y afecta a todo el ser del individuo que la existe, de tal modo que, existir se vuelve un cometido

el individuo humano y el sentido de su vida, lo cual, da lugar a la experiencia de lo absurdo. El presentimiento de lo absurdo está al alcance de cualquier individuo que puede notar una cierta práctica de lenguajes, costumbres y sucesos que avisan de la necesidad de preguntarnos y dar con la importancia de existir con un sentido y de la gravedad que supone existir sin él. (Cf. *El mito de Sísifo* pp. 14, 19, 20 y 29).

³¹³ Cf. K.S.IX, p. 76.

³¹⁴ Cf. K.S.II, p. 43.

negado que pone de manifiesto una falla en la praxis de nuestro ser significativo, que no logra, de ninguna forma, hacerse de una correspondencia con la existencia.

El pensador danés encuentra una cualidad inseparable de la identidad humana en la confirmación de nuestra propia fragilidad, y aunque es verdad que a esta condición cada existente arriba por sí mismo así como ocurre con toda experiencia significativa para el existir, no obstante, la experiencia del propio ser vulnerable queda abierta a la mirada de todo aquel que se empeña en existir humanamente.³¹⁵ Lo mismo que pasaba cuando el sujeto humano lograba apropiarse de un modo propicio para el existir tiene lugar ahora, pero en un sentido inverso, es decir, la constatación de la propia fragilidad no persiste solamente como un hecho estrictamente privado, pues el existir que resulta insuficiente transmite, también, señales elocuentes de nuestra praxis de lo humano, y en este caso, los signos comunicados van cargados de fragilidad.³¹⁶ De cierta forma estas señales hablan de lo que ocurre con el devenir de un existente concreto, pero al ser captadas por otros, queda expuesta la familiaridad con la que los individuos humanos accedemos a la fragilidad, pues el existir frágilmente es algo que nos resulta cercano.³¹⁷

De acuerdo con Kierkegaard la fragilidad de nuestra condición constituye un hecho irrevocable en el cometido de existir como individuos humanos, sin embargo, este evento resulta indescifrable y, por tanto, de difícil acceso para todo existente que asume su existir como un sobreponerse constantemente a la existencia, sin reparar en lo vulnerable que puede resultar la praxis significativa de la propia humanidad insertada en una totalidad que deviene por sí misma superando toda predisposición humana que apela a contenerla al comprenderla, lo cual, logra un impacto profundo en la situación concreta en la que se encuentra colocado cada individuo.

³¹⁵ Cf. K.S.XI, p. 210.

³¹⁶ Cf. K.S.V, pp. 54 y 58.

³¹⁷ Cf. K.S.X, p. 147.

El devenir de la existencia siempre da un paso más, justo cuando parece ser contenida por la significación humana que busca entenderla para existirla.³¹⁸ A eso se debe su carácter de inabarcable, pues es ella la que nos sorprende y da lugar a la acción interpelante con la que reaccionamos al existir. Kierkegaard advierte esta condición inagotable en la que se da nuestro devenir, cuyo efecto se deja sentir cuando lo humano descubre sus límites ante el propósito humano de apropiación de la existencia.³¹⁹

En cada individuo se develan los límites con los que practicamos nuestra propia humanidad significativa y este develamiento pone de manifiesto el carácter vulnerable de nuestro existir. El filósofo danés se propone delinear esta ruta crítica de la fragilidad humana y con este propósito apela a dos dimensiones de la experiencia del ser vulnerable. Estas dimensiones obedecen a la síntesis de nuestra condición corporal y anímica en la que se hace presente el ser de un individuo humano.³²⁰ En este sentido, tanto el cuerpo como el alma comunican el devenir del existente en la existencia que, al experimentar la fragilidad, dan cuenta de la enigmática frontera ante la que aparece inserto el existente humano.³²¹

La experiencia de la fragilidad adquiere entonces un tipo de manifestación material y otra inmaterial, que paradójicamente se encuentran unidas existencialmente en el sujeto que las padece. La paradoja consiste en que aquello que afecta al cuerpo impacta en el alma y, viceversa, lo que daña el alma alcanza al cuerpo.³²² Los distintos padecimientos que tienen lugar en el existir humano ponen de manifiesto este vínculo entre fragilidad material e inmaterial, y

³¹⁸ Cf. K.S.XI, p. 306.

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 470.

³²⁰ Cf. K.S.VII, p. 163.

³²¹ Al respecto, A. Camus coincide con Kierkegaard al referir que la fragilidad existencial del individuo humano siempre replica en el cuerpo animado del que la existe, pues tanto el cuerpo como el espíritu son los que retroceden ante su propio aniquilamiento. (Cf. *El mito de Sísifo* p. 16)

³²² Cf. K.S.IX, p. 54.

así, la enfermedad, la miseria, el desconcierto o el desánimo parecen hacerse mutua compañía en el sujeto que los padece.³²³

El cuerpo, como lo entiende Kierkegaard, transmite constantemente aquello que ocurre con el alma, y las peores consecuencias del mal que tiene lugar en el cuerpo se abren paso en la aniquilación del mismo.³²⁴ Con la muerte del cuerpo la existencia humana se topa ante un gran misterio, el cual, provoca una seria incertidumbre pues carece de una explicación concluyente que resulte satisfactoria. Ante el cuerpo muerto nos encontramos frente a un acontecimiento que sobreviene existencialmente incierto, pues la información captada por el hecho deja de ser suficiente en el momento en que los existentes que son testigos del morir lanzan la pregunta sobre el sentido de lo ocurrido.³²⁵ De cierto modo el cuerpo muerto sobrepasa la materialidad del hecho, y lo hace en el instante mismo en el que los que participan de la vida se descubren desconcertadamente provocados por el hecho de la muerte.³²⁶

Ahora bien, Kierkegaard nota que todo testimonio de la muerte lo es en sentido indirecto, pues el que pregunta por ella está vivo, pero a pesar de ello, la sola representación del cuerpo muerto tiene una potencia tal que impacta decisivamente en el alma que indaga en el sentido de este acontecimiento.³²⁷ En la zozobra que produce la muerte del cuerpo lo material e inmaterial del hecho se confunde en aquel que demanda un sentido en lo que acontece y, bajo esta perspectiva, es como se vuelve comprensible, incluso, que un sujeto humano concreto sea capaz de sufrir la muerte de otro.

Por sí misma la muerte del cuerpo representa una desconcertante frontera del existir humano, pues todo cuerpo vivo deviene inevitablemente hacia la muerte y

³²³ Cf. K.S.VI, p. 128.

³²⁴ Cf. K.S.VII, p. 240.

³²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 170.

³²⁶ Cf. K.S.XI, p. 170.

³²⁷ Cf. K.S.V, p. 51.

podríamos decir que lo hace sin una justificación racional que parezca suficiente.³²⁸ El filósofo danés perfila de este modo un evento que afecta inquietantemente a la materialidad del devenir humano e introduce de esta forma su postulado sobre la finitud temporal del ser individuo, pues el camino que sigue la propia humanidad para lograrse a sí misma, encuentra un infranqueable problema ante la muerte del cuerpo.

Con el acontecimiento de la muerte del cuerpo la fragilidad del existir humano queda expuesta como una existencia en la finitud, lo cual, resulta irrevocable a pesar de todo el atino que tenga la reflexión o el comportamiento humano para sobreponerse a la existencia.³²⁹ En la materialidad misma de nuestro existir se presenta ya una frontera infranqueable que da cuenta de lo limitado del ser humano ante la enigmática totalidad de la existencia. De tal suerte que todo individuo vive acompañado por el persistente problema de la muerte que no cabe en una sola explicación abstracta y definitiva. A pesar de que la muerte del cuerpo es un hecho material, su efecto se filtra como un asunto que involucra profundamente al alma en el momento en el que los individuos nos preguntamos por ella.³³⁰

De este modo el cuerpo es capaz de comunicar los límites tangibles entre los que se mueve la existencia humana, y con ello, se exhibe una inquietante vulnerabilidad con la que el individuo se da a la tarea de apropiarse del mundo que desea existir. En cierto sentido, el significativo gesto de la apropiación tiene una frontera temporal y sensible que se manifiesta en el hecho de la muerte del cuerpo.³³¹ Este borde en el que se exponen las inevitables limitaciones materiales del existir humano, provoca una intensa agitación en el alma de aquel que constata, ante el hecho de la muerte, una insuficiencia reflexiva y actuante.

³²⁸ Cf. K.S.XI, p. 170.

³²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 175.

³³⁰ Cf. K.S.X, p. 121.

³³¹ Cf. K.S.VI, p. 128.

Ante el acontecimiento de la muerte, el pensamiento y la acción humana quedan reducidos por una totalidad que las sobrepasa inconmensurablemente, y el ademán comprensivo con el que los individuos intentan significar este hecho se ve irremediamente limitado en una explicación que no puede ser de ningún modo concluyente.³³² Por este motivo, no es inusual que ante la muerte nos quedemos sin palabras o gestos que respondan adecuadamente a lo ocurrido, en ella, casi como en ninguna otra experiencia sensible, la existencia humana se manifiesta perturbadoramente frágil y superada por una totalidad inagotable y enigmática.

La incertidumbre existencial que proyecta la muerte del cuerpo no alcanza a explicarse por completo en ninguna teoría del morir y nadie puede darse por satisfecho a razón de haber conceptualizado la muerte. Que el cuerpo muera representa un acontecimiento incierto para toda reflexión y, a pesar de ello, la ocupa profundamente. Ante el morir se reducen las palabras, pero no nos quedamos carentes de toda expresión. Es verdad que la muerte da cuenta de un acontecimiento incontenible en el pensamiento, pero, si desistimos de querer explicarla de una sola vez y para siempre, es cierto que algo podemos decir sobre ella.³³³ De este modo la muerte del cuerpo perfila un irrefutable límite sensible de nuestra humanidad, que nos desconcierta, pero que no nos deja enmudecidos del todo, siempre y cuando aceptemos su condición de inabarcable, que no exige la renuncia a nuestro pensamiento, sino solamente una cierta conciencia de la fragilidad con la que llevamos a cabo el empeño de nuestra reflexión y la ejecución de nuestra existencia.³³⁴

Con esta breve reflexión sobre la muerte del cuerpo, el filósofo danés da cuenta de que la ocupación del existir es algo que se encuentra inmerso en un horizonte cargado de fragilidad. De esta forma, Kierkegaard repara en que la existencia humana se da en una condición siempre vulnerable, contingente e

³³² Cf. K.S.XI, p. 170.

³³³ Cf. *Ibid.*, pp. 175 y 176.

³³⁴ Cf. K.S., p. 82.

inacabada.³³⁵ Por lo tanto, el individuo humano del que habla el pensador danés nunca se encuentra terminado, siempre está en camino de lograrse y constantemente se ve sorprendido por una realidad que exige de él un movimiento de invariable reposición que sea capaz de trastocar la existencia y significarla recurrentemente.³³⁶ Que el cuerpo muera supone una advertencia para el existente que se encuentra satisfecho de sí mismo y de su existir, sin detenerse en lo contingente de su situación, pues la existencia, es algo que con su propio devenir sorprende al individuo humano que le ha dado alcance, sumando condiciones inesperadas en la praxis del existir que tiene lugar en cada sujeto.

De esta manera Kierkegaard señala un instante primordial en el que la existencia humana se ve afectada por su propia fragilidad. En términos materiales, como hemos dicho, toda existencia es un existir hacia la muerte del cuerpo, y la conciencia del hecho resulta abrumadora cuando se cae en cuenta de que la muerte representa una realidad profundamente enigmática que no puede ser explicada con pretensiones absolutas bajo argumentos abstractos concluyentes, pues el morir y la experiencia indirecta de la muerte constituyen acontecimientos que van más allá de las palabras con las que intentamos significarlos.³³⁷

Sin duda algo podemos pensar y decir sobre la muerte, y lo hacemos legitimando nuestro empeño significativo con el que nos esforzamos por apropiarnos de la existencia, pero el resultado de este empeño, que tiene lugar en la interioridad del individuo que se ve provocado por el hecho de la muerte, siempre se da de manera limitada y de ningún modo logra concluir con una explicación definitiva acerca del inabarcable hecho de la muerte.³³⁸ De tal suerte que la preocupación por el morir y la experiencia indirecta que tenemos de la muerte pueden ser significadas por y para el sujeto que intenta comprender una

³³⁵ Cf. K.S.VI, p. 101.

³³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 100.

³³⁷ Cf. K.S.XI, p. 168.

³³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 170.

muerte determinada, sin que sus conclusiones sean necesariamente suficientes para agotar la totalidad con la que este hecho irrumpe en la existencia humana.

Para el filósofo danés, el individuo humano concreto se pregunta por un morir particular, y es posible que se responda por este hecho, aunque su respuesta nunca es concluyente, pero no por ello deja de ser significativa.³³⁹ De tal modo que el significado de la muerte deviene como algo peculiarmente subjetivo pero agudamente elocuente en la medida en que satisface el anhelo de sentido ante la experiencia que testimonia la muerte.

El ser humano es uno que se pregunta por el morir y que logra responderse sin que su respuesta tenga un carácter definitivo. Con este señalamiento el filósofo danés confirma la capacidad humana de interpelar los hechos inagotables del existir, con la que el existente pregunta aunque no alcance una respuesta absolutamente satisfactoria, y lo hace en virtud del anhelo comprensivo con el que se empeña en existir una realidad significativa.³⁴⁰ Ahora bien, la muerte del cuerpo consume una fragilidad material desconcertante, pero su efecto impacta en el alma que desea comprender el hecho, y lo hace porque el cuerpo no es lo único que padece la muerte, pues igualmente, como lo advierte Kierkegaard, el alma, en cierto sentido, también la padece.³⁴¹

Este segundo instante del morir es intensamente perturbador ya que su manifestación carece de una evidencia invariablemente tangible como lo es la muerte del cuerpo y, sin embargo, los padecimientos del alma dan cuenta de que la muerte no se puede reducir en lo que Kierkegaard refiere como “un grosero materialismo.”³⁴² El alma puede padecer un cierto tipo de aniquilamiento y este impacto en la existencia es hondamente alarmante porque exhibe un modo de vulnerabilidad que es susceptible de ocultarse en el interior intangible de quien lo

³³⁹ Cf. K.S.X, p. 121.

³⁴⁰ Cf. K.S.VII, p. 92.

³⁴¹ Cf. K.S.V, pp. 58 y 61.

³⁴² K.S.IX, p. 54.

padece. Ante el cuerpo muerto, la evidencia del hecho proyecta el problema que ocupa al existente, pero ante el aniquilamiento del alma, el enigma de lo que acontece se manifiesta como algo mucho más oscuro para la comprensión.³⁴³ Por este motivo es tan difícil hablar de lo que ocurre cuando, en términos kierkegaardianos, el alma enferma de muerte.³⁴⁴ A pesar de ello, y sin desconocer la dificultad de su propósito, Kierkegaard se pronuncia sobre este otro instante del morir, que manifiesta la inquietante fragilidad con la que existente se empeña en existir.

El filósofo danés encuentra en este otro modo de ir muriendo, una especie de padecimiento escondido que desgasta la existencia desde la interioridad del que lo sufre.³⁴⁵ De tal suerte que el que atraviesa por este aniquilamiento del alma padece un mal íntimo que se desliza ante el aspecto visible con el que se presenta su cuerpo. En cierta forma el cuerpo atestigua lo que tiene lugar en el alma, pero su testimonio apenas anuncia una contrariedad cuyas raíces escarban en la más profunda intimidad del ser de un individuo. En este padecimiento del alma, el cuerpo ocupa una posición accesoria del morir, pues aunque éste puede verse afectado de manera importante por lo que ocurre en el alma, su deterioro obedece al mal que tiene lugar en la interioridad que anima al cuerpo. De esta forma el cuerpo actúa como un instrumento del alma, que da cuenta de su condición subordinada a una pena cuyo origen inmaterial descompone la existencia de un sujeto humano concreto.³⁴⁶

³⁴³ K.S.II, p. 30

³⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 29. La insuficiencia del lenguaje por la muerte del alma expresa aquello que M. de Unamuno refiere como una desesperada resignación, puesto que la ausencia de una respuesta que parezca idónea ante el aniquilamiento del alma, implica una crisis del sentido de ser un hombre concreto. (Cf. *Del sentimiento trágico de la vida* pp. 26 y 56)

³⁴⁵ Cf. K.S.V, p. 191.

³⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 207.

El cuerpo se presenta ahora como un centinela que poco puede hacer ante el embate que lleva a cabo la enfermedad del alma.³⁴⁷ Incluso, es posible que ante nuestros ojos pase por desapercibida un alma que se duele, pues este padecimiento puede permanecer oculto en un individuo que opta por actuar con superficialidad, de tal suerte que los signos sensibles del existir comunicados por su cuerpo, resultan opuestos a la pérdida anímica que sufre su ser.³⁴⁸ Ante el padecimiento del alma el individuo se descubre en un cuerpo desanimado que no alcanza a apropiarse de la situación en la que deviene su existir y, con ello, la vida del existente parece transitar inmersa en una liviandad sensible, inmediata y vacía de contenido significativa.³⁴⁹

En este mal que sufre el alma se pone de manifiesto un aspecto inmaterial de la fragilidad humana que sobreviene como un modo de aniquilamiento del existir. De tal forma que el individuo se aproxima al morir no sólo a través del acabamiento de su cuerpo, sino también, cuando su alma se apaga.³⁵⁰ Así, la muerte del individuo tiene lugar debido al desgaste que sufre su ser, pero este agotamiento se da, también, en una experiencia que va más allá de las limitaciones materiales con las que se lleva a cabo el cometido de la existencia, ya que no es sólo la materialidad del cuerpo la que se topa ante su finitud, pues inevitablemente el alma se devela a sí misma como limitada cuando descubre su pérdida frente a la inmensidad de una existencia que la sobrepasa y que no logra ser significada.

El alma va muriendo precisamente porque no haya un sentido para el existir, y el filósofo danés advierte sobre este modo sutil con el que la existencia humana se ve irrupida y superada, exhibiendo una forma de fragilidad humana que tiene lugar en el interior del individuo que no logra significar la realidad en la que se

³⁴⁷ Cf. K.S.II, pp. 15 y 16.

³⁴⁸ Cf. K.S.V, p. 191.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 54

³⁵⁰ Cf. K.S.II, p. 29.

encuentra inmerso.³⁵¹ Desde este entorno, el existir se manifiesta como pura contradicción, ya que, si bien la vida del cuerpo no se ve aún amenazada, es cierto que el alma sufre un daño que desgasta la existencia del individuo que no acaba de encontrar su lugar en un mundo que no corresponde a su empeño de existir.³⁵²

Con la enfermedad del alma el acontecimiento del morir se desdobra como un hecho que escapa a todo control tangible del existir, pues su origen se encuentra en un instante inmaterial en el que la existencia se ha visto sobrepasada por una ausencia de sentido que tiene lugar en la intimidad del sujeto que la padece. Ante este mal que desquebraja la interioridad de un sujeto humano concreto, la experiencia del ser vulnerable adquiere un matiz mucho más agudo, que requiere de una mirada que sea capaz de aproximarse y acceder a lo que ocurre en el interior del ser humano que atraviesa por la pérdida de lo que anima su devenir.³⁵³

Cuando la muerte del alma sobreviene, la fragilidad de la existencia humana queda expuesta como un problema que trasciende la finitud material del existir, y coloca a la experiencia del devenir en una situación que requiere del existente un posicionamiento interior capaz de reponer un sentido que justifique la existencia.³⁵⁴ Ante este escenario, el filósofo danés advierte una contrariedad, pues el individuo que padece un mal del alma no puede sanar como lo hace el cuerpo enfermo, porque el comportamiento del alma responde a un propósito que no logra medirse en categorías tangibles.

El alma enferma de una manera peculiar y proyecta una fragilidad que desemboca en un modo de aniquilamiento muy peculiar. Sólo de esta manera es posible entender porque para el pensador danés se puede estar aniquilado en un cuerpo vivo.³⁵⁵ Para comprender este padecimiento de origen inmaterial en el

³⁵¹ Cf. K.S.II, p. 43

³⁵² Cf. K.S.XI, p. 499.

³⁵³ Cf. K.S.V, p. 191.

³⁵⁴ Cf. K.S.IX, p. 54.

³⁵⁵ Cf. K.S.II, p. 30.

existir, Kierkegaard perfila un escalonamiento que tiene lugar en la interioridad del individuo que lo sufre, el cual, conduce a lo que el filósofo danés describe como un “morir la muerte”.³⁵⁶ Con este propósito, seguiremos la ruta de este resquebrajamiento existencial que Kierkegaard infiere a través de su pensamiento.

Ahora, es natural preguntarse si este itinerario kierkegaardiano del sufrimiento hace una clara distinción entre un tipo de dolor material y otro inmaterial, al respecto, es adecuado indicar que si bien el dolor del cuerpo no es el mismo que el del alma, también, ambos comportan un carácter vinculante entre sí, puesto que tanto el dolor material como el inmaterial se traducen en una entera experiencia que el individuo tiene de su ser doliente, es decir, que no hay manera de separar el dolor material del sujeto como si se tratase de la mera vivencia externa de una anomalía del cuerpo y, asimismo, el dolor inmaterial no se separa del cuerpo en el que tiene lugar, de suerte que el aspecto abarcador del dolor se confirma aún más como un acontecimiento existencial. A pesar de ello es conveniente indicar que la ruta kierkegaardiana del sufrimiento interior se instala en un ámbito mucho más anímico que corporal, tratando de desvelar aquello que ocurre con la subjetividad de quien lo padece.

Si llevamos a cabo un diagnóstico en la obra de Kierkegaard sobre la manera en que se conduce este mal existencial, podemos encontrar un primer aspecto de este aniquilamiento interior en la experiencia del miedo. El modo en que se comporta esta vivencia arroja indicios de lo que ocurre en una interioridad que comienza a romper con la apropiación significativa que el individuo humano hace del mundo que desea existir. De esta forma logramos aproximarnos a la fractura existencial que Kierkegaard infiere en aquel sujeto humano que descubre una ausencia de reciprocidad entre su ser y el mundo existido.

³⁵⁶ Cf. K.S.V, pp. 58 y 61.

II.2 El miedo y el existente

En un trabajo previo al que ahora nos ocupa, me he referido a la experiencia del miedo o temor como un modo inconfundible de expresión del sufrimiento existencial. Al respecto indiqué que la vivencia del miedo constituye, en la obra de Kierkegaard, el primer escalón en el que se pone de manifiesto la fragilidad existencial con la que todo individuo lleva a cabo el cometido de la existencia.³⁵⁷ De cierta manera, a través del miedo, el existente constata en su interior, la propia condición finita con la que participa de un mundo que amenaza con provocar un daño concreto. Bajo esta perspectiva, el devenir particular de un individuo se ve afectado por una realidad que supera lo humano amenazándolo y poniendo en riesgo el modo en que el existente se da a la tarea de existir. Desde que el miedo se hace presente, la existencia y el existente rompen con el vínculo de reciprocidad sostenido por ambos, hasta el punto en que existir se vuelve una labor hostil.³⁵⁸

De acuerdo con Kierkegaard, a partir de que el existente experimenta el miedo y vive con él, la existencia vivida supone una alarmante contradicción, pues todo gesto de existir se mueve en el horizonte de una afectación que se alimenta de un daño que está por consumarse.³⁵⁹ La contradicción radica en que el sólo devenir de la existencia conlleva un contenido amenazante para el existir, de tal suerte que el existente se ve afectado por el sólo hecho de transitar en la existencia.

³⁵⁷ Cf. TFM, p. 33.

³⁵⁸ Cf. K.S.IX, p. 88.

³⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 35.

Con la experiencia del miedo el individuo se ve arrojado a un estado de profunda intimidación e incomprensión del existir, y esto obedece a que, por medio del temor, la existencia supera al existente mostrando lo vulnerable que resulta la naturaleza humana, ante una realidad que puede fracturar aquello que sostiene a un existir particular. De este modo, la existencia temerosa es una existencia en conflicto y lastimada por algo terrible que está por venir y, aunque el hecho temido aún no se consuma, contiene en sí las claves de una ruptura que tiene lugar en el individuo que se encuentra frente a signos hostiles del existir.³⁶⁰

Una existencia sometida por el miedo da lugar a un devenir discordante que hace del existir un gesto incomprensible, pues el mero hecho de transitar por la existencia, supone ceder ante el amago con el que ésta proyecta un daño para el que la existe. De esta suerte, la existencia se manifiesta como un acontecimiento cuyo propósito resulta adverso al sujeto humano que se empeña en existirla, hasta el punto en que cada paso que se da en el existir resulta más oscuro e inexplicable para el existente.³⁶¹ En este sentido, la pena existencial persiste en cada gesto con el que el individuo humano existe, pues la práctica de la existencia humana se traduce en un ensimismamiento que pretende ocultarse de una amenaza que está por cumplirse, sin lograr escapar de ella.³⁶²

De esta manera, el existir desemboca en un conflicto con el porvenir, porque el sujeto temeroso sufre ante la llegada de aquello que romperá con lo que anima el vínculo de reciprocidad sostenido entre existente y la existencia. La vida del sujeto temeroso se mueve entonces en una contradicción trágica, la cual, socava la interioridad del individuo que la padece, pues el miedo se antepone frente a todo acto de apropiación de la existencia y termina por hacer del devenir un acontecimiento inevitablemente doloroso. Así, el existente descubre de golpe que la totalidad en la que se encuentra colocado resulta inquietantemente hostil, pues

³⁶⁰ Cf. K.S.XI, p. 437.

³⁶¹ Cf. K.S.X, p. 180.

³⁶² Cf. K.S.XI, p. 449.

ella presagia una pena que llega a manifestarse en el existir mismo del que vive con miedo y, de esta forma, el temor entra en el mundo cuando entra en el existente, que da cuenta de este oscuro hecho que se apropia de toda su existencia.³⁶³

La vida del temeroso se convierte así en un vuelo en el que no hay reposo, pues cuando intenta descansar del miedo, aquello en lo que se sostiene lo arroja al horizonte amenazante del cual busca librarse.³⁶⁴ De este modo la lucha y la contradicción persisten en el interior del que existe atravesado por el miedo, y una existencia así resulta hondamente abrumadora, pues el desconcierto se apodera de la interioridad del sujeto humano que practica su existencia con temor.³⁶⁵

De acuerdo con el filósofo danés, la experiencia del miedo tiene tal impacto en el devenir de un existente que logra transformar el contenido significativo con el que un individuo concreto se apropia de la realidad que existe, hasta el punto en que la existencia devela por sí misma una pérdida de sentido del existir. Esta ausencia de justificación existencial obedece a que la interioridad del sujeto humano invadido por el miedo, se encuentra ocupada en ocultarse de la existencia que amaga con provocar un daño en el existente. Por este motivo, el contenido interior del sujeto temeroso se convierte en “*un grito permanente de contradicciones íntimas*”,³⁶⁶ que apela a existir sin vérselas con el miedo que le provoca la existencia.

De esta manera el miedo se convierte en la primera irrupción de un aniquilamiento inmaterial que atenta contra la interioridad que anima la vida de un existente, pues a través de su impacto, la existencia enferma de un tipo de mal que contamina el interior del que lo padece, por medio de una oposición hostil al devenir significativo de un existente. La mortalidad de esta enfermedad interior no

³⁶³ Cf. K.S.V, p. 193.

³⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 61.

³⁶⁵ Cf. K.S.XI, p. 487.

³⁶⁶ K.S.X, p. 168.

se parece en nada a ningún padecimiento material, y a pesar de ello, es capaz de aniquilar la existencia del que lo sufre, porque tiene un preocupante efecto en la praxis humana del existir.³⁶⁷

El hecho de existir como individuo humano es lo que se ve afectado cuando la vivencia del miedo irrumpe en una existencia concreta, y para el pensador danés esta afectación se confirma justo cuando la interioridad del que la padece se ve fracturada a pesar de que no existan señales externas del padecimiento. En este sentido, Kierkegaard habla de un tipo de pena reflexiva que se ubica precisamente en la interioridad significativa del que desea apropiarse de un sentido para el existir, sin conseguirlo.³⁶⁸ La pena reflexiva se convierte entonces en una consecuencia directa del existir atravesado por el miedo, porque el temor, con sólo hacerse presente, se precipita hacia dentro del que lo sufre, amagando con fracturar los signos significativos de los que un existente concreto se ha hecho para poder existir.³⁶⁹

Kierkegaard recurre a la historia de Don Juan y Doña Elvira para precisar un primer rasgo del sufrimiento existencial que viene aparejado con la experiencia del temor. Así, el pensador danés describe una fisura que se va extendiendo en la interioridad de los amantes que tropiezan ante el miedo al desamor. En primer lugar, Doña Elvira se aproxima al desenlace de una ruptura que amenaza con terminar con aquello que anima la aventura que ha dado un contenido único a su existir. Ella ama a Don Juan y es correspondida por él, pero poco a poco descubre que el amor que tiene Don Juan por ella cede ante una fuerza mucho más poderosa que nada tiene que ver con el significado que Doña Elvira ha puesto a su vínculo amoroso.³⁷⁰

³⁶⁷ Cf. K.S.II, pp. 15 y 16.

³⁶⁸ Cf. K.S.V, pp. 206 y 207.

³⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 188.

³⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 207.

De cierta forma, ella ha dado alcance el corazón de Don Juan, pero la última respuesta recibida anuncia la pérdida de esta conexión que los vincula, pues Don Juan opta por ser un amante que elude el dominio del amor, lo cual, resulta imposible para Doña Elvira. Ella cede al amor que vive por Don Juan y ese amor anima su existencia, pero él no puede ceder ante nada que amague con terminar con el dominio que él ostenta sobre su propia vida.

Doña Elvira es esclava del amor que siente por Don Juan, y él es dueño de la vida que lo ha llevado al amor, de tal suerte que ella lo va perdiendo todo en la medida en que él la va abandonando.³⁷¹ Para Doña Elvira queda la locura, pero, de acuerdo con Kierkegaard, para Don Juan queda todavía algo peor: la desolación.³⁷² El instante de esta historia que ocupa a Don Juan pone de manifiesto como el miedo al vínculo que entabla el amor conduce a la propia negación de la vida significativa, ya que detrás de esa embriaguez apasionada con la que Don Juan llega a Doña Elvira, y se va de ella, subyace una sensualidad que se ve excluida de una verdadera conexión con el espíritu.³⁷³

Don Juan se desboca en una pasión del existir que siempre promete algo que nunca llega, por ello, no puede hacer a un lado a aquello que le pide su sensualidad y, por tanto, no puede unirse a Doña Elvira, aunque la ame, pues si vincula su existencia al amor que siente por ella, es posible que las promesas inagotables de la pasión pasen de largo frente a él. Por este motivo, Don Juan debe renunciar a su amor por Doña Elvira y así no perder aquello que siempre desea, aunque nunca lo alcance.³⁷⁴

De esta manera Doña Elvira sufre ante el miedo de perder a Don Juan y, éste último, hace lo propio ante el miedo de perder las delicias que presente, le pertenecen, pero que siempre escapan de sus manos ante la sorpresa de este

³⁷¹ Cf. K.S.V, p. 207.

³⁷² Cf. *Ibid.*, p. 148.

³⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 110.

³⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 144.

amante que no logra dar con el amor. Ambos se ven arrojados al desamor del que son víctimas y, mientras esto ocurre, se ven ensombrecidos por un miedo a perder lo que no han obtenido, ante una evidencia que termina por desdoblarse como la manifestación de un existir insignificante, siempre amenazado por el aniquilamiento de aquello que supone animaría la vida de unos amantes que no ven la hora de llegar al amor.³⁷⁵

La historia de desamor entre Don Juan y Doña Elvira indica una primera señal de esta fisura existencial que da inicio a través de la experiencia del miedo al existir. De este modo, el filósofo danés advierte un desencuentro entre el existente y la existencia, el cual, obedece a una falta de correspondencia entre el contenido significativo con el que un individuo concreto se da a la tarea de existir, y la respuesta transmitida por una realidad que parece indiferente a los signos humanos con los que un sujeto particular intenta apropiarse del mundo que existe.³⁷⁶

El pensador danés da cuenta de cómo la vivencia del miedo atraviesa una existencia concreta y se traduce en un temor a existir. De este modo, el sujeto temeroso se aproxima a un desenlace injustificado de su participación en la existencia, pues el devenir se convierte en una contrariedad y una locura para el que se descubre amurallado por el miedo.³⁷⁷ Es así como la vivencia del temor irrumpe en la interioridad de un individuo que ve afectadas las condiciones significantes de su existir, pues la realidad existida, revira y toma por sorpresa al sujeto humano que se descubre superado por acontecimientos que escapan a los gestos significativos con los que un existente articula el sentido de su propia existencia.

³⁷⁵ Cf. K.S.V, p. 207.

³⁷⁶ Cf. K.S.XI, p. 315.

³⁷⁷ Cf. K.S.V, p. 241.

Kierkegaard advierte que vivir un mundo con miedo es vivir un mundo hostil, porque existirlo supone topar ante una resistencia que la realidad opone con tanta firmeza que no alcanza a ser significada.³⁷⁸ Cuando el miedo se hace presente, existir el mundo proyecta un devenir en lo insignificante, porque nada de lo vivido resulta apropiado para dar un sentido a la existencia humana. De tal modo que la existencia se muestra como una pesadez para el existente que desea vivirla significativamente, pues todo movimiento del existir se da en un horizonte que amenaza con suprimir los signos con los que un individuo humano concreto se empeña en marcar la existencia para poder vivirla.³⁷⁹

De esta manera, vivir en el miedo implica experimentar un sufrimiento existencial que conduce al aniquilamiento del espíritu, y este morir, ocurre en la medida en que el temor rompe con la vida significativa a la que apela el existente humano.³⁸⁰ La ruptura tiene lugar al verse amenazado el vínculo significativo que sostiene el individuo con la realidad que pretende existir, y se hace efectiva en el inminente daño que esta por ocurrir en aquello que representa lo más valioso para un existente.

Para el pensador danés, el valor significativo del existir constituye el sentido de un devenir particular que alcanza a apropiarse de una realidad concreta, y este valor se devela vulnerado, cuando su contenido significativo se ve afectado por una irrupción existencial que amaga con disolver la correspondencia sostenida entre el existente y la existencia.³⁸¹ El miedo es una primera señal de esta irrupción que tiene lugar en el devenir concreto de un individuo, la cual, tiene distintos modos de manifestarse, pues no hay un único modo de existir

³⁷⁸ Cf. K.S.V, p. 280.

³⁷⁹ Cf. K.S.IX, p. 147.

³⁸⁰ Cf. K.S.II, p. 35.

³⁸¹ Cf. K.S.IX, p. 24. Al respecto del amago con el que se hace presente el miedo, M. Heidegger señala que aquello que se teme guarda siempre un carácter de amenazador, esto debido a que lo nocivo que se acerca trae consigo una falla del ser ahí con un mundo. De este modo, sentir temor es como dejarse herir por lo amenazador caracterizado por un suceso del mundo que se aproxima y que tiene todo de temible. (Cf. *El ser y el tiempo* p. 158).

humanamente y las formas del temor pueden ser tan diversas como las maneras que empeña un individuo para existir.

Tomando en cuenta lo anterior, Kierkegaard se abstiene de desarrollar una teoría concluyente sobre el miedo y sobre cualquier forma de dolor existencial, pero no por ello, renuncia a hablar de esta experiencia que fractura el interior del existente, y por esta razón recurre a una representación del miedo prefigurada por las vivencias de personajes que animan la descripción de este mal de la interioridad. En ese sentido, la figura del amante que teme perderse en el desamor es un referente justificado, porque indica cómo los amantes viven aterrorizados ante la imbatible negación del amor, este el caso de Doña Elvira y Don Juan, pues la primera no logra retener al amado, y el segundo, en realidad, nunca logra alcanzarla.³⁸²

En ambos casos, el miedo al desamor delinea esta ruptura que inicia con la pérdida de aquello que contiene el valor de lo amado, es decir, los amantes temen perderse porque de hecho ya están distanciados y, así, la lejanía que tienen Doña Elvira y Don Juan anuncia el temor del que son presa.³⁸³ Los amantes temen perderse porque ellos representan en sí el valor significativo del amor, y cuando se alejan, son ellos mismos los que se encuentran perdidos al no dar con el amor esperado.

El miedo al desamor que viven los amantes proyecta adecuadamente la ruptura que se origina en una interioridad colapsada por un hecho que sobrepasa todo gesto humano significativo, pero, el pensador danés nos invita a escalar en la experiencia del miedo que ahora irrumpe en otro tipo de amor: el amor filial sostenido entre un padre y un hijo. Aquí tiene lugar una nueva figura de dolor existencial que Kierkegaard representa a través de la historia bíblica del sacrificio de Isaac a mano de su padre Abraham.

³⁸² Cf. K.S.V, p. 207.

³⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 207.

Con el propósito de transitar adecuadamente por este otro rostro del temor, el filósofo danés nos recuerda, nuevamente, que el dolor existencial que transmite el miedo se aproxima a un cierto tipo de muerte en tanto que constituye una ruptura con lo vivo, cuyo devenir no se da sólo en términos materiales, pues el paso por la existencia implica la apropiación que el existente tiene de ella, así que la vida reproduce también el significado humano con el que es vivida.³⁸⁴ Por este motivo la experiencia del temor que a continuación examinaremos, representa un acercamiento a lo que muere en un existente ante la inminente pérdida de lo que da un valor insustituible a la vida existida.

Como preámbulo al relato de Abraham e Isaac, el pensador danés insiste en que la vida adquiere un sentido humano gracias a la naturaleza corporal y sensible del que participa de ella, y, también, debido a la conciencia que adquiere el existente concreto de esta participación.³⁸⁵ De tal manera que la existencia supone esta doble condición material e inmaterial del existir que transmite el contenido de lo que significa el hecho de ser un individuo humano. Así, la condición humana responde a los signos sensibles transmitidos por el cuerpo, pero también, a los gestos producidos por una interioridad que anima la vida humana. De tal suerte que es tan importante atender a lo vivo en el cuerpo como a lo vivo en el alma, pues en ambos se anuncia un valor único para el existir.³⁸⁶

De esta manera hay vida en el alma como la hay en el cuerpo y su valor radica en lo que vivifica la existencia de aquel individuo que está colocado en ella. Por eso, la muerte se prefigura en el desgaste de lo imprescindible que el cuerpo proporciona para existir y, también, en el deterioro de lo que vale en el alma para la existencia.³⁸⁷ Este otro modo de ir muriendo es el que cobra relevancia en Kierkegaard al mostrar el agotamiento que sufre el alma, ante un mal inminente

³⁸⁴ Cf. K.S.IX, p. 54.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 19.

³⁸⁶ Cf. K.S.VII, p. 151.

³⁸⁷ Cf. K.S.II, pp. 29 y 30.

que esta por acabar con aquello que hace de la existencia algo valioso.³⁸⁸ El temor que se apoderaba de los amantes que no llegan al amor ahora adquiere otro aspecto, uno en el que lo amado, una vez que se alcanza, debe darse por perdido a propósito de nada que tenga sentido. Es así como tiene lugar la experiencia de ruina existencial en Abraham que debe sacrificar a su hijo Isaac sin alguna razón justificada, todo ello para complacer el celo de un Dios que no da razones de su vehemencia.³⁸⁹

Abraham no teme perder algo idealizado que no ha llegado nunca a ser, pues Isaac y las promesas significativas contenidas en él son ya una realidad materializada en este primogénito que Dios ha concedido misteriosamente a Abraham, y que con el mismo misterio desea ahora arrebatárselo. De este modo el patriarca pierde, en el sacrificio que Dios le pide, el motivo significativo que da valor a su existencia y que ha sido alcanzado gracias al empeño persistente de su existir. Isaac no es una promesa que llegará, él es la misma promesa encarnada que anima la vida de Abraham y en la que está sostenido el sentido de toda su existencia.³⁹⁰ El miedo de Abraham consiste en un mal que le arrebatará lo que ya estaba consumado, es decir, en perder lo que ya se había ganado en una victoria que parecía definitiva.³⁹¹

Para comprender mejor el temor de Abraham, es necesario reparar en lo que el patriarca había obtenido, pues el empeño existencial de Abraham no supone una mera victoria sobre un mundo temporal que cede ante la firmeza de las acciones de un hombre extraordinario.³⁹² Kierkegaard encuentra algo más en la acción significativa con la que el patriarca responde a los retos de su existir, pues la lucha de Abraham no es contra el mundo sensible, sino contra un destino intangible e indescifrable que se opone a que el patriarca alcance las promesas que Dios le ha

³⁸⁸ Cf. K.S.VII, p. 92.

³⁸⁹ Génesis 15, 1-21; 21, 1-7; 22, 1-2.

³⁹⁰ Cf. K.S.IX, pp. 20 y 21.

³⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 88.

³⁹² Cf. *Ibid.*, p. 71.

comunicado.³⁹³ Abraham vence en un plano supra-temporal, porque no se doblega ante la oposición de una devenir inconmensurable que se resiste a conceder lo que Dios promete, y es precisamente en el nacimiento de su hijo Isaac, donde esta victoria resulta algo más que un mérito temporal, ya que ante todo, lo que triunfa es la fe de Abraham.³⁹⁴

Por este motivo Abraham es el más grande patriarca, pues su mérito obedece al objeto de su esperanza, que logra verse materializado en la persona de su hijo Isaac y, así, el patriarca “abandonó una cosa, su razón terrestre, y tomó otra, la fe.”³⁹⁵ El atino con el que existe Abraham le permite pasar por encima de las dificultades de la existencia y esto se debe al deseo con el que el patriarca lleva a cabo la promesa que Dios le ha presentado como el motivo de su devenir personal.³⁹⁶ Abraham será el padre de una gran nación, en esto está empeñada la palabra de Dios, y este empeño alcanza su recompensa en Isaac.

Ahora bien, lo que Abraham está por perder es tan abismal que suprime todo rastro de aquello que el patriarca había ganado al sostener su fe y obtener con ella a Isaac. Es cierto que la promesa divina había superado el enigma que Sara y Abraham compartían al ser viejos y no haber engendrado un hijo, pues gracias a un milagro, Sara pudo concebir a Isaac y, con ello, los padres de este niño experimentaron la alegría de alcanzar el motivo que animaba su existencia.³⁹⁷ Pero en este momento todo lo ganado está a punto de perderse sin justificación alguna, y Abraham descubre que lo que había obtenido de manera misteriosa se disipa ahora de un modo mucho más enigmático y doloroso.³⁹⁸

³⁹³ Cf. K.S.IX, p. 20.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 21.

³⁹⁵ *Ibidem.*

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 23.

³⁹⁷ Génesis 18, 1-5, 9-14 y 21, 1-8.

³⁹⁸ Cf. K.S.IX, p. 24.

De esta manera Abraham experimenta un sufrimiento que nadie más puede comprender porque sólo él conoce lo que está a punto de ocurrir y teme por lo que vendrá.³⁹⁹ Así, la historia de Abraham se transforma y ya no es más una sola semblanza de fe, puesto que se ha convertido en un relato de fragilidad y dolor.

El dolor existencial que tiene lugar en Abraham se verá intensificado porque es él quien tiene que echar mano de su hijo Isaac para sacrificarlo ante Dios. Esta solicitud divina parece inverosímil y, sin embargo, el patriarca debe cumplir con ella para dar prueba de su lealtad. Para Kierkegaard, el hecho en sí mismo encierra una profunda crisis moral porque Abraham debe dar muerte a su hijo y, con ello, morir él mismo al perder por su propia mano al objeto que da sentido a su existir:

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 donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio.⁴⁰⁰

De este modo, el miedo que vive Abraham pone en evidencia que no hay nada en el existir que pueda ser alcanzado significativamente en términos absolutos,⁴⁰¹ pues todo aquello que se obtiene en la existencia puede disiparse de manera indescifrable y, con ello, transformar un devenir significativo en uno carente de todo sentido. Con el inminente desenlace que adviene al sacrificio de Isaac, el patriarca descubre que el empeño de su existir se da en un horizonte difuso y marcado por la contradicción.⁴⁰² Así, el devenir humano se comporta como aquel que si bien logra hacerse de un sentido para el existir, lo hace siempre de una manera limitada y vulnerable.

En la historia de Abraham el pensador danés confirma su postura sobre la vastedad de la existencia que se sobrepone a todo intento de ser contenida en

³⁹⁹ Cf. K.S.IX, p. 27.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁰¹ Cf. K.S.XI, p. 129.

⁴⁰² Cf. K.S.IX, p. 66.

propósitos concluyentes del existir. De tal suerte que la existencia es una totalidad en la que lo humano se da, establece un vínculo con ella, y se ve superado para volver a alcanzar, si ello es posible, nuevos significados del existir.⁴⁰³ Abraham representa esta imagen del individuo humano que lleva cabo una vida asombrosa y, debido a ello, ve alcanzadas las promesas que dan sentido a su existir; sin embargo, la existencia lo sobrepasa justo en el punto donde parecía verse alcanzada definitivamente en virtud de los gestos humanos significativos con los que Abraham se apropiaba de ella.⁴⁰⁴

Ahora el patriarca se ve ante la desgracia de un destino que parece que juega con él, pues después de haber obtenido lo imposible mediante un milagro, encuentra que su esfuerzo se ve reducido a nada.⁴⁰⁵ Por ello el dolor que tiene lugar en Abraham es indescriptible y se agudiza en la medida en que se acerca el momento en que su pérdida se verá consumada. El miedo que sufre Abraham irrumpe como una hostilidad que lo deja estupefacto y lo arroja a la incompreensión de una existencia que se deshace de lo que le había otorgado. Al patriarca nadie lo puede comprender, empezando por el mismo, pues en la medida en que existe, su comportamiento se mueve en lo inexplicable y la tragedia que está por venir lo anuncia como el verdugo de su propio devenir.⁴⁰⁶

Mientras Abraham se aproxima al monte donde será el sacrificio la conciencia de lo que teme se agudiza, así que para el patriarca ya no queda nada que el pensamiento pueda redimir, y entonces persiste en recurrir a la fe, pues ésta es lo último que permanece en una realidad que adviene como pérdida.⁴⁰⁷ Una vez que el miedo se ha instaurado en la existencia de Abraham, el temor queda enraizado en él para no dejarlo más, así que el patriarca se encuentra ante una niebla que opaca su reflexión significante del mundo, de tal suerte que la realidad existida no

⁴⁰³ Cf. K.S.XI, pp. 128.

⁴⁰⁴ Génesis 21, 1-8 y 22, 1- 6.

⁴⁰⁵ Cf. K.S.IX, p. 24.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 88.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 63.

logra verse significada por el individuo que la existe. Cuando el temor se abre paso, la existencia de Abraham se traduce en un devenir hacia el sin sentido, lo cual, se va consumando con cada gesto fallido que no logra dar con un existir significativo.

De esta manera Abraham se revela como un individuo que no alcanza más a apropiarse del existir que lo distinguía como el sujeto en el que Dios ha puesto su confianza, ya que el sacrificio de Isaac pone en crisis las promesas sostenidas entre lo divino y lo humano, de tal forma que mientras Abraham se conduce al lugar del sacrificio, va desprendiéndose de lo conseguido por esa humanidad practicada por el patriarca que anteriormente lo había conducido al propósito significativo de su existir. Abraham sufre por el desenlace que se aproxima, y con ello constata que una vez que ocurra lo que teme no podrá más ser él mismo.⁴⁰⁸

El miedo que sufre Abraham termina por desvelar a un individuo que el patriarca no puede reconocer más aunque se trate de sí mismo. Abraham se desconoce en tanto que va perdiendo aquello que anima su existir y se precipita en una oscura aflicción.⁴⁰⁹ Este sufrimiento que el patriarca experimenta supera todo intento de comprenderlo, y termina por proyectar una humanidad vulnerada por una existencia que sobrepasa los gestos significativos con los que un existente se apropia de ella. Es así como Abraham está perdiendo lo que da sentido a su existir y ahora no puede encontrarse.⁴¹⁰

El filósofo danés proyecta este episodio sufriente de la vida de Abraham y con ello confirma su postura sobre el dolor existencial. De esta suerte la propuesta kierkegaardiana advierte la ruptura que tiene lugar en la interioridad de aquel que transita por el miedo, justo cuando la realidad supera lo humano mostrándose adversa e incomprensible. En cierto sentido, la fractura sufrida en el interior se

⁴⁰⁸ Cf. K.S.IX, p. 73.

⁴⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 33.

⁴¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 24.

perfila como un quebrantamiento de la comprensión humana con la que nos damos a la tarea de existir, de tal modo que el no comprender implica un revés en la praxis de nuestra propia humanidad significativa.⁴¹¹ Así, existir sin comprender lo existido es como vivir sin poder ser uno mismo, y ello representa una desgracia en todo devenir significativo.⁴¹²

Lo que subyace a una tragedia como la de Abraham es la inviabilidad de practicar nuestra humanidad bajo propósitos significativos cabalmente alcanzados, pues de hecho, mientras más completos parecen los gestos con los que humanamente nos apropiamos de la existencia, el giro de la realidad impacta con mayor firmeza, justo cuando caemos en cuenta de lo limitado que resulta nuestro empeño significativo ante una totalidad inabarcable que le da la vuelta a los cierres reflexivos con los que pretendemos devenir en la existencia.

El cometido de ser humano o, como Kierkegaard prefiere decirlo, de llegar a ser individuo se enfrenta entonces a esta intrincada dificultad de sostener lo significativo en uno mismo, más aun cuando los signos de nuestra identidad humana se ven sobrepasados por una realidad que supera nuestra existencia desquebrajándola.⁴¹³ En la alegoría bíblica la persistencia de Abraham ante los infranqueables obstáculos del existir, convierten al patriarca en el padre de la fe, porque perdiendo todo indicio de comprensión que de sentido a su existencia, permanece de manera enigmática en una creencia que lo ampara.⁴¹⁴ La fe del patriarca lo salva del terrible desenlace que adviene a su existencia, pero ya para este momento del relato bíblico, Kierkegaard ha logrado su propósito, porque ha presentado aquello en lo que no se repara cuando se cuenta la historia de Abraham:

⁴¹¹ Cf. K.S.II, p. 32

⁴¹² Cf. K.S.IX, p. 121.

⁴¹³ Cf. K.S.XI, p. 313.

⁴¹⁴ Cf. K.S.IX, p. 74.

La angustia es lo que se omite de la historia del patriarca [...] como para los débiles la angustia es peligrosa, se la deja pasar en silencio: no obstante, se pretende hablar de Abraham.⁴¹⁵

Por medio del sufrimiento que Abraham experimenta ante el hecho inminente del sacrificio de su hijo, el filósofo danés, proyecta una faceta del existir que se precipita en la ausencia de gestos significantes que animan el devenir humano. Es en este punto en el que está colocado Abraham cuando teme, ya que en el momento preciso en que Isaac es exigido en sacrificio, la existencia termina por desvanecer todo aquello que en Abraham hacía sentido, y muestra un rostro incomprensible, incluso, una cierta hostilidad que en Abraham resulta indescifrable, hasta el punto en que su comprensión del mundo se encuentra perdida en el dolor mismo que experimenta.⁴¹⁶

Desde que el patriarca conoce lo que está por ocurrir, el temor lo invade, y con él, un sufrimiento desconocido que provoca un rompimiento sutil e inevitable en la existencia de Abraham, pues a partir de este momento, nada puede ser como antes, ya que en el patriarca ha tenido lugar una experiencia del dolor que exhibe con contundencia lo frágil de la condición humana con la que nos damos a la tarea de existir.

En esta fragilidad advertida por Kierkegaard subyace la conciencia de una falla en el cometido de ser individuo, la cual, no se debe a nada que el sujeto humano provoque, sino simplemente a la vulnerabilidad del devenir humano, que en cualquier momento puede verse sobrepasado por una totalidad inabarcable que da muestras de su carácter insuperable.⁴¹⁷ A través de este relato de la vida Abraham, el pensador danés desnuda un rostro de la existencia que no responde al empeño significativo con el que un existente concreto pretende apropiarse de su existir.

⁴¹⁵ K.S.IX, p. 33.

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 24.

⁴¹⁷ Cf. K.S.V, pp. 58 y 61.

De este modo, el sufrimiento de Abraham anuncia el verdadero conflicto que tiene lugar en el existente que se descubre perdido en su devenir: la imposibilidad de existir humanamente.⁴¹⁸ Así, el sujeto humano que recibe el impacto de una existencia hostil, a la que ahora teme, constata un descalabro en la praxis de la humanidad de la que participa, de tal suerte que al experimentar el rechazo de la existencia, se aleja de lo que su práctica de lo humano había alcanzado para poder existir significativamente. El individuo que sufre existencialmente, ya no reconoce más su propia humanidad y no alcanza a ser el mismo; éste es el efecto directo del dolor interior.⁴¹⁹

La descripción del miedo que lleva a cabo Kierkegaard a través de la figura de Abraham puntualiza este rompimiento que tiene lugar entre el individuo y la existencia, hasta un extremo en el que el individuo comienza a romper consigo mismo. Para el pensador danés, así es como actúa este mal del espíritu, que socava los gestos significantes con los que el existente practica su propia humanidad y lo precipita en una desolación que carece de todo sentido.⁴²⁰ El temor constituye este primer indicio de la fragmentación que el existente experimenta de sí mismo al perder los motivos significantes de su existencia, pues el miedo fisura el ánimo y la confianza del individuo humano que se da a la tarea de existir.⁴²¹

En el pensamiento kierkegaardiano, el no llegar a ser individuo es igual a no lograr ser uno mismo, lo cual, se efectúa cuando el sujeto existente termina por desconocer los signos de humanidad de los que participa y se enfrenta a la pérdida

⁴¹⁸ Cf. K.S.IX., p. 133.

⁴¹⁹ Cf. K.S.II, p. 31.

⁴²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 134.

⁴²¹ La referencia a la ruptura existencial provocada por el miedo que tiene lugar en el ánimo del individuo kierkegaardiano, recibe una interesante consideración por parte de M. de Unamuno, quién sostiene que en el fondo de todo abismo existencial se encuentra una sensitiva desesperación y un escepticismo racional, que sólo puede verse superado por la sensatez de admitir la contradicción trágica que acompaña a la vida humana y que la hace terrible y extraordinaria a la vez. (Cf. *Del sentimiento trágico de la vida* pp. 125 y 264.)

de su propia identidad.⁴²² No lograr ser uno mismo conlleva el no dar alcance a gestos suficientes que signifiquen la experiencia de ser humano y, cuando ello ocurre, el ser partícipe de una condición humana no representa nada particularmente valioso, pues la existencia acaba por neutralizar todo intento por significarla.

En el fondo del relato de Abraham subyace una fragmentación de la identidad humana, que no puede dar cuenta de lo que ocurre cuando los motivos significantes del existir se disuelven sin propósito alguno. El pensador danés profundiza de esta manera en una manifestación del dolor que tiene su origen en la inconmensurabilidad de la existencia y, con ello, constata el carácter contingente del existir humano que se revela vulnerable al verse superado por la realidad existida.⁴²³

El planteamiento de la fragilidad de la condición humana se convalida a través de la experiencia humana del temor, misma que Kierkegaard advierte en este pasaje del Génesis bíblico que narra el sacrificio de Isaac que a la vez es el sacrificio de Abraham, pues la existencia del patriarca se pone en juego cuando admite esta indescifrable solicitud de Dios. De este modo, Kierkegaard se percata de esta sospechosa contingencia originaria en la que la historia de la alianza entre el individuo humano y lo divino atraviesa por una inconfundible etapa de temor,⁴²⁴ y así, el pensador danés sugiere que en el origen del devenir de todo individuo tiene lugar una sutil incertidumbre del existir, que se vuelve amenazante en la medida en que pone en riesgo todo lo que resulta valioso para el existente concreto.⁴²⁵

El agotamiento de la vida por conducto de un miedo que amaga con arrebatar aquello que da significado a la existencia queda expuesto entre líneas a través de

⁴²² Cf. K.S.II, p. 32.

⁴²³ Cf. K.S., pp. 27 y 29.

⁴²⁴ Cf. K.S.IX, p. 24.

⁴²⁵ Cf. K.S.VII, p. 78.

este relato bíblico que, valiéndose de la vida de Abraham, habla de una experiencia peculiar del dolor que impacta en el ámbito más íntimo de la naturaleza humana.⁴²⁶ Es este impacto el que Kierkegaard desea mostrar cuando analiza la figura del patriarca que atraviesa por un peculiar instante sufriente del existir. Así, el pensador danés hace de la historia de Abraham un referente que informa con acierto sobre la interpelación que provoca el sufrimiento existencial. En este sentido, Kierkegaard da aviso de las consecuencias que tiene en la existencia humana este tipo de dolor que fractura la interioridad de un existente, hasta el punto de confundir el significado que tiene el hecho de ser un individuo humano.⁴²⁷

El miedo se traduce de esta manera en un signo del dolor existencial que impacta directamente en la praxis de la propia humanidad que se existe, y es la condición del ser individuo humano, lo que se ve afectado justo cuando se padece este mal de la interioridad. Así, la irrupción que genera el temor en la existencia concreta, transforma la reflexión kierkegaardiana sobre el sentido del existir humano en una pregunta por el dolor. Es por ello que el sufrimiento ocupa un lugar clave para la comprensión de la realidad humana en el pensamiento de Kierkegaard.⁴²⁸

A partir de las consideraciones que provoca la irrupción existencial del temor, el pensador danés da pie a una valoración sobre lo que el dolor puede producir en la experiencia que tenemos de nuestra humanidad misma, especialmente cuando este sufrimiento se oculta en el interior de quien lo padece y, desde allí, da origen a un rompimiento que amaga con hacer de la existencia un hecho sin sentido.⁴²⁹

De este modo y teniendo como enclave la irrupción del temor, la pregunta por la realidad del sufrimiento existencial traza una línea reflexiva que ocupará una

⁴²⁶ Cf. K.S.IX, p. 76.

⁴²⁷ Cf. K.S.IX, p. 19.

⁴²⁸ Cf. K.S.XI, p. 437.

⁴²⁹ Cf. K.S.IX, p. 63.

parte importante en la obra de Kierkegaard. En la vivencia del temor, el pensador danés encuentra un primer síntoma de aquel mal del espíritu que se anunciaba como una constatación de la fragilidad de la propia condición humana.⁴³⁰ Los límites del existente adquieren ahora una dimensión que se yuxtapone a la finitud física del cuerpo, manifestando una pérdida anímica que pone en crisis a la naturaleza humana en su totalidad, de tal suerte que el individuo, que constituye una síntesis de cuerpo y alma, se topa con el miedo y se descubre ante el acontecimiento de existir como un cuerpo desanimado, podríamos decir, como un cuerpo que enferma en la medida en que nada significativo lo habita.⁴³¹

La irrupción del miedo en la existencia humana anuncia el tiempo de la “misericordia y la paradoja”,⁴³² pues con ello, el existir revela su rostro contradictorio y hace que la praxis de la propia humanidad existente vacile ante una realidad que sobrepasa cualquier gesto humano con el que el individuo intenta alcanzarla para poder existirla. La miseria contenida en el acontecimiento del miedo, manifiesta que la experiencia del dolor interior resulta intraducible para un entendimiento que se empeña en observar la existencia en términos de reciprocidad, y esto se debe a que a partir de que el temor se hace presente, la relación de correspondencia sostenida entre el existente y la existencia se manifiesta adversa y, en esa medida, indescifrable para aquel que desea existir en condiciones de paridad con el devenir de la existencia.⁴³³

De esta manera el pensador danés corrobora sus postulados acerca de la fragilidad de la condición humana, y coloca los soportes de una reflexión en torno al sufrimiento existencial y sus efectos para la vida. Kierkegaard da cuenta de la experiencia del miedo como el primer instante de un sufrir que se encamina a fragmentar y descomponer aquello que anima la existencia de un individuo

⁴³⁰ Cf. K.S.IX, p. 63.

⁴³¹ Cf. K.S.II, pp. 29 y 30.

⁴³² Cf. K.S.IX, p. 78.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, p. 133.

humano concreto, y lo hace con la pretensión de indagar sobre lo que acontece en la vivencia misma de este padecimiento y en las posibilidades de reaccionar ante él, las cuales, sólo pueden ser proyectadas por aquellos que se entienden con este tipo de dolor.

El pensador danés reconoce que ante este modo de dolor existencial las palabras resultan ambiguas e insuficientes para describir con precisión lo que ocurre en el sujeto que lo padece, y acepta también que es posible hablar de este asunto sin hacerse comprender completamente, pero a pesar de ello, apela a la capacidad interpelante del individuo humano que logra lanzar la pregunta sobre la realidad de su existir, aunque esta realidad pueda parecer oscura e incomprensible.⁴³⁴

En el fondo de esta reflexión hace eco la actitud filosófica de llamar a la existencia por un sentido que haga posible existirla, aun cuando las condiciones del existir resulten hostilmente adversas, y esta disposición al llamamiento se advierte en el gesto mismo de la pregunta, pues el que interpela lo hace porque está interesado en existir.⁴³⁵ De tal modo que la reflexión sobre este tipo de dolor existencial no logrará ser concluyente, pero sí pertinente, y lo será en la medida en que nos indique algo significativo sobre el aspecto interior de la condición humana que anima o desanima el devenir concreto de los existentes.⁴³⁶

Con la descripción que Kierkegaard hace de la experiencia del miedo quedan expuestos los primeros signos de un sufrimiento que amaga con hacer de la existencia un hecho sin sentido, lo cual, resulta inasequible para el existente que, existiendo, da señales de su interés por existir. En la ausencia de significado se advierte una contradicción que afecta el devenir mismo del individuo humano, porque la propia práctica de la humanidad de la que se participa, demanda del

⁴³⁴ Cf. K.S.XI, p. 433.

⁴³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 300.

⁴³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 82.

individuo gestos significantes que den alcance a la realidad existida. De esta forma la experiencia del miedo constituye el primer anuncio de un modo de sufrimiento que radica en la imposibilidad de vivir humanamente, es decir, en devenir de tal manera que la vida existida se oponga a ser significativa para el que la existe, prescindiendo de todo gesto humano que se empeñe en signar la existencia para integrarle un sentido.

En última instancia, el llamamiento interpelante que el individuo lanza a la realidad existida manifiesta la intención de poner en práctica lo humano que distingue a todo existente, lo cual, se traduce en esta síntesis de vida corporal y anímica que deviene en un mundo concreto comunicando signos significativos de su paso.⁴³⁷ En cierto sentido, el sufrimiento existencial interrumpe esta comunicación de signos de humanidad que animan la existencia de sujetos concretos que se encuentran en el tránsito del existir. Con esta interrupción, la vida humana queda siempre incompleta e incomprensible, y así, el hecho de existir se convierte en un acontecimiento neutro, sin valor específico y, al final, en un hecho insignificante.⁴³⁸ El filósofo danés advierte la gravedad de la situación y, por lo tanto, se da a la tarea de ahondar en este modo de sufrimiento que desanima la vida y la pone en crisis hasta atentar contra ella.

El miedo representa este primer instante de un dolor que fractura el existir desde el interior del existente, sin embargo, este padecimiento evoluciona y manifiesta otros aspectos de un rompimiento que desgasta la vida humana hasta agotarla. Por ello, Kierkegaard da paso a la reflexión sobre otra forma del sufrimiento existencial, representada ahora por la experiencia de la angustia. Con este giro, el filósofo danés indica nuevos rasgos de un padecimiento que se mueve hacia una decisiva ruptura del ser humano con la existencia.

⁴³⁷ Cf. K.S.VII, p. 240.

⁴³⁸ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167

II.3 La angustia de ser individuo

Como hemos visto la intención kierkegaardiana de abordar con particular atención el tema sufrimiento existencial, da inicio con la reflexión en torno a la irrupción provocada por la experiencia del miedo. El temor representa ese primer instante de rompimiento significativo que tiene lugar entre el existente y la existencia. Así, los efectos de este padecimiento del espíritu comienzan a manifestar un deterioro en la ejecución del propio existir del individuo que lo padece, de tal suerte que el apelar a un sentido humano de la existencia se convierte en una enorme dificultad.⁴³⁹

La consecuencia inmediata de este hecho consiste en tropezar en la existencia durante la praxis de la propia humanidad de la que se participa, es decir, en la incapacidad de dar alcance a la realidad para trastocarla de tal modo que ésta reproduzca las condiciones de sentido pertinentes para el existir humano.⁴⁴⁰ Dado que el sufrimiento existencial fractura todo motivo significativo con el que el individuo alcanza a su propia realidad, la existencia se desdobra como un hecho exiguo, que carece de signos suficientes que la animen como para observarla bajo una mirada humana, o sea, comprensiva y vinculante con el hecho de existir.

Con la finalidad de desvelar los efectos sucesivos de este modo de dolor interior, el filósofo danés identifica otra clara manifestación de sufrimiento existencial representado ahora bajo la forma de la angustia. Ésta se distingue del miedo en que el mal causado no deriva de ningún hecho extraño al existente que irrumpa en su realidad para convertirla en un acontecimiento hostil e incomprensible. En el caso de la angustia, la ruptura producida entre el existente y la existencia tiene su origen en la propia disposición que el individuo humano

⁴³⁹ Cf. K.S.II, p. 31.

⁴⁴⁰ Cf. K.S.V, pp. 58 y 61.

adopta para responder al propósito de existir.⁴⁴¹ Aquí, no se presenta un suceso que interrumpa súbitamente la apropiación significativa con la que un sujeto alcanza motivos suficientes para animar su existencia, ya que el problema de la angustia radica en el descubrirse inhabilitado para realizar este movimiento, aún antes de haberlo intentado.⁴⁴²

Con la experiencia de la angustia se advierte entonces una sutil falta de aptitud para atender al cometido de existir y, en esta insuficiencia, se juega el sentido mismo que tiene el hecho de ser un individuo humano. La falla en el propósito de lograr una existencia significativamente humana tiene su origen ahora en las limitaciones que el existente descubre en sí mismo.⁴⁴³ A raíz de este descubrimiento, el individuo humano constata que la realidad en la que se encuentra colocado no es la única que puede adoptar un comportamiento contradictorio, pues en el momento de la angustia, el sujeto mismo es quien provoca la contradicción.⁴⁴⁴

Para caracterizar los efectos de la angustia, Kierkegaard recurre nuevamente a un personaje bíblico en un momento representativo para el cristianismo: la caída

⁴⁴¹ Cf. TFM, p. 36.

⁴⁴² Cf. K.S.VII, p. 92. Tanto M. Heidegger como M. de Unamuno identifican en la experiencia de la angustia un anhelo que nunca alcanza a verse satisfecho, en virtud de la dificultad del empeño humano por dar con un sentido contundente sobre sí mismo. De acuerdo con M. Heidegger lo que angustia no es ningún tipo de amenaza, sino la posibilidad de dar con algo a la mano, en el mundo mismo, que termine por arrojar al ser ahí contra aquello mismo que se es en el mundo propio, ya que con ello, al ser ahí, se hace patente la posibilidad de poder ser lo que el ser ahí opte. En otras palabras, la angustia arroja al ser ahí como un ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo en el mundo, mundo del cual, debe responder, porque con éste se encuentra en una situación compartida, pues todo lo que se puede ser, se es de yecto en el mundo, y así, el porqué de la angustia es el poder ser en el mundo (Cf. *El ser y el tiempo* pp. 206 a 209 y 211). Por su parte M. de Unamuno señala que todo empeño de dar con aquel anhelo que el alma provoca, como si se tratase de encontrar lo más significativo en un mismo, es algo con lo que uno se aproxima sin llegar nunca, pues este empeño es como una eterna esperanza que siempre se renueva sin acabar jamás, ya que el anhelo resulta inacabable y, por tanto, un dolor y una pena, gracias a la cual se crece en conciencia y en anhelo (Cf. *Del sentimiento trágico de la vida* pp. 68 y 262).

⁴⁴³ Cf. K.S.VII, p. 92.

⁴⁴⁴ Cf. K.S.II, p. 32.

de Adán y la entrada del pecado original en el mundo. El relato narrado en el Génesis bíblico, es lo bastante elocuente como para introducir la perspectiva kierkeegardiana que busca ahondar en la experiencia de la angustia que tiene lugar en el individuo humano, precisamente cuando se advierten las terribles consecuencias que puede tener el hecho de poner a prueba la propia humanidad.⁴⁴⁵

Ahora bien, la reflexión llevada a cabo sobre este acontecimiento inicia con un planteamiento importante en torno al pecado. El pensador danés intenta identificar la naturaleza misma del concepto y cae en la cuenta de su carácter inconmensurable.⁴⁴⁶ Esto quiere decir que la realidad del pecado no queda completamente comprendida de manera abstracta bajo categorías terminantes, puesto que la condición fundamental que hace del pecado tal cosa, es la libertad, y no existe algo más concreto que la libertad; en otras palabras, la elección libre es la que da lugar al pecado y esta elección es de un carácter particularmente íntimo y subjetivo.⁴⁴⁷ El pecado tiene ese carácter porque de hecho es algo elegido y ejecutado, de tal suerte que su auténtica naturaleza y efecto sólo se comprenden de manera concreta y no por medio de postulados teóricos.⁴⁴⁸

Dado el carácter inconmensurable del pecado, el filósofo danés sugiere tener cuidado con una interpretación rigurosa que impida descubrir los supuestos que dan pie a la aparición del mismo. Si el pensador que reflexiona sobre el pecado desea encontrarse con aquello que inquieta a su pensamiento, será menester el evitar convertirse en “un maestro de la disciplina, cuyas exigencias meramente condenan, pero no dan vida.”⁴⁴⁹ Es claro que esta actitud ante el pecado obedece a la crítica que el pensador danés hace contra una postura abstracta de la existencia que no se detiene en las dificultades que el individuo tiene al existir.

⁴⁴⁵ Cf. Génesis 1, 26-31; 2, 15-17; 3, 1-23.

⁴⁴⁶ Cf. K.S.VII, p. 45.

⁴⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 200

⁴⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 18 (*Observación del traductor Demetrio G. Rivero*)

⁴⁴⁹ K.S.VII, p.48.

La pretensión de Kierkegaard apunta en otro sentido, pues no busca hacer un juicio fulminante en torno al pecado y al pecador, sino que intenta profundizar en los supuestos que dan origen al pecado y también en aquello que el individuo humano es capaz de hacer cuando atraviesa por esta vivencia.⁴⁵⁰ Para comprender el pecado, el interés se encuentra entonces en ocuparse en cómo es que este aconteciendo se hace presente en la existencia, sin tener como propósito la mera intención de acusar y juzgar.⁴⁵¹ Así, la preocupación del pensamiento en torno al problema del pecado consiste en aproximarse a las condiciones mismas que hacen posible su presencia. Tal vez de esta forma, podremos comprender mejor nuestras propias reacciones y posibilidades frente a este hecho.

Una vez aclarado lo anterior, el pensador danés identifica una inquietante ambigüedad en el advenimiento del pecado, pues resulta cierto notar cómo es que el pecador se comporta, pero la comprensión no es tan clara cuando se desea saber por qué tuvo lugar este determinado comportamiento. Podría ensayarse una respuesta de tipo abstracta que indique las relaciones psico-físicas que subyacen a una conducta particular, pero aun así, no quedaría completamente claro el por qué existe la posibilidad de adoptar tal o cual comportamiento y, todavía más, el hecho de ser consciente de esta posibilidad.⁴⁵²

La pregunta sobre la realidad del pecado no concluye entonces con una explicación de tipo abstracto-relacional, sino que, como hemos indicado, perfila un problema mayor, aquel que tiene que ver con el acto libre. De tal forma que el pecado no se explica sin tener como referente a la realidad de la libertad, la cual, resulta sobrecogedora en cuanto manifiesta su condición inagotable.⁴⁵³ Esta cualidad de la libertad queda al descubierto cuando ella misma se manifiesta como

⁴⁵⁰ Cf. K.S.VII, p. 51.

⁴⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 58.

⁴⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 56 y 57.

⁴⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 51.

una absoluta posibilidad,⁴⁵⁴ ya que en sí, la libertad no se encuentra determinada por algo, es ella la que hace posible cualquier determinación, y por ello, la libertad es algo inabarcable en tanto que se constituye como el horizonte mismo en el que cualquier acto humano tiene lugar.⁴⁵⁵

Debido a este carácter de inagotable, el tema de la libertad, y en consecuencia el del pecado, se vuelve una tarea sumamente compleja para toda reflexión que desea dar una respuesta satisfactoria en torno a este problema. Por este motivo, Kierkegaard sugiere prestar atención a aquello en lo que consiste la libertad en sí misma, antes de juzgar los efectos que ésta podría o debería producir.⁴⁵⁶ De esta manera nuestras aproximaciones a la realidad de la libertad serán más pertinentes, puesto que la mirada reflexiva se focaliza en aquello que hace posible que adoptemos tal o cual conducta, antes de que ésta sea normalizada por un itinerario moral o social.

La libertad se hace presente entonces como una condición de posibilidad para el existir del individuo humano. Esta condición se encuentra inminentemente vinculada a la cualidad de apropiación que tiene lugar en el sujeto existente, es decir, el ser humano es susceptible de apropiarse de la realidad que existe precisamente porque es libre. De este modo la apropiación de la existencia habla de la libertad, pues la tiene como presupuesto: “todo hombre es espíritu y la verdad la actividad autónoma de la apropiación.”⁴⁵⁷

Con este planteamiento, el filósofo danés apela a una apropiación cuya cualidad libertaria da alcance a la existencia, y en cierta medida, se convierte así en una verdad primigenia que expresa elocuentemente la naturaleza de toda

⁴⁵⁴ Cf. K.S.VII, p. 105.

⁴⁵⁵ Esta referencia kierkegaardiana de la libertad encuentra un eco importante en J.P Sartre, quién suscribe el carácter indeterminado e indeterminable de la libertad, puesto que en ella no existe ningún motivo, ya que es la libertad misma la condición de posibilidad de todo motivo para el existir (Cf. *El ser y la nada* pp. 77 y 84).

⁴⁵⁶ Cf. K.S.VII, p. 63.

⁴⁵⁷ K.S.XI, p. 242.

práctica del existir que tiene lugar en los individuos que participamos de una humanidad:

*-la verdad es la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada; tal es la más excelsa verdad que hay para un existente.-*⁴⁵⁸

Si traemos a cuenta lo mencionado en el primer capítulo de este trabajo, recordaremos que la apropiación de la existencia representa el genuino movimiento mediante el cual el individuo humano se hace de la realidad en la que se encuentra colocado para signarla con un sentido humano. De este modo el devenir de un individuo concreto resulta familiar en todo aquel que es partícipe de una condición humana. La potencia de la reflexión y la fuerza de la acción del sujeto humano logran de esta manera trastocar la situación en la que se existe, de tal suerte que la existencia comunica aquello que los existentes hacen al responder al cometido de existir. Éste es el propósito de todo empeño de apropiación, el cual, se pone a prueba en la medida en que alcanza condiciones pertinentes para la existencia.

Ahora bien, la apropiación tiene lugar en un horizonte de libertad, y sólo bajo esa condición la existencia concreta del individuo humano logra hacerse de un sentido para volverse significativa. De tal suerte que el movimiento de apropiación se logra en el mismo grado en que el individuo favorece su propia acción libre, la cual, en última instancia, supone responder transparentemente por el acto libre mismo. Precisamente aquí es donde se asoma la angustia, en tanto que pone en crisis el problema de responder ante el acto de libertad.⁴⁵⁹

Para ejemplificar este impacto que la angustia provoca en la existencia, a raíz de una crisis en la acción libre del individuo humano, el pensador danés presenta a Adán como una figura alegórica angustiada que no da con una respuesta atinada

⁴⁵⁸ K.S.XI, p. 205.

⁴⁵⁹ Cf. K.S.VII, p. 118.

ante el gran problema de la libertad.⁴⁶⁰ Al no poder responder adecuadamente a este conflicto, el pecado tiene lugar en Adán, y así pecado y libertad comparten un vínculo que tiene su origen en la interioridad en crisis del existente.

Kierkegaard continúa esta reflexión indicando que tanto el problema del pecado como el de la libertad, suponen acontecimientos cuyo contenido aparece en la misma ejecución del existir que tiene lugar en cada individuo concreto. Esto quiere decir que los efectos del existir libremente y del pecar no derivan de nada que el existente no disponga primero, de tal suerte que podríamos especular una teoría sobre aquello en lo que consiste el ser libre y el ser pecador, pero la situación concreta del vivir en libertad y en pecado se manifiesta en la ejecución misma que el individuo realiza de su propio existir. Es este ejecutar el que da cuenta de la praxis humana que el existente hace de su propia existencia para dar alcance a la realidad en la que se encuentra colocado. De tal modo que no es posible aproximarse a comprender la libertad y el pecado, sin tomar en cuenta la propia experiencia que el individuo tiene de estos sucesos:

El pecado vino al mundo por el primer pecado. Esto se ha de afirmar cabalmente de la misma manera del primer pecado de cualquier hombre posterior a Adán, es decir, que por él viene el pecado al mundo.⁴⁶¹

La característica primordial del problema de la libertad y el pecado consiste entonces en la oportunidad concreta de disponer un cierto modo de existir para dar forma, así, a la situación específica que cada existente tiene por vivir. Es el caso que este hecho en Adán adopta una condición crítica, porque la oportunidad misma del disponer un modo de existir se encuentra afectada por un tipo de desconocimiento o, como Kierkegaard prefiere llamarlo, ignorancia.⁴⁶² La afectación que tiene lugar en Adán se debe a la incapacidad de éste para reconocer

⁴⁶⁰ Cf. K.S.VII, p. 91.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, p. 81.

las implicaciones que tienen sus propios actos, ya que Adán puede realizar lo que desea, excepto acceder al conocimiento de lo bueno y lo malo, pues si come del fruto que lo aproxima a este saber, entonces, morirá.⁴⁶³ En esta incertidumbre se prefigura la trampa que el demonio pone a Adán y la subsecuente caída en el pecado.⁴⁶⁴ La falta de Adán tiene lugar justo cuando come del fruto que ha sido expresamente prohibido, y con ello, el pecado aparece en su existencia, junto con este nuevo saber que lo hace culpable.⁴⁶⁵

De esta manera el relato del pecado de Adán reproduce un misterio que resulta inasequible para el pensamiento que se propone dar una explicación teórica y concluyente sobre este hecho, pues el relato mismo, apenas da cuenta del enorme problema que supone la realidad del pecado y la relación que guarda respecto al bien y al mal, pero este asunto no queda cerrado en el propio relato, sino que tan sólo informa sobre el enigma que supone existir en el horizonte que dispone el acontecimiento de optar.⁴⁶⁶

La narración bíblica se manifiesta así como un instrumento que abre una inquietante reflexión en torno al problema de la libertad, el pecado y sus consecuencias. Kierkegaard hace notar esta cualidad detonante del texto bíblico y, a partir de él, realiza una descripción de carácter filosófico sobre una clase de supuestos que dan origen a este problema.⁴⁶⁷ De tal suerte que el pensador danés indica cómo el evento mismo de optar resulta algo extraño en Adán, puesto que en él no ha tenido lugar la experiencia total de la opción y, por consiguiente, la vivencia de las implicaciones que este hecho conlleva. En este sentido, en Adán hay una cierta ingenuidad que opaca la manera en que ejecuta su propia

⁴⁶³ Cf. Génesis 2, 16-17.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 3, 1-5.

⁴⁶⁵ Cf. K.S.VII, p. 78.

⁴⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 91.

⁴⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 66.

humanidad, y esta inocencia de la que participa no resulta del todo provechosa para un existente que se mueve hacia la apropiación de su existir.⁴⁶⁸

Kierkegaard no duda en sancionar la inocencia de Adán como una ignorancia, puesto que: “La inocencia no es en modo alguno el puro ser de lo inmediato, sino que *es* ignorancia.”⁴⁶⁹ Con esta afirmación el pensador danés elabora el eje de su reflexión en torno al pecado, la libertad y, finalmente, sobre lo que considera el supuesto central de estos sucesos: la angustia, la cual, pone manifiesto las preocupantes limitaciones que tiene el individuo humano en sí mismo para darse a la empresa de existir.⁴⁷⁰ El pensador danés invita a considerar a esta inocencia ignorante en toda su amplitud, para lograr así comprender el efecto que tiene en la interioridad del individuo que experimenta la angustia. Bajo esta perspectiva, la inocencia contiene en sí un carácter paradójico:

-la inocencia se basta siempre a sí misma y el que la pierde –de la única manera que se puede perder, es decir, mediante una culpa, no como él quisiera acaso haberla perdido- no ha de ser tan insensato que se le ocurra hacer elogios de su perfección a costa de la inocencia-.⁴⁷¹

El efecto paradójico de la inocencia se traduce en un entendimiento de la misma en virtud de una culpa que termina por impactar en la interioridad del individuo que se pregunta por las condiciones en las que se da su existir libre. La pregunta por las posibilidades de la libertad se ve ensombrecida entonces por la ocasión de la culpa, la cual, actúa como una acusación que presume la falta de inocencia con la que un individuo reacciona ante su propia realidad y, con ello, exige del existente una respuesta que logre resarcir lo que se ha perdido con la culpabilidad.⁴⁷² Pero una vez culpable no es posible instalarse nuevamente en el estado de inocencia, como si la existencia no se hubiese visto trastocada por el

⁴⁶⁸ Cf. K.S.VII, p. 80

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 87.

⁴⁷¹ K.S.VII, p. 80.

⁴⁷² Cf. *Ibid.*, pp. 78 y 99.

acto culpable.⁴⁷³ Además, la culpa ha tenido lugar gracias a un horizonte de libertad, pues sin él, nada puede ser imputado al individuo, porque en realidad, no se habría abandonado aún la inocencia. Así que el individuo humano sólo puede ser culpable si primero es libre, pero al mismo tiempo, la libertad dispone la ocasión para hacer a un lado la inocencia.

De esta manera entre la culpa y la inocencia se traba una inquietante ambigüedad que pone en juego a la libertad misma, ya que, por un lado, la condición del ser libre distingue la naturaleza de lo humano, pero, por otro, la libertad puede suponer una carga bastante pesada en el momento en que el individuo se descubre culpable.⁴⁷⁴ Así que tanto la inocencia como la culpabilidad se resisten a explicar satisfactoriamente el serio problema de la libertad.

La culpa reclama del individuo una respuesta que logre resarcir una cierta inocencia que parece perdida, y ante ello, el sujeto humano repara en la dificultad de reponer un mundo que ya no existe, pues no se puede devenir en la existencia como cuando se era inocente, de tal suerte que devolver un mundo disuelto resulta una contradicción.⁴⁷⁵ Así que al individuo culpable le resulta imposible volver a existir como inocente y por ello recurre al arrepentimiento y al perdón, pues esta es la única manera de restituirse.⁴⁷⁶ De este modo queda prefigurado el carácter angustiante de la culpa que mientras acusa ahoga el sentido del existir humano.

En la culpa se encuentra una expresión de angustia que se traduce en un rompimiento con la existencia que tiene su origen en lo que opta el individuo mismo, sin embargo, como hemos indicado, la culpa no es la única responsable de la angustia que tiene lugar en el existente. Por ello Kierkegaard presta una atención peculiar a una inocencia que se resiste a constatar en qué consiste la praxis de nuestra propia humanidad, ya que en este tipo de inocencia, “no está el

⁴⁷³ Cf. K.S.VII, p. 78.

⁴⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 82.

⁴⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 78.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 88.

hombre determinado como espíritu”, pues la interioridad se encuentra como “soñando,” y, si bien, en el estado de inocencia no existe ninguna culpa declarada, también es cierto que: “en este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efecto tiene la nada? La nada engendra la angustia.”⁴⁷⁷

De este modo nos encontramos ahora con la raíz de una crisis que afecta a la existencia del individuo al poner de manifiesto la vacuidad con la que se lleva a cabo la ejecución del existir, lo cual, desvela la profunda dificultad que tiene el existente para practicar su propia condición humana. La nada se expresa entonces como el contenido mismo de una inocencia que socava la interioridad del existente que no da con una manera oportuna de existir humanamente.⁴⁷⁸ Ahora se ofrece desde otro panorama, el mismo obstáculo existencial que aparecía en la culpa, pues esta otra expresión de angustia también manifiesta la imposibilidad de existir bajo un sentido humano.

Desde la inocencia se presenta la angustia como un terrible padecimiento que traba la apropiación de un existir significativo, en tanto que la ejecución de la existencia humana se descubre alarmantemente limitada a causa de la indisposición a existir que tiene lugar en el existente.⁴⁷⁹ Así, el sujeto angustiado de inocencia no se asume como un individuo capaz de existir, y esto resulta profundamente preocupante, pues la misma práctica existente demanda del individuo la necesidad de determinar aquello que hace de su existencia un acontecimiento significativo.⁴⁸⁰ Pero a pesar de este pedimento el existente que se

⁴⁷⁷ K.S.VII, p. 87.

⁴⁷⁸ Cf. K.S.V, pp. 54 y 58.

⁴⁷⁹ Cf. K.S.VII, pp. 90 y 91.

⁴⁸⁰ Cf. K.S.V, p. 61.

angustia de inocencia no puede determinar nada, y su interioridad rehúye a toda determinación que lo comprometa con el existir.⁴⁸¹

El sujeto angustiado debido a la inocencia desea y no desea apropiarse de la existencia, y una vez más la ambigüedad del existir se hace presente, pues, por un lado, éste repele la posibilidad de volverse culpable de cualquier determinación que lo acuse como tal y, por otro, desea dar alcance a aquello que le brinda la oportunidad de la determinación.⁴⁸² Así como ocurría con el angustiado culpable, ahora, el angustiado inocente se encuentra frente al mismo dilema: el de las posibilidades de la libertad.⁴⁸³ De esta suerte la angustia revela el conflicto mismo que tiene lugar en el existente en tanto que es individuo, es decir, titular concreto de una existencia a la que atañe la libertad.

Ahora bien, se podría afirmar que bajo algunas condiciones de existencia la libertad se muestra afectada hasta un punto en que se ve comprometido el acto libre, sin embargo, el problema de la angustia no se encuentra ausente, ya que se abre paso justo cuando el individuo cae en cuenta de que ciertos pasajes de su existir se ven anticipados por las opciones tomadas, pues, de algún modo, el existente no puede negar que su mundo existido se ve afectado por un cierto grado de libertad con el que el individuo deviene.⁴⁸⁴

Desde esta perspectiva, el sujeto humano se ve implicado en una existencia que apela a su determinación en el existir, de tal suerte que el hecho de ser libre se vea identificado con la praxis de humanidad que tiene lugar en la realidad que se

⁴⁸¹ Esta indeterminación angustiante del individuo indica un terrible desistimiento de la existencia que repercute en la propia identidad del existente. B. Sàez Tajafuerce ubica el inquietante efecto identitario del existir humano que conlleva esta renuncia a la determinación: "Rehusar significa rehusar una continuidad existencial en la cual Kierkegaard ubica al individuo como tal, a la persona: significa rehusar la continuidad primordial, aquella en que el individuo tiene conciencia de sí". (Cf. *Autorrealización y Temporalidad en el Concepto de la Angustia* p. 44).

⁴⁸² Cf. K.S.VII, p. 89.

⁴⁸³ Cf. *Ibíd.*, p. 88.

⁴⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 99.

existe.⁴⁸⁵ Así, los sucesos existidos transmiten las determinaciones que el individuo toma para hacer de una realidad concreta el escenario propicio para el existir humano. En esta oportunidad de la determinación, la existencia se revela apropiada por y para un existente que deviene en ella dándole alcance y volviéndola significativa. De este modo el devenir del individuo se manifiesta como un existir pertinente que logra hacer de la existencia un acontecimiento con sentido.

Como se mencionó en el primer capítulo de este trabajo, Kierkegaard encuentra en el existente un empeño de existir que se manifiesta en cada gesto humano de sentido que reacciona ante la existencia. Esta aptitud es la que da pie a la apropiación de la realidad existida, la cual, se hace presente gracias a las determinaciones que posibilita la libertad, sin embargo, con el problema de la angustia tiene lugar un vuelco en el existente que pone de manifiesto las trabas que tiene el individuo mismo para existir y, con ello, se muestra un sufrimiento que va aparejado al hecho de no dar con aquello que hace de la existencia el suceso propicio para el devenir humano.⁴⁸⁶

En la angustia la realidad existida carece de sentido debido a una nula disposición a significarla, pues el hecho de dar alcance a la existencia con un sentido humano supone verse implicado en ella y responder por lo significado, comprometiendo la propia libertad con las consecuencias que sobrevengan a ello, algo que al individuo angustiado le pesa.⁴⁸⁷ De esta manera, la posibilidad de determinar un cierto modo de existir se convierte en un evento que mantiene consternado al existente que desea y a la vez se asusta de lo que puede hacer con la libertad.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Cf. K.S.XI, p. 129.

⁴⁸⁶ Cf. K.S.V, pp. 58 y 61.

⁴⁸⁷ Cf. K.S.VII, p. 91.

⁴⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 89.

En el acto libre se refleja una autonomía que inquieta al individuo angustiado, pues al quedar desvelado como el titular de sus propias determinaciones, apremia la necesidad de responder ante sí mismo por aquello que se determine o se deje de determinar. La libertad que confronta al existente se manifiesta entonces como un poder que integra o vacía de significado la propia realidad existida.⁴⁸⁹ En este poder de la determinación libre, el individuo se juega el sentido mismo de lo que está por existirse, y es precisamente el embrollo que tiene con la libertad lo que lo precipita en la ofuscación con la que tropieza su existir.

Dado que el individuo libre está colocado entre la determinación y la indeterminación de su existir, es necesario optar por una postura ante la existencia, de tal suerte que incluso el gesto del no optar contiene ya una posición respecto a la existir, ante la cual, se da la dificultad de responder por una culpa o una inocencia agotadora.⁴⁹⁰ Cuando se adopta una determinación que desemboca en una culpabilidad, el individuo afronta el pedimento de la reivindicación; si por el contrario, el posicionamiento existencial está orientado por la indeterminación, el individuo se ahoga en su propia renuncia a lo que pudiera ser. Lo que ocurre entre estos dos polos sostenidos por la libertad, es la experiencia radical de la angustia, que se anuncia como una nada en la que el existente es y no es un sí mismo que ama y repele su propia condición libre.⁴⁹¹

El individuo angustiado se traba de esta suerte con su propia libertad, ya que “la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, más que por sí misma.”⁴⁹² Así, la libertad se convierte en el supuesto

⁴⁸⁹ Cf. K.S.VII, p. 99.

⁴⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 89.

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 87. La experiencia radical de la angustia encuentra otra manera de expresarse a través de la sentencia sartreana del estar condenados a la libertad. En efecto, la angustia ante la libertad del individuo humano es tal, porque una vez arrojado al mundo se es responsable de todo lo que se hace, pues no tenemos ni detrás ni delante de nosotros justificaciones o excusas. Bajo esta perspectiva, sin duda, el individuo se angustia por estar condenado a la libertad. (Cf. *El existencialismo es un humanismo* p. 40)

⁴⁹² K.S.VII, p. 99.

de una angustia que acorrala al individuo frente a sí mismo demandando una respuesta ante el propio existir. En este encierro que tiene lugar en la intimidad del existente se manifiesta un atoramiento para empeñarse en la existencia, hasta un punto en que, de cierta forma, el individuo se descubre inhabilitado para existir bajo una humanidad ocupada de un sentido que anime su existencia.

De este modo, el existir del sujeto angustiado se revela a sí mismo como un suceso afectado por lo que el existente no atina a hacer consigo mismo. Entonces en la angustia emerge una nada alarmantemente ambigua, que transmite la vacuidad con la que el individuo humano tropieza al soslayar su particular apropiación de la realidad.⁴⁹³ Así, la angustia se desnuda como un padecimiento que inhibe al individuo en su existir humanamente. Ahora bien, la inhibición de la angustia es producida por el existente mismo que se obnubila ante su propia libertad, de tal suerte que el sujeto angustiado sufre de aquello que el mismo inhabilita.⁴⁹⁴ La existencia se torna de esta forma en un acontecimiento que transmite las limitaciones que el propio individuo traza para llevar a cabo la praxis del existir. En la angustia, el existente no puede existir bajo un modo pertinentemente humano porque él mismo traba su propia práctica de humanidad.

Desde que la angustia hace presa del existir concreto de un individuo, se inaugura una relación ambivalente con la libertad, de tal suerte que el existente la rehúye y la busca, pues, por un lado, anhela apropiarse de una determinación tal que pueda dar sentido a la existencia, pero, por otro lado, le sobrecoge aquello que conlleva el ser titular de una determinación, es decir, el hecho de responder por los efectos de lo determinado.⁴⁹⁵ Esta ambivalencia sorprende al sujeto angustiado que ignora lo que resulta pertinente para el existir, simplemente porque se encuentra alarmado ante el evento de responder por ello, y así, “toda la realidad del saber se proyecta en la angustia como fondo inmenso de la nada

⁴⁹³ Cf. K.S.VII, pp. 88 y 89.

⁴⁹⁴ Cf. K. II, p. 31.

⁴⁹⁵ Cf. K.S.VII, p. 91.

correspondiente a la ignorancia.”⁴⁹⁶ Al existente que se angustia le causa aversión la culpa, al mismo tiempo que se agota en la inocencia, e instalado en su propia angustia se vuelve inocente y culpable de ese existir que parece como suspendido en un padecimiento desgastante y ambiguo.⁴⁹⁷

Este sufrimiento que hace presa del individuo humano muestra a un existente que no puede existir porque *no sabe* cómo hacerlo,⁴⁹⁸ ya que en este estado, la posibilidad de apropiarse de un existir significativo coloca al existente en una situación que reclama su propia implicación con el existir, lo cual, resulta abrumador para el sujeto que intenta suspender el momento de dar respuesta por la existencia. En cierto sentido, el angustiado esta como suspendido del existir, y esta suspensión es la que lo tiene inmerso en su propio sufrimiento interior.⁴⁹⁹

De este modo en la angustia se transmite el espanto de no lograr ser uno mismo, porque se ignora lo que esto signifique, al mismo tiempo que, sobrecoge aquello en lo que pueda derivar el hecho de ser el individuo que cada uno es, de tal suerte que “es otra vez la ambigüedad de la angustia la única que domina la situación.”⁵⁰⁰ El existente angustiado se encuentra igual perdido en el sobresalto de la culpa que en el agotamiento de la inocencia, y su pérdida consiste en desconocer, a causa de sí mismo, aquello que representa existir bajo un sentido humano.⁵⁰¹

Ahora bien, el carácter ambivalente de la angustia no termina con un efecto absolutamente desafortunado, pues en ella se presenta un desenmascaramiento que descubre al individuo humano como un sujeto que tropieza con el existir por sí mismo, pero en última instancia, lo descubre, es decir, lo muestra así como es,

⁴⁹⁶ K.S.VII., p. 91.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 89. (Cursivas del que hace este trabajo)

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.* p. 92.

⁴⁹⁹ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167

⁵⁰⁰ K.S.VII, p. 92.

⁵⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 93.

frente al ser que es, de tal suerte que no queda nada más oculto, y la individualidad del existente se manifiesta transparente para aquel que no oculta su mirada ante la angustia.⁵⁰² Así, en ella se advierte un llamamiento inevitable que el individuo hace frente a sí mismo para reanudar su incumbencia con el existir, aunque no por ello la angustia queda aniquilada, pues finalmente “en la angustia se anuncia aquel estado del cual el individuo desea salir, y precisamente se anuncia porque el sólo deseo no basta para salvarlo.”⁵⁰³

De esta forma se confirma la posición que guarda el angustiado ante su padecimiento existencial, el cual, no varía mientras el individuo persiste en suspender su posicionamiento del existir. Si bien, la angustia refleja con transparencia lo que ocurre en el interior del individuo que está colocado ante la determinación de su existir, también, es cierto que de poco sirve tal transparencia si el empeño por la existencia se mantiene como neutralizado por una indisposición para responder por el ella.⁵⁰⁴ Ante este no disponerse a existir, la libertad embiste la existencia del individuo angustiado, que no logra dar con el acto libre pero tampoco logra deshacerse de ella. De esta suerte la libertad mantiene en tensión a un existente que se sobrecoge ante el hecho de ser libre:

Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada.⁵⁰⁵

Tanto la culpa como la inocencia apremian al angustiado para existir con sensatez y al mismo tiempo sin ingenuidad, ya que el responder por el existir supone el serio riesgo de tropezar con la respuesta, a la vez que permanecer en la

⁵⁰² Cf. K.S.VII, pp. 104 y 105.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁰⁴ Cf. K.S.XI, p. 315.

⁵⁰⁵ K.S.VII, p. 118.

irresolución manifiesta la pobreza de la praxis de la propia humanidad.⁵⁰⁶ Ante la angustia, el individuo llama a sí mismo por la apropiación de la realidad que está para existir, y la intensidad de este llamado es la que provoca una crisis en la interioridad del existente, junto con un terrible padecimiento.

De esta manera la angustia pone en tensión al comportamiento del existente, apelando por una práctica del existir que manifieste la pertinencia con la que el individuo humano reacciona ante la realidad que existe. Así, el sujeto existente se encuentra angustiado porque subyace en él un interés particular por existir la realidad en la que está colocado, aunque este suceso lo asuste al mismo tiempo que lo atrae. En este sentido, la angustia apura al existente a responder frente a su situación particular, valiéndose de lo que constata ante sí, de tal suerte que su respuesta se traduzca en una singular apropiación del existir que hable de lo que hace sentido en el individuo; se podría decir, de lo que ha comprendido, ya que en ello existe, se desenvuelve y tiene puesto su interés.⁵⁰⁷

La angustia se despliega entonces como un problema de la libertad que conlleva otro problema, el de la comprensión, pues el individuo ejecuta mejor su libertad en la misma proporción en que comprende las implicaciones de su propia elección.⁵⁰⁸ De esta suerte el actuar libremente supone entender el apremio de responder por el acto libre y, entonces, la respuesta concreta ante la libertad de la que se participa es la que se traduce en un sentido para la existencia; en tanto que las posibilidades de la acción libre implican la apropiación de un cierto modo de existir significativo, uno en el que el existente se encuentre totalmente interesado en existir, hasta tal punto, que el individuo dispone su existencia para correr los riesgos que supone el posicionamiento de su libertad. El dilema de la libertad se extiende así como un dilema de la comprensión de la misma, y de esta manera, la

⁵⁰⁶ Cf. K.S.VII, p. 128.

⁵⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 313.

⁵⁰⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 91 y 92.

libertad se pone a prueba en la medida en que confiere un sentido para el existir humano.⁵⁰⁹

De este modo el individuo que no da con un sentido al ensayar su propia libertad, no se comprende a sí mismo en la existencia, y entonces el existente se traba con el hecho de ser libre y con el de existir, y con este atoramiento: “el individuo se desvanece en medio de la peculiar impotencia de la angustia, y cabalmente por eso es tan culpable como inocente”.⁵¹⁰ La libertad ahora se vincula a la apropiación del existir en tanto que se ofrece como una posibilidad de sentido para la existencia, en otras palabras, dado que el individuo se encuentra libre, entonces es capaz de valerse de esta oportunidad para dar alcance a un existir significativo, y el hecho de no dar con él ya que se es libre, lo mantiene angustiado.

En esto se manifiesta a fondo el efecto de la angustia como un padecimiento que ahoga la existencia en un nada sin sentido, todo ello, a raíz de la inhabilitación para el existir que el individuo mismo dispone para sí.⁵¹¹ Con la libertad trabada en esta incapacidad para apropiarse del existir, el existente neutraliza todo empeño por significar su realidad, de tal suerte que la situación existida se distingue por la vacuidad de sentido que proyecta.⁵¹² Y así, aunque el sujeto angustiado tiene interés en la existencia, éste queda anulado por la contradicción que el existente mismo instala para permanecer ahí.

La angustia acaba por mostrarse como una invalidez para el existir y, ella misma, constituye la insuficiencia con la que el individuo humano lidia al momento de preguntarse por las posibilidades que ofrece la libertad. Entonces, la angustia se vuelve en la condición de la vida del individuo, en el que la existencia “está situada entre el movimiento y el reposo, sin que con todo exista en un

⁵⁰⁹ Cf. K.S.VII, pp. 220 y 221.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁵¹¹ Cf. K.S.V, p. 58.

⁵¹² Cf. K.S.VII, p. 99.

determinado tiempo, sino que constantemente está entrando y saliendo del tiempo para poner en reposo lo que se mueve y en movimiento lo que reposa.”⁵¹³

De esta manera el devenir del existente se muestra desfavorable, porque, como hemos visto, todo en la existencia carece de sentido, y el individuo que deviene de esta manera, existe angustiado y rodeado de contrariedades que obedecen a lo que el propio sujeto humano predispone para invalidar su vínculo con la realidad concreta que está por existirse.⁵¹⁴ Y así, la angustia pone al descubierto que no sólo la existencia puede mostrar su oposición al existente, como ocurría con la experiencia del miedo, sino que el existente mismo puede oponerse al existir. Ante esta disyuntiva que el individuo angustiado perfila, la existencia se manifiesta reducida y limitada por el sobrecogimiento que el existente experimenta de sí mismo. Aquí ya no hay nada externo a que temer, porque el sólo hecho de ser existente basta para asustarse de uno.⁵¹⁵

El sujeto angustiado se opone a su propio interés en existir y así la libertad queda restringida como una persistente posibilidad que nunca se ejecuta o se ejecuta mal.⁵¹⁶ De tal suerte que la relación que mantiene el existente con la existencia resulta tan desafortunada como la relación que el existente mantiene consigo, lo cual, fractura la interioridad del individuo humano y lo convierte en un sujeto sufriente cuyo padecimiento aqueja a su propio espíritu, del que, paradójicamente, no puede deshacerse aunque el hecho mismo carezca de todo significado, “ya que la desdicha del hombre sin espiritualidad consiste cabalmente en que mantenga una relación con el espíritu, relación que en sí misma no es nada.”⁵¹⁷

⁵¹³ K.S.VII, p. 154.

⁵¹⁴ Cf. K.S.V, p. 61.

⁵¹⁵ Cf. K.S.VII, p. 92.

⁵¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 167.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

El existente que sufre de angustia cuenta entonces con una interioridad ahogada en los impases del sinsentido que el propio individuo elabora al suspender su evidente vínculo con la existencia en la que está colocado. Pero esta suspensión no supone que su interioridad quede anulada, pues precisamente se angustia porque tiene una, y es ella la que lo delata y a la vez lo conforta con las posibilidades que ofrece la libertad para la apropiación misma del existir. Sin embargo, mientras el individuo en su interior permanece angustiado, la oportunidad de existir una realidad marcada por un sentido humano se convierte en una promesa, siempre a la mano, que no logra cumplirse, y por este motivo no es extraño que con frecuencia el existente angustiado devenga en una existencia cada vez más angustiante:

Hay la posibilidad de que un deudor cualquiera logre sustraerse felizmente de su acreedor y mantenerlo alejado con muy buenas palabras, pero existe un acreedor que jamás se quedó corto, y este acreedor es el espíritu. Por eso, considerando las cosas desde el punto de vista del espíritu, la angustia también se halla presente en la falta de espíritu, aunque oculta y enmascarada.⁵¹⁸

De esta manera en la angustia tiene lugar un desgaste interior que evoluciona a medida que el individuo permanece en este sinsentido del existir, hasta un punto en que “la pérdida propia de la inespiritualidad es lo más espantoso de todo.”⁵¹⁹ El angustiado sufre de esta pérdida de sí mismo, la cual, es consecuencia directa del vacío de sentido con el que pretende prorrogar la inevitable interpelación que le produce su propia condición libre. Como hemos dicho antes, la libertad llama al existente a apropiarse significativamente de su existir, pero este llamado queda suspendido por una indisposición para la escucha de uno mismo, de tal suerte que

⁵¹⁸ K.S.VII, p. 175.

⁵¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 172.

el individuo que se angustia desatiende su propia condición, pretende olvidarse de sí mismo sin lograr hacerlo, y sufre por ello.⁵²⁰

Así el objeto de la angustia es la no-significante nada con la que se existe, pues “la angustia y la nada son siempre correspondientes entre sí.”⁵²¹ Esta nada angustiante termina por caracterizar al pecado, que a Kierkegaard tanto preocupa, como una deuda con la libertad.⁵²² De cierta forma existir en pecado equivale a estar suspendido en una nada aniquilante, que se presenta justo cuando el individuo desiste de dar alcance o de responder por aquello que ofrece la libertad. Bajo esta mirada, se es pecador porque no se quiere responder la humanidad libre de la que se participa, y así, el angustiado no ensaya ser individuo humano porque repele su propia libertad.⁵²³ Una vez suspendido el llamado vinculante de la libertad, la existencia deviene mutilada de sentido, y mutilado es como existe el existente que se dispone a ignorar su libertad, ignorándose a sí mismo.

En última instancia pareciera que el individuo angustiado no puede deshacerse de su angustia, porque precisamente fuera de él no hay nada de que angustiarse, ya que se encuentra angustiado a razón de sí mismo, y, en tanto que siendo existente no puede deshacerse de sí, es en sí donde tendría que dar con un gesto que le permitiese avanzar frente a su angustia.⁵²⁴ Ahora se revela la angustia como un sufrimiento existencial en toda su plenitud, pues, al igual que en el temor, este padecimiento desemboca en la peculiar imposibilidad de existir humanamente.⁵²⁵

A partir de este momento, la angustia queda establecida “*in concreto*”,⁵²⁶ como algo real que se vale de la situación por la que atraviesa el existente para manifestar la fuerza con la que fractura la existencia humana y la reduce a un

⁵²⁰ Cf. K.S.II, p. 32.

⁵²¹ K.S.VII, p. 176.

⁵²² Cf. *Ibid.*, p. 195.

⁵²³ Cf. *Ibid.*, p. 87.

⁵²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 176.

⁵²⁵ Cf. K.S.V, p. 61.

⁵²⁶ K.S.VII, p. 200.

sufrimiento que inhabilita el empeño mismo por existir. Así es como damos con la angustia, no por una mera suposición teórica, sino que nos encontramos con ella precisamente porque la experimentamos y, de cierta manera, al referirnos a ella despierta nuestra conciencia ante los impasses con los que encaramos la existencia, los cuales, terminan imprimiendo una inquietante seriedad al existir.⁵²⁷

La angustia se filtra entonces en la totalidad de la existencia del individuo, haciendo de su realidad un hecho que no encuentra justificación, puesto que el devenir se agota en aquello que el existente anula de sí, cuya “consecuencia se anuncia en sí misma, [pues] por mucho que se haya hundido un individuo, todavía puede hundirse más, y este ‘puede’ es el objeto de la angustia.”⁵²⁸ La libertad suspendida vuelve entonces una y otra vez sobre esta existencia angustiada que desea clausurarse a sí misma, pero que al hacerlo, se vuelve prisionera de una interioridad convaleciente que interpela el existir y llama por un gesto de apropiación que de sentido a la existencia y responda por una libertad que se revela, por más que el individuo pretenda ignorarla.⁵²⁹

En este padecimiento, la imposibilidad del existir se refleja en el acallamiento de la voz con la que la libertad pregunta por lo que podemos lograr o por lo que logramos mal. El individuo angustiado no quiere escuchar aquello a lo que la libertad llama y, en este silencio forzado, la angustia se hincha, de tal suerte que “la no-libertad se encierra cada vez más dentro de sí misma”⁵³⁰, y el existente queda encerrado en ella, puesto que prefiere este encierro al desconcierto que la libertad pueda provocar en su existencia.

El existente angustiado se alarma frente a su propio afán de libertad e intenta eludirlo encerrándose en sí mismo, porque piensa que de esta manera no tiene que dar cuenta de él. Sin embargo, este ensimismamiento resulta insoportable puesto

⁵²⁷ Cf. K.S.VII., p. 262.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁵²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 220.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 220.

que la interioridad acallada constituye “la más honda y perspicaz de las preguntas”⁵³¹ y el silencio que el individuo guarda frente a su propia libertad se despliega como un acuciante reclamo que amarga al existente. El individuo angustiado sufre su propia angustia, la padece a causa de sí, y no puede eludirla porque solamente se logra estar angustiado de uno mismo, y de ese uno mismo que el individuo es, no hay manera de ocultarse, pues incluso oculto de todo, aún le queda ese sí mismo que pregunta por el sentido de su ocultamiento.⁵³²

Todo individuo, inclusive el angustiado, interpela el sentido de su existir, y en esta pregunta se juega el valor mismo de la realidad existida y con ello su carácter significativo.⁵³³ El filósofo danés advierte que no hay manera de renunciar a este llamado por un sentido del existir y cuando este sentido se interrumpe, ya sea a causa de la existencia que fractura al existente o del existente que rompe consigo mismo, el devenir del individuo humano se precipita en un sufrimiento que socava el empeño mismo por la existencia. La libertad representa la voz más clara de este llamado por un sentido, ya que en ella se hace posible toda interpelación por el existir, de tal suerte que el rechazo de ésta se traduce en un repudio por la existencia misma.⁵³⁴

El individuo que sufre de angustia, se encuentra en este estado porque no sabe qué hacer con esta posibilidad que se abre gracias a la libertad o porque no desea responder ante ella. En el fondo resuena el sobrecogimiento por ser individuo humano, es decir, por existir bajo un modo tal que comunique con transparencia aquella humanidad significativa de la que el existente participa, y que alimenta a través de su reflexión y de su propia práctica humana.

En la angustia el sujeto humano termina por ser esclavo de su propia inhabilitación del existir y, esclavo de su negación, intenta neutralizar toda

⁵³¹ K.S.VII, p. 221.

⁵³² Cf. K.S.II, p. 32.

⁵³³ Cf. K.S.X, p. 167.

⁵³⁴ Cf. K.S.VII, p. 99.

posibilidad de apropiarse de su particular condición de ser libre. Por ello, el individuo que se alarma de la libertad, en última instancia, es un existente angustiado, puesto que no puede ignorar permanentemente la cualidad libre de su humanidad que lo provoca e invita a responder por este hecho, pero a la vez, le azora aquello que la libertad reclama una vez que se personaliza en un sujeto concreto.

Así el individuo angustiado parece quedar mudo ante la oportunidad misma de significar su propia existencia. Y este silencio es abrumador porque supone una renuncia al existir aunque se siga existiendo.⁵³⁵ Esta es la terrible pena del existente que no da cuenta de aquello que significa ser un individuo humano, y una vez que el angustiado simula aislarse en un encierro silencioso que le protege de sí mismo, “la forma de la vacuidad es cabalmente el ensimismamiento”.⁵³⁶ Por este motivo, el existente que se angustia existe vacío de sí, a pesar del reclamo que su propia interioridad le dirige. De este modo queda expuesto el genuino carácter de la noción kierkegaardiana del pecado que “puede manifestarse como indolencia que deja al pensar para otra vez; como curiosidad que es simplemente curiosidad; como innoble autoengaño.”⁵³⁷

Con la pretensión de estar aislado de todo, incluyéndose a uno mismo, el sujeto que sufre de angustia se estanca en una inconciencia de sí, puesto que la interioridad se traba en el atoramiento mismo que tiene lugar en la no-libertad, la cual, el propio individuo se impone, de tal suerte que negando de sí, se niega todo valor posible a la existencia, ya que no se desea saber nada de ella porque ella misma habla de lo que el existente hace al rechazarla. Y por ello, es natural que el autoengaño en el que el existente angustiado deviene, “termine siendo hipocresía

⁵³⁵ Cf. K.S.VII, p. 232.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 236.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 242 y 243.

con uno mismo, ya que el hipócrita se escandaliza en definitiva de sí mismo o, dicho con otras palabras, se convierte a sí mismo en objeto de escándalo.”⁵³⁸

Finalmente la angustia se muestra como un padecimiento en el que el sujeto humano rehúsa de su propia humanidad, empezando por la posibilidad misma de apropiarse de su existir, oportunidad que es proyectada por la libertad, de tal suerte que resistiéndose a ser libre, se opone en el fondo a existir como individuo humano. En esto recae el inquietante drama de la angustia, puesto que el existente se busca su propia ruina, ya sea porque no sabe qué hacer de su existir, y entonces es ignorante, o porque sabiéndolo, prefiere hundirse en un auto-encierro de sí que lo acabe negando, y entonces se hace culpable.⁵³⁹ De este modo el asunto crucial al experimentar la angustia “gira en torno de la posibilidad en el individuo y si éste, dentro de la posibilidad, es honrado consigo mismo,”⁵⁴⁰ ya que es el propio existente humano el que pone a prueba su condición y se coloca en una situación de quiebre existencial.

El individuo angustiado se encuentra así en el instante del desatino del existir, pues de manera análoga a cómo ocurría con el miedo, el vínculo que sostienen el existente y la existencia se fractura en la imposibilidad de dar con un sentido para significar el devenir, sólo que ahora la ruptura no sobreviene al existente a través de un amago de la existencia, sino que es el propio existente quien la fragmenta al romper consigo mismo. De esta manera el filósofo danés presenta las dos caras de un mismo padecimiento, cuyo efecto termina en un desgarramiento de la existencia humana.

Ya sea por miedo o por angustia el existente no da con un existir significativo que haga de su presencia en el mundo un hecho valioso. En la medida en que esta ausencia de sentido se instala en la interioridad del existente, la vida misma se

⁵³⁸ K.S.VII, p. 253.

⁵³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 269.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 274.

vuelve hostil y no deja lugar para la apropiación significativa de la realidad humana. Si el individuo logra dar con un propósito, de tal forma que se vea envuelto en una reacción significativa de su existencia, entonces, logra dar un salto frente a su propio sufrimiento;⁵⁴¹ si por el contrario, este salto no tiene lugar, entonces la ruptura existencial se vuelve determinante, dando como resultado un existir en la desesperación. Así se descubre el último momento del sufrimiento existencial en el que “la vida no deja esperanza y la desesperanza es la ausencia de la última esperanza.”⁵⁴²

II.4 La aniquilante desesperación

Como indicamos en el capítulo I de este trabajo, la existencia se ejecuta en la participación de lo humano que tiene lugar en todo individuo dentro de una situación concreta, o sea, en su realidad misma; aunque también, se lleva a cabo en esa acometida de la realidad que se antepone al propio existir del sujeto humano. En la relación de reciprocidad que sostienen el existente y la existencia se mantiene un vínculo significativo del existir, el cual, adopta un estado crítico cuando éste se fisura por un acontecimiento que carece de todo sentido. La experiencia del miedo pone de manifiesto que esta grieta en el existir humano tiene un comienzo en una cierta irrupción hostil con la que la realidad sorprende al individuo que la existe; aunque este quebrantamiento puede tener otro comienzo, justo cuando es el existente el que rompe con la realidad existida al romper consigo mismo, es decir, al resistirse a participar de su existencia, entonces nos encontramos frente la angustia.

⁵⁴¹ Cf. K.S.IX, p. 48.

⁵⁴² Cf. K.S.II, p. 30.

De esta manera Kierkegaard delinea la ruta que sigue la fractura provocada por un tipo de dolor cuyo origen se encuentra en la interioridad del existente. Si el sujeto sufre existencialmente, lo hace porque hay una realidad que lo supera y lo inhabilita para el existir, como ocurre con el miedo, o porque él mismo se ve superado por la propia inhabilitación de la que se hace objeto, al autoimponerse la negación de su propio existir, como ocurre con la angustia. Ya sea por miedo o por angustia, el individuo tropieza con la existencia y no logra hacer de ella un suceso significativo ante el reclamo de su propia interioridad interpelante. Por ello el miedo y la angustia son los síntomas primarios de un sufrimiento existencial que acusa un sinsentido del existir y agota todo propósito significante de la existencia.

Ahora bien, el miedo y la angustia se constituyen como las experiencias interiores originarias que ponen en crisis el devenir del individuo humano, aunque, a pesar de su fuerza avasallante, no suponen un quiebre decisivo con el existir. Si recordamos las figuras alegóricas a las que recurre Kierkegaard para representar estas experiencias, notaremos el impulso vivificante con el que el filósofo danés postula una notoria superación del miedo, a través de la fe de Abraham, o una cierta anteposición a la angustia, por medio del arrepentimiento y la redención del pecado de Adán. A pesar de lo grave de estos padecimientos de la interioridad, ninguno parece manifestarse como un rompimiento rotundo con el existir, pues de acuerdo con el filósofo danés, estos personajes bíblicos tienen una cierta oportunidad de salvar su situación. Pero es cierto que la mayoría de nosotros estamos lejos de ser estas heroicas figuras del Génesis bíblico, pues todos somos uno en sí mismo, lo cual indica que la fe y la redención son un asunto personal en su sentido más estricto, y cada uno encuentra su manera de salvarse, si es que la encuentra, e incluso el mismo Kierkegaard enfatiza la dificultad de dar un salto transformador, tal y como lo hacen sus personajes.⁵⁴³

⁵⁴³ Cf. K.S.IX, p. 59.

Dado que tener fe o redimirse es un acto personal, se hace patente que el miedo y la angustia no se ven superados invariablemente en todos los sujetos, y es el caso que dichos males adoptan otra forma, pues paulatinamente este rompimiento con el existir adquiere un carácter rotundo, de tal suerte que “el suplicio cuya punta está dirigida hacia el interior, nos hunde cada vez más en una autodestrucción impotente.”⁵⁴⁴ Es entonces que nos encontramos frente a la desesperación.

Con la desesperación el sufrimiento existencial alcanza un momento contundente, y con ello, tiene lugar la última reflexión que el filósofo danés realiza en torno a la experiencia del dolor interior.⁵⁴⁵ El impacto de este acontecimiento del existir es tal, que el mismo Kierkegaard no encuentra personaje alguno que pueda representar este padecimiento. De cierta forma, ante la desesperación, la reflexión se acalla, aunque no enmudece del todo.

De entrada hemos reconocido al inicio de este trabajo el aprieto de pensar el dolor, pero ahora parece que el propio Kierkegaard repara en la dificultad de dar con enunciados elocuentes que hablen de este último instante de sufrimiento existencial.⁵⁴⁶ A pesar de ello, “no existe ningún criterio más seguro para medir la profundidad de la valía de un determinado individuo que el de averiguar, por sus propias manifestaciones indiscretas o sacándole el secreto, que es lo que le hizo tornarse serio en la vida,”⁵⁴⁷ y la desesperación ocupa el interés más serio en el pensador que se anima a poner en palabras el inquietante contenido de la singular vivencia de dolor interior. Y dado que “la tarea del pensador subjetivo es transformarse en instrumento que clara y definitivamente exprese en la existencia lo esencialmente humano”,⁵⁴⁸ es un propósito genuino de la reflexión el atender

⁵⁴⁴ K.S.II, p.30.

⁵⁴⁵ Cf. TFM, p. 43.

⁵⁴⁶ Cf. K.S.V, p. 207.

⁵⁴⁷ K.S.VII, p. 262.

⁵⁴⁸ K.S.XI, p. 351.

esta experiencia de profundo sufrimiento, como un aspecto decisivo en la praxis significativa del propio existir humano.

De este modo Kierkegaard encuentra que la reflexión en torno a la desesperación resulta primordial para evaluar la importancia de dar con un sentido que haga de la vida humana un suceso significativo.⁵⁴⁹ Tal es la relevancia de pensar los supuestos y las implicaciones de la desesperación, que se vuelve una “inquietud por el verdadero comportamiento con respecto a la vida, con respecto a nuestra realidad personal.”⁵⁵⁰ De tal suerte que nuestras consideraciones sobre lo que signifique ser un individuo humano serán insuficientes, si no logramos dar cuenta del impacto que la experiencia desesperada provoca en el existir humano.

La necesidad de reflexionar sobre la desesperación responde al carácter interpelante de la interioridad humana y al apremio por un sentido que señale el valor de existir como individuo. Kierkegaard advierte que la misma praxis de nuestra condición manifiesta este llamamiento por un significado que haga existible la realidad de la que cada individuo participa.⁵⁵¹ Esto es precisamente lo que ocurre cuando nos damos a la tarea de pensar y ejecutar la existencia, pues nuestro movimiento reflexivo y actuante es tal, justo porque hay algo por pensarse y por vivirse. Hay algo a lo que llamar, por ello, la interioridad interpela y acusa el sentido mismo de lo interpelado, del mismo modo que pone a prueba la ejecución de lo vivido, en tanto que interpelar y ejecutar constituyen gestos innegables de nuestra humanidad practicada.

Ahora bien, el sufrimiento existencial sitúa en un estado crítico este empeño por dar alcance a un existir significativo, recordemos que ese es el efecto que producen por igual el miedo y la angustia, sin embargo, el significado de la existencia misma nunca se ve tan vulnerado como cuando tiene lugar la

⁵⁴⁹ Cf. K.S.II, p. 11.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁵¹ Cf. K.S.X, p. 166.

desesperación. Cuando la experiencia desesperada acomete, el llamamiento significativo se ve acallado por la conmoción generada por esta experiencia tajante de dolor interior, entonces, la interioridad se ve como forzada a un enmudecimiento, y todo ello, porque la propiedad de este padecimiento es el silencio ante todo empeño de sentido. Así la desesperación es una no-voz, un grito mudo, un rotundo sinsentido del existir y, como tal, una ausencia de vitalidad y un ir muriendo que se mueve lento mientras se sigue existiendo.⁵⁵²

En la desesperación el sufrimiento existencial termina por manifestarse como una afección culminante que, evolucionando por el camino del miedo o de la angustia, avanza hasta quebrar lo que parecía agrietado entre el existente y el sentido de su propia existencia. Así, el comportamiento no-significativo de la desesperación acaba siendo un padecimiento aniquilante o, como Kierkegaard la nombra, un mal mortal:

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.”⁵⁵³

La metáfora de la enfermedad indica muy bien el declive gradual que sufre la interioridad del existente desesperado. Así como ocurre con un padecimiento físico, el individuo que experimenta la desesperación avanza por un desgaste de su propia condición hasta llegar a un estado en el que resulta evidente la anomalía

⁵⁵² Cf. K.S.V, p. 61.

⁵⁵³ K.S.II, p. 30.

del existir, junto con el dolor que ello provoca. Sin embargo, entre un mal corporal y otro de la interioridad se presenta una importante diferencia, la del ocultamiento, ya que la desesperación, al ser una afección interior, puede permanecer velada ante la mirada de los que participan de la realidad misma que causa sufrimiento en el individuo desesperado.⁵⁵⁴

Esta característica oculta de la desesperación logra disimularla, de tal forma que un silencio estremecedor tiene lugar en la medida en que este sufrimiento se vuelve inexpresable.⁵⁵⁵ El acallamiento desesperado radica en lo sombrío e incomprensible que resulta el hecho, pues en el sinsentido de lo que se existe enmudece toda réplica que el existente lanza ante su realidad desesperada. Este estado crítico se alcanza justo cuando frente la experiencia sufriente ya no hay palabras que la expresen y la hagan accesible al entendimiento, y mucho menos actos que la reviertan; es entonces cuando la reflexión humana cae en cuenta de su honda insuficiencia para el existir. Por ello se desespera, pues efectivamente es la humanidad propia la que fracasa al intentar dar alcance a un sentido para la existencia.⁵⁵⁶

De esta manera queda al desnudo la fragilidad misma del existir humano que mientras deviene, tropieza.⁵⁵⁷ Este traspie hace énfasis en una realidad que se manifiesta incomprensible debido a una rotunda ausencia de significado del existir, lo cual, es resultado de una honda fractura de la reciprocidad sostenida hasta entonces entre el existente y la existencia. Así, la realidad que se comporta incomprensible a causa de un evento externo, como pasa con el miedo, o a razón

⁵⁵⁴ Cf. K.S.II, p. 38.

⁵⁵⁵ Cf. K.S.IX, pp. 134 y 135.

⁵⁵⁶ Cf. K.S.V, p. 61.

⁵⁵⁷ La referencia al sentimiento de lo absurdo al que apela A. Camus involucra precisamente esta notoriedad de la fragilidad del ser humano, que empeñado en existir repentinamente se descubre como postergado y vulnerado por el mundo existido, y con ello, privado de luces e ilusiones. Por este motivo, el individuo que cae en la cuenta de su propio descalabro existencial se siente como extraño, en un exilio sin remedio, en el que él mismo y el sentido de su vida se muestran como separados, como en un divorcio con el que la vida no deja lugar a la esperanza. (Cf. *El mito de Sísifo* p. 14).

del individuo mismo, como ocurre con la angustia, se despliega finalmente como in-existible.

Kierkegaard advierte así que el individuo desesperado vive en una realidad inconcebible que no debería existirse, y a su pesar, la existe, en ella deviene y sufre mientras lo hace, puesto que “en cada momento que se desespera se *contrae* la desesperación; siempre el presente se esfuma en pasado real, a cada instante real de la desesperación, el desesperado lleva todo lo posible pasado como un presente.”⁵⁵⁸ Ahora bien, el acto desesperante consiste en la confirmación de la imposibilidad de existir humanamente inmerso en una realidad indescifrable y desposeída de todo significado humano.⁵⁵⁹ En este sentido el individuo desesperado es un sujeto deshumanizado, pues su mundo cancela los signos de humanidad transmitidos, precisamente cuando aparece un sufrimiento tal que culmina en la desesperación.

Como hemos mencionado, lo que todavía quedaba en el sujeto temeroso o angustiado se pierde en el poder de la desesperación, y con esa pérdida el existente se extravía de sí, aniquilando la oportunidad de ser uno mismo: “el yo que no deviene él mismo permanece, a pesar o no suyo, desesperado.”⁵⁶⁰

Cuando el pensador danés habla del temor antepone la cura de la fe, cuando se refiere a la angustia, perfila el acto de redención, pero la desesperación se prefigura como un padecimiento que no tiene remedio.⁵⁶¹ Si bien el miedo y la angustia son terribles, al individuo le queda el tesón y la espera, en cambio, ante la desesperación al individuo le queda la oquedad, y es esa vacuidad en la que se

⁵⁵⁸ K.S.II, p. 28.

⁵⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 22.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 13.

existe mientras se vive desesperado.⁵⁶² Por ello en este estado el individuo está perdido de sí mismo y el hecho de existir se traduce en una pena.

Ante esta última instancia de sufrimiento interior la existencia humana se desfigura porque en ella no hay nada que comunique un motivo para el existir, y esta ausencia de sentido parte de la incomprensible falta de correspondencia entre el existente que guardaba el propósito de dar alcance a la existencia y la realidad que resulta inalcanzable y por lo tanto in-existible. Paradójicamente el desesperado que no da con nada significativo para el existir, sigue existiendo, pero ahora su movimiento existencial es un desplazamiento hacia la no-existencia, es decir, hacia una negación rotunda del estar presente en el mundo. Por ello el existente que desespera, transita por un atroz aniquilamiento, aunque de un modo dialéctico distinto al de la muerte física:

Pero en otro sentido, más categóricamente aun, ella es 'la enfermedad mortal'. Pues lejos de morir de ella, hablando con propiedad, o de que ese mal termine con la muerte física, su tortura, por el contrario, consiste en no poder morir, así como en la agonía el moribundo se debate con la muerte sin poder morir. Así, estar *enfermo de muerte* es no poder morir; [...] En tanto que ella es el supremo riesgo, se espera de la vida; pero cuando se descubre lo infinito del otro peligro, se espera de la muerte. Y cuando el peligro crece tanto como la muerte, se hace la esperanza; la desesperación es la desesperanza de no poder incluso morir.⁵⁶³

En este plano el movimiento desesperado hacia el no existir implica algo más que la sola renuncia a la existencia, puesto que la enfermedad mortal kierkegaardiana se despliega como un acontecimiento activo, en el que el individuo desesperado no sólo sufre por adolecer de cierta disposición para hacer frente al existir, tal era el caso de la inocencia pasiva de la angustia, sino que

⁵⁶² Cf. K.S.II, pp. 67 y 68.

⁵⁶³ *Ibíd.*, pp. 29 y 30

también, ahora el sujeto deviene como enajenado por anular totalmente los signos de su presencia en el mundo, pues estos signos comunican su tropiezo con la existencia y la terrible relación que guarda con la propia realidad existida.⁵⁶⁴

En el fondo esta discrepancia con el existir habla de la discordia que el individuo mantiene de sí, y del desfiguramiento de la realidad humanamente significativa en la que el existente se movía para dar alcance al propósito por el que apela la interioridad.⁵⁶⁵ Ahora que el individuo se encuentra desesperado, su interioridad se revela completamente fragmentada y su empeño interpelante parece como ahogado en un padecimiento que no deja lugar a la comprensión. La inquietud misma del individuo desesperado se muestra acuciante porque efectivamente no hay palabras que puedan responder por la desesperación.⁵⁶⁶

De esta manera es como la interioridad se enferma de muerte dando lugar a una praxis de humanidad negada en la que carece de toda importancia aquello que el individuo realice, puesto que la desesperación ha mostrado la insuficiencia para alcanzar un sentido en la realidad en la que se está colocado.⁵⁶⁷ Así, al desesperado no le ocupa más su realidad porque, precisamente, de ella desespera, y lo que hace con su situación concreta es nulificar, con una enajenación sombría, todo aquello que hable del individuo que es y de su condición humana fracturada, de tal suerte que, en este mal interior, todo empeño significativo queda disuelto, pues “es ella el ácido, la gangrena de la desesperación, el suplicio cuya punta está dirigida hacia el interior, [que] nos hunde cada vez más en una autodestrucción impotente.”⁵⁶⁸

Dado que se desespera, al existente no le representa nada el hecho de ser partícipe de una existencia y, por ello, no se ocupa de existir, pues todo interés

⁵⁶⁴ Cf. K.S.V, p. 58.

⁵⁶⁵ Cf. K.S.II, p. 26.

⁵⁶⁶ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁵⁶⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 166 y 167.

⁵⁶⁸ K.S.II, p. 30.

resulta exiguo ante una realidad fragmentada que se comporta incomprensible y desoladora. Lo que ocurra con el existir deja de ser importante para el desesperado porque parece ser que él mismo ha perdido toda importancia ante la existencia.⁵⁶⁹ De esta suerte el sujeto desesperado no se entiende con el existir porque se ha perdido de sí, de su praxis humana trastocadora y significativa, y deviene como extraviado en la existencia porque en última instancia vive en el extravío de su propia humanidad, o sea, de ser el individuo humano que sólo él es, “por lo tanto, mientras no llega a devenir él mismo, el yo no es él mismo; pero no ser uno mismo es la desesperación.”⁵⁷⁰

El no dar con el uno mismo que cada individuo es, supone el hecho de no atinar con la práctica desveladora de nuestra propia humanidad, ya que, efectivamente, ni el carácter interpelante de la reflexión, ni la potencia transformadora de la acción humana, han podido incidir de tal modo en la realidad existida como para que ésta comunique signos de sentido para el existir humano. Ante la desesperación, es toda nuestra humanidad la que tropieza y cae como vencida por una existencia que se empantana en los sobrecogedores límites de nuestra condición, y es justo ahí en dónde se pone de manifiesto nuestra más clara fragilidad para el existir.⁵⁷¹

Ya que el desesperado no logra hacer nada valioso de la existencia, es la existencia la que desplaza al existente hacia donde quiere, haciendo de él un sujeto cuyo empeño existencial se ha nulificado para responder únicamente a lo que su fragmentado entorno le ofrece, lo cual, se traduce en una vacuidad desesperante que impacta directo en su interioridad y acaba con todo estímulo reflexivo y con su potencia actuante. Así se hace presente el efecto más inquietante de la desesperación que consiste en producir una voluntad destrozada por no dar consigo misma, y ese no dar con sí, alimenta la desesperación, puesto

⁵⁶⁹ Cf. K.S.V, p. 54.

⁵⁷⁰ K.S.II, p. 47.

⁵⁷¹ Cf. K.S.V, p. 207.

que “la voluntad de ser uno mismo designa tan poco un modo especial de desesperar que, por el contrario, toda desesperación se resuelve finalmente en ella y a ella se reduce.”⁵⁷²

El individuo desesperado padece el último estrago del dolor de no poder existir humanamente, aunque a diferencia del sujeto temeroso o el angustiado, el primero ha constatado lo irreversible del hecho. De cierta forma, al desesperado no le queda nada más, o, si se prefiere, es la nada lo que le queda, y el hecho de confirmar este momento resulta estremecedor.⁵⁷³ Como mencionamos anteriormente, el individuo que desespera queda enmudecido en su dolor, pero ahora notamos algo más, ya que su silencio obedece a la nada sobrecogedora de su existir, que acalla los propios gestos comunicantes de humanidad con los que el individuo acometía hacia la existencia.⁵⁷⁴

A modo de síntesis podemos decir que esta rotunda anulación del existir provocada por la desesperación, se debe a la honda fragmentación que sufre la interioridad del existente que desespera, lo cual, tiene lugar una vez que la praxis de la propia humanidad individual tropieza con la insuficiencia de hacer del existir concreto un acontecimiento significativo. De tal modo que el que desespera, lo hace de la propia limitación para existir, ya sea que éste límite sea exhibido por un hecho ajeno al existente que lo muestre vulnerable, o que la frontera misma sea puesta por el propio existente que se resiste a dar cuenta de sí; en cualquier caso, es evidente que una vez que se hace presente la desesperación, el individuo “desesperado de algo, en el fondo desespera de *sí mismo*.”⁵⁷⁵

El individuo desespera de sí, y esa es la clave de toda desesperación, pues aunque el evento desesperante provenga de un hecho extraño al existente, es cierto que el suceso adopta el rostro del existente que lo existe, de tal forma que, el

⁵⁷² K.S.II, p. 22.

⁵⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 67.

⁵⁷⁴ Cf. K.S.VII, p. 232.

⁵⁷⁵ Cf. K.S.II, p. 31.

acontecimiento se hace suyo o, en otras palabras, el existente se hace titular de la desesperación en la que existe. Por eso el contenido desesperante resulta, de algún modo, inaccesible para los otros, pues el único que lo conoce es el que desespera, y ante su desesperación el mundo se muestra vacío de sentido e incomprensible para el desesperado, aunque para los demás el mundo no haya sufrido un solo cambio.⁵⁷⁶

Cuando el desesperado constata que no hay significado alguno para el existir, entonces, tiene lugar otro momento, el de la inconciencia, puesto que la realidad existida no puede tener valor, ya que no guarda sentido alguno, y por ello resulta paradójico interpelar el existir, pues en última instancia para el desesperado no hay llamamiento ni respuesta que pueda revertir su situación. Por lo tanto, es natural que el desesperado se comporte inconsciente de su propio existir y del mundo que lo rodea.⁵⁷⁷

Este comportamiento al final habla de la incapacidad para comprender el existir y el desatino para alcanzar un sentido en la propia realidad que se existe, y esto se debe a que en la existencia misma se manifiesta una fuerza enigmática e insuperable, ante la que la potencia interpelante de la interioridad humana tropieza sin dar con una justificación suficiente de lo existido. Así, la desesperación se revela como un mal incomprensible e in-existible y, dada su condición, no hay remedio para superarla, pues ella misma es la superación de todo gesto humano por integrar un sentido al existir, y el que enferma de este mal, lo hace de muerte, porque solamente desespera el que se ha visto reducido a la nulidad categórica de sí, de su reflexión interpelante y de su empeño actuante.⁵⁷⁸

De este modo el desesperado se tropieza con su propia negación de una manera interminable, en el que “el yo que no deviene él mismo permanece, a

⁵⁷⁶ Cf. K.S.II, p. 67.

⁵⁷⁷ Cf. K.S.V, p. 58.

⁵⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 33.

pesar o no suyo, desesperado,⁵⁷⁹ y este tropiezo se identifica con la ausencia de una práctica humana significativa del existir, que tiene lugar una vez que la propia humanidad practicada se invalida ante las infranqueables acometidas de la existencia. Como indicamos antes, de alguna manera al sujeto temeroso o angustiado aún le queda una tenue esperanza como un último recurso, en cambio, el que desespera está en esa situación porque ya no puede aguardar por nada.⁵⁸⁰

El individuo que llega a este último instante de sufrimiento existencial ya no espera nada y carece de un vínculo que justifique su presencia en un mundo concreto. Por ello, el desesperado vive su existir como abstraído de él, como si no fuera él mismo el que existiera, como si su devenir no estuviese en juego.⁵⁸¹ Esto no puede ser de otra forma, puesto que el desesperado ha perdido toda esperanza una vez que se ha perdido a sí mismo, de suerte que:

Viendo tanta gente a su alrededor, cargándose de tantos asuntos humanos, tratando de captar cómo anda el tren del mundo, ese desesperado se olvida de sí mismo, olvida su nombre divino, no se atreve a creer en sí mismo, y halla demasiado atrevido el serlo y más simple y seguro asemejarse a los demás, ser una criatura, un número, confundido en el ganado.⁵⁸²

De este modo el individuo que desespera rompe con el mundo aunque forme parte de él, y con su existencia rota deviene en su situación concreta como desinteresado, pues su realidad ya no importa más, dado que de ninguna forma puede darse con un sentido en ella.⁵⁸³ La desesperación es la poca importancia del existir, en esa medida, queda reflejada su inconciencia, pues como hemos dicho, al desesperar en la existencia parece que da igual existirla o no existirla. Ahora bien, el desesperado, de acuerdo con Kierkegaard, no puede estar tan equivocado,

⁵⁷⁹ Cf. K.S.II, p. 47.

⁵⁸⁰ Cf., *Ibid.*, p. 29.

⁵⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁵⁸² Cf. *Ibid.*, p. 52.

⁵⁸³ Cf. K.S.X, p. 166.

pues efectivamente la existencia sin un sentido se hace in-significante, vacía y desoladora para el que la existe.⁵⁸⁴

En lo hondo de no dar con un sentido para el existir se encuentra la dolorosa constatación de una praxis de humanidad insuficiente para hacerse de una existencia valiosa. Y una vez que el individuo se ve desbordado por el sinsentido de la existencia, su verdadera desesperación no se encuentra en lo indescifrable del existir, sino en el extravío que sufre ante sí, ya que “la desgracia de un yo semejante no reside en el hecho de no haber llegado a nada en este mundo, sino en no haber adquirido conciencia de sí mismo, de no haber percibido que ese yo es el suyo, un determinado preciso y, por lo tanto, una necesidad.”⁵⁸⁵

De este modo se desdobra el carácter mismo de la desesperación, puesto que el existente que desespera lo hace de la existencia, pero también, desespera de sí, y este es el último momento de su fractura existencial, en el que ya nada le resulta amigable o por lo menos conocido, ni siquiera él mismo.⁵⁸⁶ Así es como damos otra vez con el núcleo del problema existencial sobre el que hemos venido reflexionando, el dolor interior, y con ello caemos en cuenta de que sufrir interiormente es no poder ser aquello que sólo uno es, o sea, tropezar en la práctica de la propia humanidad que nos distingue, hasta un punto en el que se vuelve irreconocible el individuo humano que cada cual es.

La desesperación conduce al individuo fracturado interiormente hacia un sitio en el que la interioridad se asfixia en una praxis de humanidad hueca, es decir, en la que no significa nada ser un individuo humano y, por lo tanto, en la que no hay nada significativo por alcanzar mientras se existe. Esa “angustia de la nada espiritual se reconoce, precisamente, en la seguridad vacía del espíritu,”⁵⁸⁷ ya que el interior que anima el existir es ahora un desanimo que se encarna en el sujeto

⁵⁸⁴ Cf. K.S.V, p. 207.

⁵⁸⁵ Cf. K.S.II, p. 56.

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 67.

que existe desesperadamente, de tal suerte que “en esta desesperación, el hombre tiene poca conciencia de ser espíritu. Pero precisamente esta inconciencia es la desesperación, sea ella, por lo demás, una extinción de todo el espíritu, una simple vida vegetativa o bien, una vida multiplicada, cuyo fundamento, sin embargo, continúa siendo desesperación.”⁵⁸⁸

Ahora bien, el desesperado que existe como inconsciente de sí, no necesariamente se encuentra en la inconciencia de todo, pues es posible reconocer que la vacuidad interior habla de la ausencia de sentido con la que se existe, y notar con ello que se deviene en el sinsentido de la existencia, en otras palabras, el que desespera puede comprender que se está desesperado. Sin embargo, esto no es suficiente para dejar a un lado la desesperación, ya que “el hombre un poco más consciente, de suyo, lo es también por esto un poco más sobre lo que es la desesperación y la naturaleza de su propia estado,”⁵⁸⁹ y, si bien, el reconocer la irrupción que produce la desesperación en la propia existencia conlleva una réplica del desesperado ante el existir, no por ello esta réplica supone la reposición de lo que tenía sentido en la existencia, pues este gesto replicante sólo sería valioso en la medida en que recuperase lo que la desesperación ha disuelto, lo cual, resulta imposible pues se desespera precisamente cuando ya nada tiene sentido.⁵⁹⁰

El dolor existencial que produce la desesperación no tiene sentido, como tampoco lo tiene el existir en ella, por eso este mal interior es enigmático y, de cierto modo, una vez que se presenta no admite una explicación que sea totalmente satisfactoria.⁵⁹¹ Se podría recurrir al paso del tiempo para “dejar” que el efecto de la desesperación se disuelva en una especie de ausencia de memoria, sin embargo, el filósofo danés advierte que la marca que deja la experiencia

⁵⁸⁸ K.S.II, p. 68.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁹⁰ *Cf. Ibidem.*

⁵⁹¹ *Cf. Ibid.*, p. 13.

desesperante no desaparece por dejar de pensar en ella, pues una vez que la desesperación se instala en la interioridad, permanece ahí mientras permanezca el individuo fracturado de sí mismo: “No, la desesperación no es verdaderamente algo que sólo se encuentra entre los jóvenes y que nos abandona al crecer, ‘como la ilusión que agrandándose se pierde’. Pues es esto lo que no se hace, incluso con la tontería de crearlo.”⁵⁹²

La desesperación no desaparece sólo porque se le ignora, y esto se debe a que lo que esta experiencia fractura continúa fragmentado aunque el individuo oculte su padecimiento.⁵⁹³ Si se busca desecharla, la desesperación persiste como aquello a lo que el sujeto no atiende aunque enferme de ella, y a pesar de que sus síntomas desesperantes asaltan al individuo que la padece, éste se entera de ellos como si fuese un mero defecto imaginario, una falta de carácter o un debilitamiento de la personalidad, sin caer en cuenta de que la banalidad de su actitud ante su situación termina por banalizar al sujeto mismo: “una vez, pues, que el sentimiento se ha hecho imaginario, el yo se evapora de más en más, hasta ser al fin una especie de sensibilidad impersonal, inhumana, sin vínculo alguno en un individuo.”⁵⁹⁴

Nos encontramos así con una honda impotencia frente a este mal enigmático, pues enterarse de que se está desesperado no hace a un lado a la desesperación, y el acto de desdeñarla resulta pueril ante el rompimiento que ésta produce. Al final, la desesperación se impone como un quebrantamiento tajante del existir humano que no cede ante los limitados intentos de sobreponerse a ella, y su sola presencia manifiesta lo grave y alarmante que resulta la experiencia de no vivir humanamente. Entonces ya sea que se le reconozca o que se le intente ocultar, el

⁵⁹² K.S.II, p. 86.

⁵⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 42.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

efecto de la desesperación es el mismo: la constatación de no poder existir como el individuo que sólo cada uno es.⁵⁹⁵

El existente desesperado no existe como individuo humano, ésta es la tesis kierkegaardiana que sintetiza la experiencia de la desesperación. Éste hecho es también el rotundo remate del sufrimiento interior que Kierkegaard delinea a partir de las vivencias del miedo y la angustia. El individuo no puede ser el mismo, de ello padece, y, finalmente, ante ello se quiebra contundentemente. Si acotamos, podríamos decir que el individuo no es él mismo porque su humanidad ejecutada no da para ello, puesto que lo existido carece de todo valor significativo, es una nada, y justo por ello se está desesperado.⁵⁹⁶ Así es como el existente desespera de existir sin sentido alguno, y cuando lo hace, rompe con el existir y con el existente que él es en sí mismo:

Desesperado, no puede olvidarla; en un sentido se aborrece, no queriendo humillarse bajo su peso, como el creyente, para volverse a encontrar de este modo; no, es su desesperación, ya no quiere oír hablar de sí mismo, no quiere saber nada de sí mismo [...] Esa puerta vedada detrás de la cual no había más que la nada, es aquí una verdadera puerta, pero además con cerrojos, y detrás de ella el yo, como pendiente de sí mismo, se ocupa y engaña el tiempo negándose a ser él mismo.⁵⁹⁷

El desesperado vive aislado, es hermético, pues el existir es una nada que lo encierra de todo encuentro, aquí no hay más coexistencia intersubjetiva, ella carece de importancia, y tampoco hay interiorización significativa, porque no hay nada por significar, puesto que nada puede ser repuesto por la fuerza interpelante de la interioridad.⁵⁹⁸ Lo que hay en la desesperación es ensimismamiento, pero vacío, pero asfixiante, pero agotador, o sea, enfermizo, y dentro de sí mismo, el

⁵⁹⁵ Cf. K.S.II, p. 32.

⁵⁹⁶ Cf. K.S.V, pp. 54 y 58.

⁵⁹⁷ Cf. K.S.II, pp. 92 y 93.

⁵⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 96.

existente ni enfrenta ni escapa a su existir desesperado, más bien, desde su interior decae y lo hace de muerte.⁵⁹⁹

De este modo el pensador danés prefigura una imagen del existente que desespera del existir, desiste de sí mismo y queda roto ante su situación concreta.⁶⁰⁰ Éste es el individuo desesperado, del que poco puede decirse porque en él prevalece el acallamiento del sinsentido de la existencia, aunque no por ello, permanecemos en silencio del todo, puesto que la desesperación nos arroja con firmeza las inquietantes incertidumbres que conlleva la fragilidad de nuestra condición humana, y ello nos preocupa porque en esa condición existimos y nos atañe reparar en ella. La propuesta de Kierkegaard de pensar la desesperación radica en el interés de saber en qué consiste lo humano, particularmente cuando el sufrimiento se apareja a nuestra condición, por eso ante esta experiencia de rompimiento existencial, preguntamos, a pesar de las ambigüedades y dificultades que supone el dar con una respuesta.

La actitud kierkegaardiana ante la desesperación es la del que pregunta porque se ha visto terriblemente sorprendido por la existencia, y repara en esta sorpresa no para aventajar sobre su realidad concreta, como si ese fuese el propósito de toda pregunta, más bien, lo hace para atender al enigma mismo de este sufrimiento interior y de lo inconmensurable que resulta el existir humano.⁶⁰¹

La vulnerabilidad de nuestra propia condición habla del hecho de que la fragilidad humana no necesariamente es medible, no tendría por qué serlo, y, a pesar de ello, el ser vulnerable no es algo que escape completamente a nuestra comprensión. Precisamente de esto informa la pregunta kierkegaardiana por la desesperación, que no concluye con un sólo modo de respuesta ante el hecho desesperante y, sin embargo, se aproxima comprensivamente a tal hecho con la

⁵⁹⁹ Cf. K.S.V, p. 61.

⁶⁰⁰ Cf. K.S.X, p. 166.

⁶⁰¹ Cf. K.S.IX, p. 82.

intención de dar con un cierto entendimiento que nos permita coexistir con los enigmas inconmensurables de nuestra existencia.⁶⁰²

El filósofo danés apela por una posición reflexiva que no enmudezca tajantemente frente al dolor interior, y que reaccione ante la inerte renuncia a pronunciarse sobre este hecho doliente, pues esta enmascarada resignación puede resultar en sí misma contraproducente, ya que de este modo el individuo intenta colocarse “en condiciones de desafiar y hasta ignorar el sufrimiento temporal.”⁶⁰³ Al darle la vuelta al dolor, en realidad, lo que se intenta es evitar la exposición de la evidente fragilidad del existente, incluso a través de formulismos supra-naturales que recurren a una “dialéctica de la resignación, [que] 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.”⁶⁰⁴

El sufrimiento es el rasgo de una adversidad de la existencia que nos alcanza, y reparamos particularmente en él una vez que nos toma por sorpresa, así que lanzar la pregunta ante el dolor representa una ocupación del existir, aun cuando no se obtenga una respuesta restitutiva y parezca difuso el propósito de este empeño.⁶⁰⁵ De acuerdo con Kierkegaard, no se debe renunciar a la pregunta por la desesperación porque hacerlo sería permanecer ciego ante la afectación que provoca el dolor interior en la existencia humana, afectación que es profundamente grave e inquietante. Por ello es necesario atender a esta intranquilidad del existir que atañe a la desesperación, sobre todo cuando su efecto debilita y muestra la vulnerabilidad del existir humano, de tal suerte que

⁶⁰² Cf. K.S.II, p. 100.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁰⁵ Cf. K.S.XI, p. 437.

preguntando sea posible reaccionar ante el dolor existido y dar cuenta de las consecuencias mismas de esta reacción.⁶⁰⁶

Con la pregunta por la desesperación el alcance de lo humano se vuelve a poner en juego ante una praxis de humanidad que se ha visto desesperada, pero este entrar en juego, no supone escalar sobre la situación desesperante. Esto se explica porque parece claro que el desesperado lo ha perdido todo, incluyéndose a sí mismo, por ello se existe en una condición desesperante, así que la actitud kierkegaardiana no apunta hacia este hecho para remontar una realidad fragmentada que transita por un sinsentido del existir, y es el mismo pensador danés el primero en reconocer la imposibilidad de reponer lo que se ha existido desesperadamente.⁶⁰⁷

No hay manera de reivindicar lo que la desesperación ha suprimido, puesto que ahora el desesperado deviene en la nada del sinsentido. Así que Kierkegaard no apela por una actitud que aborde la realidad existida como si no se hubiese desesperado en ella, ya que nos encontraríamos una vez más ante una inconciencia agobiante. No obstante, por lo que sí apuesta el pensador danés es por el llamado a una conciencia de la desesperación que preguntando da con un cierto entendimiento de ella, y la muestra para notar lo humano que persiste en el existente que se descubre superado por su experiencia desesperante.⁶⁰⁸

En la desesperación no queda nada más que el individuo desesperado, pero es ese sujeto el que proyecta la inconclusa pregunta por la desesperación, así que la nada desesperada es una nada imprecisa y contingente, pues en ella aún se mueve algo, el individuo y su pregunta, aun a pesar de la imposibilidad de reponer la realidad de la que se ha desesperado.⁶⁰⁹ De acuerdo con Kierkegaard, el sujeto

⁶⁰⁶ Cf. K.S.XI., p. 132.

⁶⁰⁷ Cf. K.S.II, p. 13.

⁶⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁶⁰⁹ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167. A esto se refiere A. Camus cuando habla del individuo rebelde que pregunta ante lo absurdo aunque la respuesta sea el silencio, pues una vez que se lanza la

desesperado no puede revertir la realidad que lo ha sobrepasado, pero si puede adoptar una posición ante la conciencia de su ser desesperante. De tal modo que la perplejidad que ocasiona la experiencia desesperada agota todo recurso esperanzador para el existente, pero algo deja, pues el instante desesperante es tan enigmático como el sujeto que lo sufre, y a pesar de que todo parece difuso, aún hay individuo y hay interioridad, fragmentada, es cierto, pero titular de un entendimiento que se carea ante la desesperación.⁶¹⁰

De esta manera nos encontramos en el instante en el que la desesperación ha tenido tal impacto en el existencia que fractura todo propósito significativo del existir, de tal suerte que el individuo se descubre perdido de sí y, extraviado, desespera en la ausencia de sentido con la que se existe; pero su interioridad desesperada no ha dejado de ser un indicio de humanidad, que vive en una existencia desanimada, es verdad, pero aun como algo que forma parte de un individuo que cuenta con un espíritu.⁶¹¹ En el instante desesperante, la interioridad que anima la existencia se ha visto resquebrajada, pero no ha dejado de ser interioridad humana, y aunque en su fractura ha dejado de transmitir signos pertinentes del existir humano, no se ve obligada a acallar del todo.⁶¹²

La desesperación ha conducido al individuo a la negación de su propio existir humano, puesto que existir humanamente implica dar alcance a la existencia a través de un significado, por ello confirmamos que este mal deshumaniza y suprime los rasgos con los que un individuo concreto se ha hecho de una existencia significativa, sin embargo, esta deshumanización no es obligadamente concluyente, porque aún hay humanidad, ambigua, si se quiere, pero existente en

pregunta, ésta anuncia una cierta oposición a una existencia insignificante, y es así como procede el razonamiento de lo absurdo y su propia crítica: "Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta". (Cf. *El hombre rebelde* pp. 119 y 120.)

⁶¹⁰ Cf. K.S.V, p. 54.

⁶¹¹ Cf. K.S.II, p. 156.

⁶¹² Cf. *Ibid.*, p. 180

aquel que existe desesperado. A este individuo que todo lo ha perdido no le queda nada por recuperar, pero sí le queda el optar por una posición frente a su experiencia desesperada. Es verdad que al desesperado no le queda otra cosa que su sí mismo extraviado y desnudo, pero, metafóricamente, podríamos decir que ese sí mismo está cubierto por una piel de humanidad.

Kierkegaard encuentra que en todo individuo, también en el desesperado, hay una voz humana que habla aunque no se le comprenda y adolezca de un significado, por lo tanto es muy importante notarla antes de disponerse a enmudecer completamente.⁶¹³ El hecho de acallar esta voz es la última insensatez de una conciencia que se niega a ser lo que no puede dejar de ser, y es entonces cuando el pensador danés habla del sujeto que desespera un poco más al desesperar de su desesperación.⁶¹⁴ En realidad éste es el verdadero pecado del desesperado, no el hecho mismo de verse superado por su sufrimiento, sino el acto de condenarse a sí mismo a la nulidad de un existir que a pesar de estar enfermo de muerte, no ha muerto todavía del todo.

Nos encontraríamos en lo cierto al decir que al desesperado no le hacen sentido las palabras, pero es verdad que su voz interior no le puede ser arrebatada, y que desespere es un indicio de ello, ya que sólo desespera el que cuenta con una interioridad, y aunque ésta se halle fracturada, su voz es como un desahogo que no dice nada con sentido pero guarda una cierta elocuencia en la medida en que provoca una pregunta y urge por una respuesta. Así que ante el acontecimiento desesperante preguntamos conscientemente para no pasar desapercibidos del hecho ocultándolo, minimizándolo o pretendiendo revertir lo que no puede volver a ser existido de otra manera; y la tensión que ocasiona el preguntar se dirige hacia un hacer algo con la desesperación, que tiende a anular rotundamente nuestra humanidad pero no acaba en términos absolutos con ella.

⁶¹³ Cf. K.S.II, p. 180.

⁶¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 160 y 161.

CAPÍTULO III

Sufrimiento, conciencia y comprensión

A través de la ruta kierkegaardiana del sufrimiento existencial hemos topado con un individuo cuya interioridad se encuentra fragmentada, vulnerada y sin propósito significativo alguno. Esta imagen representa al sujeto que no logra dar alcance a un sentido para el existir, lo cual, muestra el descalabro que tiene lugar cuando nuestra praxis de humanidad adolece de signos propicios de lo humano.⁶¹⁵ El último eslabón de este sufrimiento recae en el sujeto desesperado, cuya ruptura con la existencia queda exhibida en la pérdida de todo motivo significativo del existir, comenzando por aquel que habla del sentido de ser uno mismo.

El individuo desesperado se presenta como el que se extravía en la existencia, extraviado de sí, y su devenir se mueve hacia la insignificancia del existir, en la medida en que su práctica de humanidad tropieza con el vacío de lo practicado, pues en ello no hay manera de dar alcance a la realidad existida para transmitir lo significativo del existente que la vive, ya que la realidad sufriente ha sobrepasado todo gesto humano ejecutado, y el individuo no ha podido con esta superación o se ha inhabilitado para no poder con ella. Así queda claro que en el último instante de esta experiencia de fractura existencial el sujeto humano ha perdido, y lo primero que ha extraviado en su pérdida es a sí mismo.⁶¹⁶

De esta manera se clarifica el efecto primario del sufrimiento existencial: no existir como el individuo que sólo cada uno puede ser.⁶¹⁷ El no dar con signos de

⁶¹⁵ La crisis kierkegaardiana de reciprocidad entre existencia y existente encuentra una interesante crítica en el análisis que W.T. Adorno realiza sobre la obra del pensador danés. Al respecto, W.T. Adorno señala que la descomposición de las relaciones fundamentales de la existencia humana corresponden, en realidad, a la figura de la alienación del sujeto, característica del lenguaje filosófico del siglo XIX, la cual, se constituye como un elemento fundamental para lograr una adecuada interpretación crítica del individuo fragmentado que Kierkegaard reproduce a través de su obra. (Cf. *Kierkegaard, construcción de lo estético* p. 37.)

⁶¹⁶ Cf. K.S.II, p. 47.

⁶¹⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 22.

sentido de lo humano en la propia existencia de la que se participa, conlleva la incapacidad de existir humanamente, lo cual, se traduce en un sufrimiento desolador que se despliega en el devenir mismo del existente que lo padece. Con ello queda claro que, en la situación existencial del sujeto sufriente, se desdibuja la oportuna correspondencia sostenida entre el existente y la existencia.⁶¹⁸

El sufrimiento existencial se introduce a sí mismo como una crisis de reciprocidad entre la realidad vivida y el que la vive. La dificultad se encuentra en la ausencia de un significado que transmita el atino del existir humano. Sin este acierto existir supone ser en la vacuidad, ante la cual la interioridad replica, pero su llamamiento parece como suspendido en la ausencia de una respuesta satisfactoria.⁶¹⁹ De tal suerte que padecer este sufrimiento interior supone existir fragmentado en la existencia, en el abandono de todo sentido humano del devenir que se muestre suficiente como para dar pie a la apropiación de una vida significativa.

El individuo que transita por el sufrimiento existencial se ve así en la experiencia del existir en el sinsentido, o sea, en el descalabro de no dar con un motivo que anime el devenir, y de este modo tiene lugar el agobio del existir desolado por la realidad existida y por aquel que la existe.⁶²⁰ El itinerario del sufrimiento existencial que Kierkegaard describe a través de las vivencias del temor, la angustia y la desesperación, nos conduce a este punto en el que el sujeto sufriente se descubre colocado en el límite de su propia vulnerabilidad. En última instancia, durante el último impasse de esta experiencia sufriente, el de la

⁶¹⁸ Cf. K.S.V, p. 58.

⁶¹⁹ Cf. K.S.X, p. 166. Esta referencia kierkegaardiana tiene una importante resonancia en el comportamiento del silencio absurdo que denuncia un siglo después A. Camus. A cuenta de ello sirva la sentencia del pensador francés al afirmar que “lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo” (Cf. *El mito de Sísifo* p. 31.) La inquietante potencia de lo absurdo recae en un acallamiento ante las preguntas que el individuo lanza para sostener su empeño de existir y, con ello, el mutismo separa al existente del mundo en el que tiene lugar la existencia, de suerte que el silencio oscurece la vida de los seres humanos y los confina a un encierro opresivo. (Cf. *El Hombre Rebelde* p. 365)

⁶²⁰ Cf. K.S.V, p. 61.

desesperación, el individuo pierde y se pierde a sí mismo ante la existencia, de tal suerte que no queda nada o es la nada lo que queda.⁶²¹

Ahora bien, esta nada vivida, como tal, es una nada ambigua y, por tanto, como hemos indicado al final del segundo capítulo de este trabajo, a pesar de su oquedad aniquilante, no nos vemos obligados a admitirla como concluyente. Es cierto que al individuo en su último impasse de dolor existencial no le queda nada, pero en esa nada se queda él, fragmentado y vulnerado, es verdad, pero revestido de existencia humana, aun cuando ésta no parezca significativa. Y entonces tenemos un algo tremendamente difuso pero no ausente del todo, y ese algo que queda como disuelto sin desaparecer enteramente, es un breve indicio de que la experiencia sufriente no ha acabado con todo, no de manera definitiva y absoluta.⁶²²

En este instante adquiere gran importancia reparar en lo que la desesperación ha dejado con su paso en el existir de un sujeto concreto, pero ahora en otro sentido, porque ya hemos indicado cómo se comporta este mal en la existencia de quién lo padece, y también lo que ocurre con el devenir del individuo desesperado, pero no hemos apuntado hacia lo que subsiste en aquel que desespera, porque algo subyace, y ese algo es más que mera desesperación, incluso, lo que persiste la presupone, porque sin ello es imposible desesperar, nos referimos entonces a la interioridad.⁶²³

La marcha de la desesperación tiene tal impacto que deshace todo propósito significativo para el existir humano, esto ha quedado claro, y el existente que adolece de motivos para la existencia se ahoga en el sinsentido del existir. Pero lo ahogado es precisamente lo que el existente habría alcanzado a través de su pertinente praxis de humanidad, aquello que su reflexión y su acción habían

⁶²¹ Cf. K.S.II, pp. 92 y 93.

⁶²² Cf. K.S.VII, p. 105.

⁶²³ Cf. *Ibid.*, p. 27.

producido para apropiarse del mundo que se existe; por este motivo, el estrago de la desesperación recae en aquello a lo que se ha dado alcance, pero no en la facultad misma del alcanzar, en otras palabras, la desesperación fractura la interioridad y acaba con todos los signos propicios de lo humano, pero no con la interioridad misma, que en cierto modo, uno demasiado frágil, se mantiene operante, ya que sólo en ella se puede dar el ánimo o el desánimo que alimenta un existir concreto.⁶²⁴ Sólo porque hay interioridad es posible hablar de vida significativa o de vida en el sinsentido.

La apuesta kierkegaardiana por la transparencia ante el existir nos conduce hacia esta reflexión, puesto que no es suficiente detenernos con lo que la desesperación ha provocado en la existencia, sino que, es urgente, también, identificar lo que ha subsistido ante su paso, aunque lo subsistente se mire débil, fragmentado y difuso.⁶²⁵ La interioridad vulnerada persiste ante el paso de la desesperación, y el filósofo danés nos invita a reparar en ello, para que nuestra mirada ante el dolor comunique todo lo humano que tiene lugar en esta experiencia sufriente.⁶²⁶

De tal modo que nuestro propósito de pensar el dolor interior se desplaza todavía un poco más lejos que la sola reflexión de lo doliente, porque la potencia aniquiladora del sufrimiento existencial no concluye con todo para encerrarse en sí misma, no cuando hay una interioridad humana que interpela, aunque de momento no se obtenga respuesta, y aun cuando preguntar no supone superar el dolor, mucho menos en una interioridad que se encuentra tremendamente fragmentada, es cierto que el gesto interpelante apunta hacia un entender, podríamos decir, hacia una conciencia, que si bien es incapaz de reponer lo

⁶²⁴ Cf. K.S.XI, p. 44.

⁶²⁵ Cf. K.S.II, p. 12.

⁶²⁶ Cf. K.S.IX, p. 31.

perdido, también es cierto que procede como el breve indicio de una tenue persistencia por dar con algo además de sufrimiento.⁶²⁷

El individuo que pregunta por el padecer, amplía el horizonte de la reflexión en torno al sufrimiento interior, porque con ello da cuenta de que la potente inercia del dolor, también puede verse trastocada por la sensatez de una pregunta que no acaba por resignarse, pues a pesar de que el sufrimiento se comporta como un enigma, no por ello, el espíritu renuncia a colocarlo ante la mirada de la comprensión.⁶²⁸ Esto tiene lugar, tal vez, porque frente al impacto del dolor poco puede hacerse, pero por muy apocada que parezca, la pregunta siempre es un algo, un último gesto, si se quiere, pero uno cargado de sentido humano.

III.1 El estar frente al sí mismo sufriente: la conciencia del dolor

El trayecto de la ruptura que concluye con la desesperación, coloca al individuo desesperado ante su propia situación insoslayable, pues, como hemos indicado en el capítulo anterior, no hay manera de esquivar o sobreponer algún gesto que anule el impacto del acontecimiento desesperante. En cierta forma, la desesperación es esa discordancia interna que da lugar a la fractura que el

⁶²⁷ El comportamiento de la pregunta que interpela al dolor existencial encuentra en las reflexiones que A. Camus realiza un eco importante. Esto parece evidente cuando A. Camus sostiene que “respirar es juzgar”, o sea, el mero gesto de mantenerse en la existencia supone ya un juicio respecto a ella. De modo que el vivir contiene ya un juicio de valor sobre la vida, en el que, por lo menos, ésta cobra tal importancia que el existente la vive. Con ello, todo gesto expresivo que apuntala hacia la vida, aunque sea para desestimarla, indica que cualquier pregunta en torno a ella contiene en sí un carácter significativo. (Cf. *El Hombre Rebelde* p. 118)

⁶²⁸ Cf. K.S.XI, p. 437.

existente guarda frente a la existencia,⁶²⁹ y lo que ha quedado fragmentado no puede reponerse como si no hubiese tenido lugar una profunda separación entre la realidad existida y el que la existe. La desesperación representa así el terrible alejamiento entre la vida y quien la vive, distancia que se produce ante un hecho que ha sobrepasado todo intento por mantener lo que estaba unido, de tal suerte que la reciprocidad entre el existente y la existencia, una vez rota, no puede rescatarse, porque ésta se ha visto sobrepasada por un acontecimiento frente al cual, el sujeto humano, ha perdido la partida.⁶³⁰

El desesperado malogra la existencia, y ésta a su vez prescindir del existente que no da con el modo de intervenir en ella sin descubrirse fragmentado y rendido. A esto se debe el carácter aniquilante de la desesperación del que hemos hablado anteriormente. Así que la interioridad que cae en la cuenta del existir desesperado, tropieza nuevamente si se empeña en desestimar la experiencia desesperante.⁶³¹ No puede ser de otra manera, porque la irrupción de la desesperación quebranta la vida existida al superar todo lo que en ella hacia un sentido suficiente para el existir, de tal modo que se convierte en el referente mismo del desesperado, a partir del cual, el individuo existe en la desesperación y se define por ella.

Como ha quedado patente, el existente que atraviesa por el existir desesperado no deja su situación por el sólo hecho de ignorarla o de intentar superarla con un ingenuo e inconsciente empeño de reducirla trivialmente, puesto que el dolor que acompaña a la experiencia desesperante no abandona al desesperado sólo porque éste no le preste atención, y su efecto de quiebre se abre paso cuando el individuo mismo se topa con su interior agotado, desanimado y fragmentado.⁶³²

⁶²⁹ Cf. K.S.II, p. 26.

⁶³⁰ Cf. K.S.V, p. 207.

⁶³¹ Cf. K.S.II, p. 52.

⁶³² Cf. *Ibid.*, p. 61

De este modo se confirma que la existencia humana que se ha visto atravesada por la desesperación, no puede devenir como si ésta no hubiese irrumpido y fragmentado el contenido significativo que daba sentido a una vida concreta. Por ello, todo individuo desesperado, en su interior, se topa con esta desfiguración de su propio existir, que ha sido provocado por el sinsentido de la realidad que se existe, la cual, constata el alejamiento que experimenta el desesperado frente a la existencia.⁶³³

En síntesis, podemos decir que esta distancia entre el existir y el existente se desvela al momento de pensar el dolor interior, pues ello, es el resultado inmediato de la ruptura existencial que culmina en la desesperación, ya que lo que mantenía unido al individuo y su vida, era el aspecto significativo con el que éste se daba a la tarea de existir humanamente, lo cual, ha sido sobrepasado por su propio dolor, que anula lo que el sujeto humano había alcanzado a través de su praxis significante de humanidad. Así, queda claro que el sufrimiento interior que describe Kierkegaard nos supera y pone de manifiesto nuestra propia fragilidad para existir, por lo que insistir en la negación del impacto de este dolor es una necesidad que duplica el sufrimiento; por el contrario, el hecho mismo del pensar el dolor existencial, plantea posibilidades inequívocamente humanas de interpelar este sufrimiento y de llamar por un sentido a pesar de la ruptura interior que se ha producido.⁶³⁴

La interioridad fragmentada que, aún rota, no deja de ser movimiento íntimo que replica ante lo existido, interpela y produce su llamamiento, aunque éste no encuentre respuesta satisfactoria. De este modo la pregunta por el dolor se despliega como un ensayo de desvelar el sufrimiento, o, si se prefiere, en un intento de tomar conciencia del dolor.⁶³⁵ El mero hecho de plantear esta posibilidad supone despertar frente a la oquedad que el sufrimiento interior

⁶³³ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁶³⁴ Cf. K.S.II, pp. 102 y 103.

⁶³⁵ Cf. K.S.XI, p. 470.

provoca, puesto que atender al dolor, implica, también, la oportunidad de dar con un entendimiento de él, aun cuando éste sea indudablemente parcial y limitado;⁶³⁶ ya que, sin duda, no hay manera revertir con el pensamiento lo que la realidad existida ha fracturado, pero ello no conlleva necesariamente el dejar de pensar, lo cual, tiene lugar cuando la interioridad fragmentada subsiste en lo único que puede sostenerse: su inevitable aptitud interpelante.⁶³⁷ De esta suerte podemos afirmar que padecer el sufrimiento interior no comporta el renunciar a la reflexión, de hecho, la actitud kierkegaardiana se proyecta en sentido inverso, puesto que una vez se sufre este mal, el anhelo de desvelarlo se hace más urgente, aun cuando lo entendido no pueda, de ninguna forma, adquirir el carácter de concluyente.⁶³⁸

La apuesta por desvelar el sufrimiento interior se despliega ahora como un gesto que no queda satisfecho con el sólo acto de describir este sufrimiento, ya que hace falta algo más, pues describir no es entender, de tal suerte que lo descrito es apenas una aproximación a la inagotable realidad del sufrimiento, ante la cual, la interioridad fragmentada interpela y sigue llamando con un empeño que intenta dar alcance al dolor, aún a sabiendas de que este alcance, eventualmente, puede verse sobrepasado.⁶³⁹ En cierto modo, la lectura kierkegaardiana emplaza a sus lectores a reponer y actualizar esta honda inquietud que pregunta por el sufrimiento interior, y que persiste a pesar de verse superada por la realidad misma del dolor, que aún inagotable, es objeto de la más franca interpelación humana.⁶⁴⁰

El dolor interior encuentra en Kierkegaard a un interlocutor que apuesta por desentrañar el efecto más completo que este acontecimiento provoca en la existencia, y que hace de tal propósito, el punto de partida de una filosofía que otorga un lugar primordial a la pregunta sobre el sufrimiento, para aproximarse a

⁶³⁶ Cf. K.S.XI, p. 433.

⁶³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 82.

⁶³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 433.

⁶³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 424.

⁶⁴⁰ Cf. K.S.X, p. 166.

un discernimiento de aquello que conlleva el ser un individuo humano. El aspecto existencial del dolor se filtra entonces como una inquietante provocación, que justamente impacta en la intimidad del pensamiento, produciendo en la interioridad un movimiento que replica ante el hecho sufriente, demandando de lo acontecido un cierto entendimiento, uno que, aunque limitado, pueda dar cuenta del suceso que súbitamente supone el existir como un sujeto humano fragmentado.⁶⁴¹

Ahora el sufrimiento ocupa un lugar ineludible en la tarea del pensador que recurre a su pensamiento para hacer de la realidad el lugar propicio de su existir. Esta ocupación no significa que el pensador llame por el dolor, eso resulta ridículo e innecesario, ya que no hace falta adoptar una pose que represente el sufrir, pues el dolor mismo se abre paso en el devenir de la existencia, propiamente cuando el sufrimiento sobrepasa todo aspecto humano que parece suficiente para el existir. Así que el dolor pensado no es tal para traerlo a la puerta, sino que se piensa en él, en virtud de su presencia e impacto insoslayable en el devenir de toda vida humana; en otras palabras, no se piensa en el dolor porque este asunto resulte atractivo o interesante, se piensa en él, porque no hay espacio para un existir transparentemente humano sin intentar comprenderlo.⁶⁴²

El ensayo de entender el sufrimiento no busca entonces disimular su complejidad, particularmente en este caso en el que abordamos este problema desde su aspecto existencial, y al reflexionar sobre él es inevitable reconocer las limitaciones con las que intentamos dar alcance a este mal del interior.⁶⁴³ Asumida esta advertencia, como hemos visto, caemos en cuenta de que al padecer este dolor nos descubrimos superados, pero ello no nos conduce a renunciar a preguntar con el propósito de entenderlo, aun cuando lo entendido sólo pueda

⁶⁴¹ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁶⁴² Cf. *Ibidem*.

⁶⁴³ Cf. K.S.II, pp. 12 y 13.

obtener su mejor efecto en una realidad concreta y algo reducida, o sea, en la situación específica por la que atraviesa el sujeto que interpela el dolor.

Este entender el dolor se hace posible gracias a la interioridad palpitante que se presenta como vacía de un sentido significativo para el existir, pero persistente, lo cual ocurre en la medida en que la interioridad misma pregunta y se empeña en lo preguntado. De tal suerte que el individuo directamente fragmentado carece de propósitos significantes que sean suficientes para existir, pero al cuestionar su condición, la actividad de su interior insiste en actuar como tal, de modo que, como hemos mostrado, el contar con una interioridad fracturada no implica el acallamiento completo y absoluto del interior que se duele.⁶⁴⁴ Entonces es verdad que la desesperación, como el último momento del sufrimiento existencial, neutraliza el empeño significativo del interior humano, pero no lo nulifica del todo, ya que es cierto que al desesperado no le quedan motivos significantes para existir, pero le queda, de menos, su pregunta, y con ella una interioridad que subsiste y que le es propia.

De este modo la fragmentación provocada por el sufrimiento existencial produce su efecto asolador, pero no acaba con el movimiento interior de la conciencia, que ahora, en una interioridad fracturada, no logra sostener lo que hacía de un existir concreto un suceso significativo, aunque tal hecho no implica que la aptitud interpelante se vea absolutamente suprimida del sujeto que sufre. De tal suerte que lo significado en el doliente se ha visto superado, pero no así, la actividad misma del significar, que de momento tropieza y se hunde en las grietas que el dolor interior genera, pero que no deja de moverse, justo cuando cuestiona lo ocurrido y apela por una respuesta.

Por este motivo la conciencia del dolor interior es una que interpela la experiencia misma de lo padecido, en la que el empeño de entender se abre paso,

⁶⁴⁴ Cf. K.S.X, p. 167.

precisamente, porque en esta experiencia se existe una vez que la interioridad se ha visto fragmentada y que los gestos que dan sentido a la existencia se han desdibujado.⁶⁴⁵ Por tanto, el que pregunta lo hace porque reconoce lo que implica existir en el sufrimiento, y esta condición es tal que se fracasa si se busca salir apresuradamente del escollo en el que el dolor coloca al individuo, pues no es posible eludir la situación doliente que provoca la pregunta, y por eso, el preguntar es un acto de transparente sensatez que, sin esquivar el dolor, ensaya instalarse en una existencia comprensiva.⁶⁴⁶

A esto obedece la propuesta kierkegaardiana de llegar a un entendimiento del dolor, de desentrañarlo aunque sea de manera limitada, y así tomar un punto de partida para incorporar al existir fragmentado, algo más que la sola presencia del sufrimiento.⁶⁴⁷ Así, el sujeto que atraviesa por la experiencia sufriente, encuentra que además de oquedad y desconcierto, persiste en él una cierta oscilación reflexiva, que sin reponer nada de lo que se ha perdido con el sufrimiento, aloja en él una inquietud por desnudar su condición, de tal suerte, que la práctica del existir no consiste más en recibir solamente los efectos de dolor, sino también, en replicar ante estos efectos e instalar lo humano que persiste en esta réplica.⁶⁴⁸

Lo que persiste y destella indicios de humanidad es ahora la fragmentada interioridad oscilante, que continúa su movimiento al intentar develar lo que el dolor interior trae consigo y lo que el individuo recurre de este sufrimiento.⁶⁴⁹ Con ello, el individuo que se duele constata su situación contradictoria, pero también la ocasión de ensayar una cierta comprensión, a pesar de existir en la contradicción,

⁶⁴⁵ Cf. K.S.V, p. 61.

⁶⁴⁶ Cf. K.S.XI, p. 433.

⁶⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 424.

⁶⁴⁸ *Ibidem.*

⁶⁴⁹ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167. Sobre el asunto de la persistencia M. de Unamuno señala que tal gesto responde a la confirmación de la existencia que tiene lugar en todo individuo que participa de ella, aun cuando ésta sea trágica, de tal modo que el persistir del existente se comporta como "la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana." (Cf. *Del sentimiento trágico de la vida* p. 59.)

ejecutando lo humano que en él insiste en interpelar tanto como sea posible.⁶⁵⁰ Por eso, el experimentar la fractura del dolor existencial, no exige olvidar los tenues indicios de humanidad que subsisten en aquel que cae en la cuenta de su dolor y se pregunta por ello.

Como hemos insistido, particularmente en el capítulo II de este trabajo, la pregunta por este padecimiento interior no implica superarlo, y mucho menos reponer lo que el sufrimiento ha fracturado, sin embargo, este gesto interpelante es la única resistencia clara a la vacuidad que produce el dolor existencial.⁶⁵¹ El preguntar no representa gran cosa si buscamos dar con soluciones inmediatas al sufrimiento interior, si es que eso es posible, pero tampoco se comporta como una nada insignificante que ancla al individuo en su dolor, pues toda pregunta es indicio de un empeño, en este caso, uno de carácter comprensivo, que busca reintegrar lo humano después de una situación en la que el aspecto significativo de existencia se ha visto sobrepasado.

Sin duda es verdad que el sujeto sufriente no deja de serlo por el hecho de preguntar, pero también, es manifiesto que su movimiento interpelante integra en el existir doliente un rasgo reflexivo que despliega a la realidad vivida de tal modo que ofrece algo por existir, algo que no es únicamente dolor, y así la pregunta que intenta descifrar el sufrimiento no sólo es lanzada, pues además, es existida.⁶⁵² De tal suerte que el que padece e interpela al dolor no sólo existe en el sufrimiento, pues también, existe en su pregunta, y con este interpelar el individuo fragmentado es aquel que se encuentra inmerso en el dolor, pero a la vez, el que preguntando se le opone.

Ahora la pregunta actúa como una genuina oposición al sufrimiento, porque esta oscilación interrogante de la interioridad es tal, que lo padecido, sin verse

⁶⁵⁰ Cf. K.S.XI, p. 470.

⁶⁵¹ Cf. K.S.V, p. 207.

⁶⁵² Cf. *Ibid.*, p. 437.

superado, encuentra un filtro que depura la contradicción del sufrimiento con una pregunta empeñada en insistir en una existencia comprensiva.⁶⁵³ De tal suerte que el depurar el dolor no implica el descifrarlo, pero sí aproximarlo a una mirada humana que hace de él un suceso al alcance, no para verse adelantado por el entendimiento humano, puesto que la potencia del dolor puede sobrepasar fácilmente la competencia del pensamiento, pero sí para hacer de la experiencia del sufrir un acontecimiento que no sobreviene sin verse alterado por la praxis interpelante de nuestra propia humanidad.

Así que, aun cuando el sobrecogimiento del dolor resulte alarmante para quién plantea la pregunta, una vez que ésta es lanzada, el sufrimiento se comporta como afectado por el que desea comprender, y así afectado por lo humano que busca entenderlo, el dolor se vuelve el objeto de un entendimiento que insiste en una significación del existir, aunque la existencia se encuentre fragmentada.⁶⁵⁴ Con esto se confirma que el existir fracturado que genera la pena existencial desvanece los logros obtenidos por una práctica de humanidad pertinente que ha sido capaz de significar la existencia, pero no a la aptitud significativa del existir humano, que ahora conserva en su movimiento interpelante, los singulares atisbos de una interioridad que llama por un sentido. Y así, el que padece de este mal está situado en el desconcierto del dolor, pero no está forzado a dimitir de su propia humanidad significativa que persiste en su pregunta.⁶⁵⁵

De tal modo que lo humano que distingue al ser del individuo, es ahora aquí preguntando, pues el dolor existencial acaba con todo lo alcanzado que ha sido valioso para el existir, pero no con la aptitud interpelante del que ensaya comprender. Por ello es cierto que, quebrantado por el sufrimiento interior, el individuo ha perdido el sentido significativo de su existencia, pero no ha perdido

⁶⁵³ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁶⁵⁴ Cf. K.S.XI, p. 424.

⁶⁵⁵ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

la oportunidad de su pregunta.⁶⁵⁶ Así es como se despliega ahora, desde otro aspecto, la propuesta kierkegaardiana de que el existente existe, también, en su pensamiento, el cual adopta de momento la forma de la pregunta, de tal suerte que la experiencia del sufrir se ve así atravesada por un cuestionamiento que llama por entender.

Por este motivo el que padece de un mal de la interioridad y pregunta por el sentido de su padecimiento, existe en un escenario en el que el sufrir y el interpelar se acompañan y se oponen.⁶⁵⁷ Por tanto, el dolor encuentra una peculiar resistencia en aquel que recurre el sentido de lo existido, y aunque este resistir es irremediablemente limitado, tanto como la condición del ser humano, es ya un indicio de la praxis significativa de una existencia que no desiste de comportarse humanamente, aunque se encuentre indudablemente fracturada.⁶⁵⁸ En última instancia, el sufrir la ruptura de los propósitos significativos del existir es un terrible suceso, pero no por ello, el individuo está condenado a transitar por un segundo mal que lo recluya a la renuncia de su propia reflexión.⁶⁵⁹

El sujeto que se ve alcanzado por la experiencia del dolor interior, hasta sus últimas consecuencias, es uno que se ve abatido existencialmente, pero no uno que irreparablemente deje de pensar. De hecho, el comportamiento reflexivo se hace más urgente, precisamente, porque lo existido es inexistible y la interioridad replica ante ello. Pero a diferencia de la situación previa a la acometida de este mal, el interés de la reflexión no se encuentra más en los significativos logros de un existir, sino en la pregunta que constata la pérdida de éstos, se duele de ello y ensaya un cierto entendimiento que oriente el anhelo comprensivo del que persiste existiendo.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Cf. K.S.V, p. 169.

⁶⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 432.

⁶⁵⁸ Cf. K.S.XII, p. 42.

⁶⁵⁹ Cf. K.S.V. 207.

⁶⁶⁰ Cf. K.S.XI, p. 300.

El interior persistente del individuo fragmentado se comporta ahora en el modo de la pregunta que recurre el dolor vivido, que se coloca frente a él, y que lo hace bajo una inalienable actitud interpelante. De tal suerte que la interioridad doliente tropieza y se descubre como perdida, pero sin perder del todo la aptitud humana del entender. Por tanto en el sufrimiento existencial, la interioridad practica humanidad a través de la pregunta que el individuo lanza con la intención de lograr un entendimiento. Pero ya la carga significativa no se encuentra en la conclusión que el individuo obtiene al empeñarse en entender, sino en el esmero interpelante que no dimite a pesar de la paradoja que apuntala su pregunta. Entonces lo humano que subsiste en el interior del individuo se revela así como una insistencia que reclama un sentido, aunque de momento no lo obtenga, más aún, llama por ello justo porque no lo tiene, pues dada la fractura del dolor lo ha perdido.⁶⁶¹

De tal modo que el individuo que padece el embate del dolor existencial no se deshace sin más del sufrimiento, pero tampoco lo hace de su reflexión y, pensando, ofrece su resistencia a una realidad que lo supera, pero que a la vez se ve alterada por la pregunta del que se afana en entender. Así se prefigura la propuesta kierkegaardiana del sujeto que profundiza en el sufrimiento, filtra su reflexión en él y obtiene algunos aprendizajes parciales del dolor, que le permiten acceder a una peculiar mirada de lo humano, en la que la fragilidad de la propia condición no implica el desprendimiento de la innegable práctica humana de la comprensión.⁶⁶² Es ahora cuando la vivencia doliente se coloca en un ámbito en el que se confirma algo más que la sola experiencia tangible del dolor, pues desde este instante se comporta también como un dolor comprendido, gracias a un empeño interpelante que atiende a la fractura interior sufrida en el existente y acusa el sentido del sufrimiento.

⁶⁶¹ Cf. K.S.V, p. 61.

⁶⁶² Cf. K.S.XI, p. 433.

Por eso el que sufre interiormente, se descubre fragmentado y reflexiona sobre ello, comienza con un movimiento de oposición al sufrir, que coloca, de menos, una pregunta que antepone la exigencia de un sentido y reclama lo inexistible del hecho sufriente. Y así, con su actitud interpelante, el sujeto fracturado interiormente ensaya el traslado de una existencia que no puede existirse, a otra que, por lo menos, se incorpore a la pertinencia de una pregunta que insiste en hacer del existir humano un suceso con sentido.

La pregunta por el dolor insiste, y con su insistencia el individuo se posiciona en una situación que rectifica su experiencia del sufrimiento, porque ahora, el sujeto doliente no recibe el hecho sufrido con una pasividad invariable, sino que el dolor se ve replicado por el movimiento interpelante del existente que se descubre reaccionado al sufrimiento, aun consciente de lo crítico de sus limitaciones y la potencia superadora del dolor.⁶⁶³ De tal suerte que preguntar por el dolor interior es una vuelta a la conciencia de hallarse como individuo humano, pero desde una situación que manifiesta el hondo quebrantamiento que produce el sufrimiento.⁶⁶⁴

Dado que el dolor interior se abre paso en el existir y fractura a la existencia misma, la pregunta por su sentido se vuelve pertinaz y desvela la prontitud de una interioridad que no atraviesa por el dolor sin reaccionar ante él. Tanto es así, que encarar el dolor es lo humano que persiste en lo aniquilante de esta vivencia, y aquello que se activa en la interioridad, es mera humanidad significativa que interpelando impugna el hecho de existir en el sinsentido.⁶⁶⁵

La experiencia del dolor interior revela así que, en cierto modo, se puede existir atravesado por el dolor, pero no se puede existir sin cuestionar su presencia doliente, porque el existente que descubre su pérdida ante este suceso, opone la sensatez de una pregunta que no logra revertir lo ocurrido, pero sí consigue

⁶⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 437.

⁶⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 449.

⁶⁶⁵ Cf. K.S.X, p. 166.

instalar lo humano en un empeño que se orienta gracias su propia resistencia reflexiva. Así el dolor interior y su oposición a él permanecen en la intimidad sufriente del que padece este mal, mostrando que una interioridad vulnerada por el sufrimiento, no se encuentra arruinada del todo, no mientras el individuo sostenga una pregunta en la que se pone a prueba el carácter incontenible del dolor y la praxis de una humanidad interpelante que insiste en comprender.⁶⁶⁶

Con este planteamiento, la propuesta kierkegaardiana de pensar el dolor desdobra otro aspecto del entendimiento filosófico de la condición humana, pues ahora, no sólo queda claro que existir es hacerlo en la fragilidad, lo cual se hace evidente cuando se presenta el sufrimiento, sino que, además, existir es hacerlo en oposición a esta discordancia de la existencia, que fractura el contenido significativo de una vida existida, pero no la oportunidad de ensayar una cierta comprensión y un replanteamiento del existir humano.⁶⁶⁷ Particularmente en el dolor interior, este ensayo significativo del existir manifiesta su propia urgencia, pues la ruptura existencial exhibe la ausencia de todo motivo para el vivir, y por ello, llama por un entendimiento que replique ante el desvelamiento contradictorio de la existencia.

De modo que la pregunta lanzada ante el dolor admite la presencia totalizante del sufrimiento, pero sin retirar la aptitud interpelante que insiste en entenderlo, pues perder ante el dolor no implica doblegar la necesidad de dar con un entendimiento de él. Con ello, el sufrir depurado en una pregunta está como a la vista de la actitud interpelante de todo aquel que se empeña en entender y, entonces, la experiencia misma del dolor se ve rectificada por el mirar que recibe y filtra el hecho doliente. De tal suerte que el empeño por desvelar el sufrimiento

⁶⁶⁶ Cf. K.S.XI, p. 487.

⁶⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 499.

es una apuesta por involucrarse en él, reparar en su impacto y alterar el devenir del dolor con un ensayo reflexivo.⁶⁶⁸

III.2 Una mejor comprensión del sufrir

El entendimiento del dolor existencial se logra gracias a la pregunta que replica ante el hecho doliente, y esta pregunta no responde a un mero posicionamiento abstracto-intelectual, sino al empeño de poder existir en lo que la pregunta misma produce.⁶⁶⁹ No obstante, la pregunta por el sufrimiento cuya repercusión recae directamente en quien la lanza porque se ha visto afectado, también accede al entendimiento del otro que encuentra en esta interpelación un gesto comprensivo que auxilia a su propio existir. Así, el actuar de la interioridad que reacciona ante el sufrimiento existencial a pesar de ser un movimiento subjetivo no se vuelve incomprensible ante la mirada de los demás, puesto que es capaz de proceder accesible al entendimiento de aquel que encuentra en la pregunta por el dolor un signo propicio para su existir particular.

El movimiento de la conciencia recae entonces en este intento por entender la transformación que ha tenido lugar, una vez que el sufrimiento se impone en el existir del individuo humano y, también, en descubrir lo que persiste como intermitente en aquel que sufre y llama por reconocer lo que le es propio, aun inmerso en una existencia superada por el dolor. De tal suerte que la pretensión comprensiva de la conciencia se logra en virtud de lo pertinente que resulta el llamamiento ante el dolor, el cual, involucra singularmente al que pregunta, pero

⁶⁶⁸ Cf K.S.XI, p. 437.

⁶⁶⁹ Cf. . *Ibíd.*, p. 82.

resulta oportuno también para el que accede a lo preguntado, aunque éste no se vea directamente sobrepasado por el sufrir.

En la conciencia de la fractura existencial se muestran los indicios de un entendimiento del dolor que se comporta subjetiva e intersubjetivamente, es decir, que involucra tanto al que interpela al dolor como al que repara en la pertinencia de lo interpelado, de suerte que el ensayo comprensivo del sufrimiento se amplía. Ahora bien, en la amplitud de este movimiento consciente la comprensión no procede categóricamente obteniendo conclusiones que terminen por superar el sufrimiento y, sin embargo, alcanza a comprender algo, cuyo efecto repercute en quién interpela y en quien accede a lo cuestionado, ello, debido a que “el sufrimiento [está] vinculado con estar existiendo y por tanto todos los seres humanos sufren mientras existen.”⁶⁷⁰ De modo que la experiencia y comprensión del dolor interior, cuyo entendimiento parte de la subjetividad del que desea comprender, queda como abierto siempre a la mirada de aquel que reconoce en el sufrimiento de otro un rasgo peculiar de su particular experiencia de existir como individuo humano.

Este pasaje entre la experiencia subjetiva de lo doliente y el entendimiento intersubjetivo del sufrir, manifiesta un instante en que la privacidad de la vivencia del dolor se amplía en el entendimiento de todo aquel que se ve interpelado por el hecho doliente y atiende a la pregunta por el sentido del mismo;⁶⁷¹ y si bien, como indicamos en el capítulo I de este trabajo, esta experiencia del dolor nunca es la misma en todo individuo, también, es verdad que hay algo en ella que resulta traducible en todo sujeto que eventualmente se ha visto alcanzado por el dolor. Así, en cierto modo, el dolor se vuelve una vivencia que cuando resultar familiar en otro existente se ve más alcanzada debido a la actitud comprensiva de aquellos que desean entenderlo. De tal suerte que el dolor abandona el ámbito íntimo en el

⁶⁷⁰ Cf. K.S.XI, p. 437.

⁶⁷¹ Cf. K.S.V, p. 61.

que irrumpe y es trasladado a un horizonte de comprensión, en el que es atendido por la conciencia del que directamente lo padece y por la del que reconoce las implicaciones indirectas de lo padecido.⁶⁷²

Por este motivo es posible distinguir que el dolor que permanecía observado como un padecimiento personal y privado, ahora que es alcanzado por la actitud comprensiva del que lo padece y del que ha reconocido su efecto, procede como más desentrañado y mejor entendido, y en ese mejor entenderlo, la conciencia del dolor hace frente a la irrupción concreta y subjetiva del mismo, para colocarlo en un ámbito de comprensión que se ve auxiliado por la intervención de todo existente que se encuentra interesado en interpelar el sufrimiento. Así la pregunta por el dolor ya no sólo descansa en el doliente, y se troca en un cuestionamiento del sufrir que encuentra una confirmación en el gesto comprensivo de todo el que interviene para entender mejor el sufrimiento.

La filosofía de Kierkegaard plantea la ocasión de desplegar este valioso escenario intersubjetivo de la conciencia del dolor, que tiene lugar cuando todos nos preguntamos por él, no obstante las dificultades de alcanzar una respuesta concluyente y satisfactoria. Así el enigma del sufrimiento existencial se ancla al empeño de dar con un mejor entendimiento de él, adquiriendo un matiz más humano, en la medida en que las preguntas lanzadas manifiestan su propia pertinencia para el existir. Sólo que, a diferencia de lo que ocurría con el existir significativo previo a la fractura del dolor interior, la pertinencia no se encuentra ahora en la satisfacción de lo alcanzado, sino en la pregunta misma que intenta alcanzar un sentido.⁶⁷³

⁶⁷² Cf. K.S.XI, p. 425.

⁶⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 426. Como hemos advertido anteriormente, el valor kierkegaardiano de la pregunta que integra un sentido a lo cuestionado, se expande mucho más en el pensamiento de A. Camus. Muestra de ello será la figura del sujeto rebelde que A. Camus perfila en *El Hombre Rebelde* y en *El Mito de Sísifo*. Una prueba de lo anterior son las siguientes referencias “Toda filosofía de la no-significación vive de una contradicción por el hecho mismo de expresarse. Da así un mínimo de coherencia a la incoherencia, introduce consecuencia en lo que, de creerla, no la tiene. El hablar

Por este motivo sugerimos en el capítulo I de este trabajo que el cuestionamiento kierkegaardiano es aporético, ante lo cual, la postura filosófica de Sócrates es nuestro referente, pues la pregunta misma es un ejercicio de la conciencia que busca aprender aquello que le es propio, no obstante el aprieto que supone dar con una respuesta certera.⁶⁷⁴ Desde esta perspectiva socrática, toda pregunta es punto de partida en el tiempo que responde a la preocupación por entender aquello en lo que consiste el devenir del individuo humano.⁶⁷⁵

La conciencia del sufrimiento interior se comporta comprensiva desde la sola pregunta, aunque esta comprensión es contingente, pues no hay otra manera proceder ante el hondo carácter enigmático del dolor, y a pesar de ello, este movimiento de la interioridad no dejar de ser consciente, pues se mueve hacia el entendimiento una vez que la pregunta ha sido lanzada. Así que, si bien, resulta un exceso el decir que el dolor puede ser comprendido completamente, también, es cierto que algo entendemos de él, y no podemos olvidarnos de tal entendimiento sólo porque nos hace falta una respuesta categórica y definitiva.

Por ello, el preguntar por el sufrimiento es un instante de conciencia en el que el dolor es atraído a un escenario tal que pueda ser comprendido, y la actividad de la interioridad constata este traspaso del hecho doliente que se carga de humanidad significativa en cuanto es pensado.⁶⁷⁶ Entonces, el dolor experimentado se vuelve traducible en un lenguaje que, sin contenerlo completamente, habla de él y lo aproxima al entendimiento de quién se ocupa en oponer resistencia al dolor preguntando por su sentido. Aquí el aspecto abarcador del sufrimiento manifiesta

repara," (Cf. *El Hombre Rebelde* p. 118), y: "Aquí se ve hasta qué punto la experiencia absurda se aleja del suicidio. Se puede creer que el suicidio sigue a la rebelión, pero es un error, pues no simboliza su resultado lógico. Es exactamente su contrario, por el consentimiento que supone," (Cf. *El Mito de Sísifo* p. 49) Con ello parece haber una clara concordancia entre Kierkegaard y A. Camus, la cual, afirma la importancia que tiene preguntar cuando la existencia se ve sobrepasada por el sufrimiento interior, no obstante la ambigüedad de la respuesta.

⁶⁷⁴ Cf. K.S., pp. 27 y 28.

⁶⁷⁵ Cf. K.S.XI, p. 92.

⁶⁷⁶ Cf. K.S.VII, p. 163.

que aun cuando éste procede como una experiencia entera, que no se separa entre su talente tangible y anímico, también, es susceptible de trasladarse a un ámbito en el que sea comprendido no sólo como dolor sentido por el sujeto que lo padece, sino como experiencia del sufrimiento humano capaz de irrumpir en todo existente. De suerte que el aspecto existencial del sufrimiento comunica a la experiencia sufriente como algo que implica al que se duele concretamente, pero abarca a todo el que reconoce la potencia del sufrimiento.

Por medio de su pregunta el individuo habla del sufrimiento interior y su voz es un pleno cuestionamiento que no deja pasar el dolor sin reclamar el motivo de lo ocurrido. Por ello, toda conversación sobre el dolor es un acto que lo interpela y no hay modo de hablar de él sin cuestionarlo.⁶⁷⁷ De tal suerte que el dolor que es hablado se depura para ser comprendido en la misma comunicación por la que atraviesa. Esta es la situación del sufrimiento una vez que se piensa en él y, así, su realidad se vuelve asequible para el que insiste en entenderlo ya sea porque lo experimenta directamente o porque es testigo de él. De este modo es como ante la fractura del sufrimiento interior el individuo persiste en el existir hablando del dolor, depurándolo con su pregunta y apelando por un sentido que corresponda al empeño comprensivo de la propia humanidad interpelante.⁶⁷⁸

Ahora la propuesta kierkegaardiana del comprender para existir, mencionada en el capítulo I de este trabajo, se complementa, pues el individuo existente pregunta porque está interesado en existir, y lo hace peculiarmente cuando sufre, de suerte que su cuestionamiento tiene tal fuerza, que lo cuestionado no se devuelve sin adquirir, de menos, la forma significativa del recurso humano que lo filtra en un gesto comprensivo.⁶⁷⁹ La singularidad de la pregunta que se lanza partiendo del dolor refleja el posicionamiento de lo humano ante una existencia que se muestra inabarcable, totalizante y sobrecogedora, ya que es verdad que el

⁶⁷⁷ Cf. K.S.V. p. 54.

⁶⁷⁸ Cf. K.S.XI, p. 487.

⁶⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 505.

existente no puede superar el aspecto inagotable de una realidad que lo sobrepasa, pero tampoco, pasa por la existencia sin que ésta se ve alterada por una praxis significativa que instala un efecto humano en la realidad existida.⁶⁸⁰

Por ello el dolor que irrumpe en el devenir de un sujeto concreto y quebranta el contenido significativo de la existencia, recibe, también, la réplica humana que lo interpela y lo filtra en un empeño comprensivo que, sin suprimir las consecuencias de la experiencia doliente, trastoca el paso del dolor. Así es como la humanidad interpelante del individuo persiste en la existencia a pesar de encontrarse fragmentada interiormente. Por tanto, padecer el sufrimiento existencial es verse inevitablemente superado por la existencia, pero no de tal modo que lo humano que hay en el existente quede anulado en términos absolutos, pues mientras el individuo cuestiona aquello de lo que se duele, el sufrimiento no acaba por reducir lo humano a una nada insignificante y, si bien, el dolor interior es capaz de sobrepasar lo significativo que el individuo ha alcanzado, éste, no es capaz de acabar con lo humano que hay en el existente que lo padece, no de manera concluyente.⁶⁸¹

De esta manera el ensayar la comprensión del sufrimiento interior, a pesar de encontrarse fragmentado por el impacto aniquilante del dolor, es un no acabar con la existencia, y la mera reflexión es ya una actividad que se mueve hacia el posicionamiento del individuo que replica ante el sufrir. Así, el sujeto sufriente no se reduce a aquel que se ve atravesado por el sufrimiento, sino que se proyecta, también, como aquel que se permite decir el dolor, y diciéndolo, lo expone a la mirada de otros para depurarlo en un habla que tantea y busca hacer de la vida un

⁶⁸⁰ Cf. K.S.V. p. 58.

⁶⁸¹ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167. El tema de la persistencia sobre el que apunta Kierkegaard ahonda todavía más en el pensamiento de M. de Unamuno, ya que el filósofo español confirma que ante el dolor que se ancla en el interior del individuo, se abre paso, también, una insistencia que es fuente de acción y de diligencia humana, la cuales, comunican el empeño que el individuo tiene de confirmarse a sí mismo ante las situaciones que lo abruman y lo superan. (Cf. *Del sentimiento trágico de la vida* pp. 144 y 145).

suceso existible, aun cuando de momento el dolor la muestre indescifrable e inadmisibile. El hablar del dolor no evita el sufrimiento, no lo sobrepasa, pero en cierto modo, se opone al encierro que el dolor produce, ya que en su sentido más original, hablar del dolor libera, pues liberar, es estar en una situación de posibilidad, y el habla es responsable de colocar esta situación.⁶⁸²

Por este motivo hablamos del sufrimiento y lo hacemos en un lenguaje interpelante que al decirlo lo cuestiona, reclama su sentido, y perfila la intención del empeño humano por atender al suceso doliente de manera opositora aunque a la vez comprensiva. En el mismo momento en el que admitimos que los existentes podemos pensar el dolor, reflexionar en torno a él y preguntar, aceptamos, también, que lo pensado se da en un habla que ajusta la vivencia sufriente a toda experiencia de ser individuo, ya que sólo de esta manera el sujeto humano puede apelar al sentido de lo ocurrido.⁶⁸³ De tal suerte que el dolor padecido no permanece más tiempo como impreciso, pues todo dolor es sentido en alguien, pensado por alguien, depurado y replicado gracias a alguien, en otras palabras, todo dolor es experiencia concreta del ser individuo, que no sólo se recibe sino que se rectifica en aquel que lo vive sintiéndolo, pensándolo y hablándolo.⁶⁸⁴

Al decir el dolor vivido, lo primero que se instala es la oportunidad de replicar ante el hecho doliente, de suerte que la posibilidad que el habla instaure, toma forma y aparece para dilucidar la experiencia sufriente.⁶⁸⁵ Entonces, el carácter liberador del decir el dolor tiene lugar, pues ante él, hay un algo humano que puede hacerse, logrando que el sufrir adopte la forma de un suceso que se adhiere a la experiencia de humanidad que el individuo tiene al ser sí mismo. De modo que todo dolor padecido y replicado es parte de la praxis del existir que distingue

⁶⁸² Cf. K.S.VII, pp. 87 y 88.

⁶⁸³ Cf. K.S.XI, p. 437.

⁶⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 449.

⁶⁸⁵ Cf. K.S.V, p. 54.

y da singularidad al existente.⁶⁸⁶ Por este motivo, los dolores vividos, en cierta forma, nos identifican como el sujeto que sólo cada uno puede ser, y todo ello, sin que estas vivencias permanezcan ocultas ante la mirada de los demás, pues todos compartimos este aprendizaje que conlleva el saber decir el dolor.⁶⁸⁷

Tal es el caso que decir el dolor es algo que se aprende y se comparte, pues a pesar del carácter íntimo de este aprendizaje, lo dicho sobre él se da en el horizonte de una comunicación que hace posible depurar y constatar lo aprendido. En este sentido, hablar del dolor, también, es contrastarlo, de tal suerte que sea posible obtener de él un mensaje que de vida a un diálogo que cuestiona el sufrimiento y al tiempo lo comprende. Gracias a ello es posible hablar entre sujetos distintos acerca del dolor y entenderse, pues el lenguaje humano del sufrimiento guarda una cierta familiaridad, en la medida en que la pregunta sobre él devela el rastro de una comprensión que responde a la experiencia doliente y opone a la potencia del dolor la elocuencia interpelante del habla.⁶⁸⁸

El dolor hablado es así dolor compartido, porque ahora el sufrimiento se filtra en los canales de una comunicación que pone en contacto a todo aquel que reconoce las profundas marcas del dolor y, a la vez, la pertinencia de una réplica que responde ante el suceso doliente, de tal suerte que la existencia fragmentada queda colocada en los conductos de un habla que trata de hacerla existible.⁶⁸⁹ La comunicación del sufrimiento manifiesta así el posicionamiento que el individuo sostiene frente a la experiencia sufriente, de modo que lo humano que hay en el existente, se comporta ahora en un diálogo que ensaya la comprensión de un hecho enigmático, pero a la vista de la mirada reflexiva del que interpela y del que accede a lo interpelado.⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ Cf. K.S.XI, p. 449.

⁶⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 439.

⁶⁸⁸ Cf. K.S.X, p. 166.

⁶⁸⁹ Cf. K.S.VII, p. 220.

⁶⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 221.

Dado que el individuo pregunta y atiende a lo preguntado, entonces, la conciencia de la experiencia sufriente, de sus efectos y de las posibilidades humanas de ocuparse del sufrimiento, se verifican en un intercambio dialógico que pone a prueba el aspecto totalizante del dolor y la praxis significativa de la propia humanidad.⁶⁹¹ Sin duda, como hemos indicado, el sufrimiento no deja de ser un enigma por el hecho de ser hablado, pero, en cierto modo, ocuparse de él lo coloca más a la mano del que desea entenderlo y existir. Así es como la dimensión inagotable del dolor se ve afectada por una conciencia que cuestiona, contrasta y, aunque de manera contingente, comprende.⁶⁹²

Por eso, podemos afirmar que la potencia aniquilante del sufrimiento existencial nos sobrecoge, no obstante, ante el dolor, podemos valernos de un diálogo consciente y replicar ante él. Este movimiento que proyecta nuestra humanidad interpelante arroja así indicios de una persistencia humana frente al sufrimiento. De suerte que el dolor interior es capaz de sobrepasar los límites que constituyen el universo de una existencia significativa, pero no por ello, acaba con el empeño de dar un sentido humano al existir. De modo que se puede admitir que lo perdido en el sufrimiento no puede reponerse, pero, también, que perder ante el dolor no es absoluta y terminantemente perderse, no cuando hay aún una conciencia que, ensayando la comprensión del sufrimiento, sostiene la ocupación humana de la existencia y habla de ella.⁶⁹³

Ahora queda establecido el posicionamiento que tiene lugar cuando el individuo humano se pregunta sobre el sentido de su ser que ha sido atravesado por el dolor, particularmente, cuando la irrupción provocada comienza con una fractura en el interior del existente. Este posicionarse consiste en que ante la fuerza de un dolor avasallante poco puede hacerse, pero ese poco contiene la vivacidad de un existir cuyo último movimiento, y el más potente de todos, es el

⁶⁹¹ Cf. K.S.V, p. 54.

⁶⁹² Cf. K.S.X, p. 167.

⁶⁹³ Cf. K.S.XI, p. 433.

de la conciencia que interpela, habla y llama por un sentido del devenir frente al escenario de una existencia fragmentada.⁶⁹⁴ Así que el existir en el dolor no conlleva hacerlo condenado a la falta de comprensión, o sea, a la inconciencia, mucho menos, cuando lo que está en juego es la significación de la vida humana.

Este es el efecto de una reflexión que se mueve en torno al quebrantamiento provocado por el sufrimiento existencial que, en última instancia, recae en el significado mismo del ser partícipe de un vivir humano.⁶⁹⁵ Tanto es así, que la vida, su fragmentación, su sentido y sus posibilidades ocupan el lugar primordial de una filosofía que atiende a los motivos que hacen del existir humano un acontecimiento que trastoca el horizonte mismo en el que está colocado. De tal suerte que todo pensar es un vivir y un hacer el mundo, que adquiere un rostro humano en la medida en que el individuo se ocupa de un existir significativo, y es este rostro el que se somete al empeño comprensivo de la conciencia, peculiarmente cuando parece que resulta insuficiente para un vivir humanamente admisible.⁶⁹⁶

El que la existencia resulte un acontecimiento admisible se convierte en una preocupación primordial para el pensamiento que atiende al interés del individuo humano en existir, pues es evidente que el existente no puede ocuparse de la existencia sino está interesado en ella y el dolor interior repercute precisamente en este interés.⁶⁹⁷ En ello se concentran las consecuencias de un padecimiento que fractura el ánimo de existir una vida humana significativa. Por esta razón, la experiencia del sufrimiento existencial inquieta y ocupa profundamente a una reflexión que ensaya la oportunidad de comprender el dolor y rectificar la ruta del ser individuo humano, una vez que la existencia se ve atravesada por el sufrimiento.

⁶⁹⁴ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁶⁹⁵ Cf. K.S.XI, p. 437.

⁶⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 300.

⁶⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 470.

Cuando el dolor tiene la última palabra, entonces, no hay nada humano que sea significativo en el existir, ya que el suceso doliente deviene en un horizonte de humanidad completamente neutralizado, como si en él no hubiera individuo existente que practique su interés en la existencia dejando indicios de esta praxis. Si esto fuese así, el devenir se ve privado de toda importancia, pues no hay nadie a quien afectar en un escenario en el que existir es un suceso que simplemente no interesa. Por tanto, el gesto que interpela el sufrir es tal cosa porque hay individuo humano que se ve afectado, y este hecho sólo tiene cabida en un mundo que atestigua la importancia de existir.⁶⁹⁸ Una vez que la irrupción del dolor tiene lugar en el mundo humano, lo tiene también, peculiarmente, la ocasión de la conciencia, el interés y el habla significativo de la existencia. Por ello, la propuesta kierkegaardiana indica que sufrir existencialmente es experimentar la fractura del interior que anima la existencia humana, pero de ningún modo, implica la forzosa desaparición de una interioridad que por sí misma da luces de la importancia del hecho de existir.

El interés en la existencia representa así el motivo primordial del ser conscientes del dolor, pues este movimiento de la interioridad obedece al empeño de existir una vida humana aceptable, de tal suerte que el estar colocado en la existencia adquiere toda la importancia para el que interpela el existir apelando por su sentido y para el que atiende a tal interpelación. Si bien, este movimiento es provocado por la irrupción del dolor que fractura los propósitos significativos de una existencia concreta, ahora, la pregunta consciente reincorpora y contiene el interés de aquellos que recurren el sentido mismo del dolor.⁶⁹⁹

Así es como la conciencia del sufrimiento integra aquellos indicios de lo humano que persisten en una vida fracturada existencialmente.⁷⁰⁰ No cabe duda que el dolor interior arruina lo que el individuo había alcanzado para hacerse de

⁶⁹⁸ Cf. K.S.II, p. 41.

⁶⁹⁹ Cf. K.S.X, p. 167.

⁷⁰⁰ Cf. K.S.XI, p. 424.

una existencia significativa, pero aun en esta ruina, lo humano que hay en la vida misma no queda anulado en términos absolutos, ya que mientras hay existir, hay humanidad que transfigura la existencia a través de una praxis interpelante que no se contenta con sobrevenir neutralmente en el mundo, como si la vida humana fuera sólo un evento imparcial, sino que, reclama el sentido de este devenir, de tal modo que la existencia comunique motivos suficientes para un vivir humanamente.⁷⁰¹

La necesidad de vivir en un horizonte con sentido humano aparece en aquello que la conciencia del dolor reclama, de modo que el interés en la existencia se traduce en una oposición al sufrimiento que no pasa de largo frente al dolor, por el contrario, lo confronta, porque no hay manera de existir en la desolación que el sufrimiento provoca.⁷⁰²

⁷⁰¹ Cf. K.S.V, p. 54.

⁷⁰² Cf. *Ibid.*, p. 58.

CAPÍTULO IV

Entendimiento y comunicación del sufrimiento existencial

En el capítulo anterior hemos evaluado la importancia de la conciencia y comprensión del sufrimiento existencial. Con ello podemos caer en cuenta de la fuerza del habla que depura la experiencia sufriente y, en cierto modo, hace que la palabra edifique donde el sufrimiento arruina.⁷⁰³ Ahora vale la pena profundizar en el efecto contiguo de este desvelamiento del dolor, en cuyo caso, podemos sostener que el límite de nuestra propia praxis de humanidad adquiere un rostro más sensato, una vez que logramos un oportuno entendimiento del sufrimiento.

Para ahondar en este ensayo humano que se hace consciente del dolor, vale la pena recordar que la pregunta ante el sufrimiento interpela en tanto la pertinencia de lo preguntado. Esto toma gran relevancia cuando constatamos la exigencia reflexiva que ocupa el ensayar una comprensión del sufrimiento. Kierkegaard habla de este requerimiento para la reflexión de aquel que se decide a pensar el dolor, puesto que “la pena se desliza tan secretamente por el mundo que sólo aquel que tiene interés por ella, sólo a él le es dado presentirla.”⁷⁰⁴

La advertencia kierkegaadiana perfila de esta forma el valor que supone preguntar por el dolor y comunicar los efectos de esta pregunta. De modo que la interpelación del hecho sufriente no puede darse en una atmósfera de negligencia reflexiva o de necia credulidad.⁷⁰⁵ Podríamos decir que apelar por el sentido del sufrimiento es un acto de total responsabilidad existencial, que no puede ser reducido a una mera discusión superficial que acabe por desestimar la compleja realidad del sufrimiento o que busque contenerlo en acertadas sentencias que no

⁷⁰³ Cf. K.S.VII, p. 221.

⁷⁰⁴ Cf. K.S.V, p. 191.

⁷⁰⁵ Cf. K.S.II, p. 38.

pueden resistir al más breve juicio crítico.⁷⁰⁶ De suerte que la pertinencia del pensamiento en torno al dolor representa un asunto de profunda seriedad, que se mide por la suficiencia con la que el individuo interpela el sufrimiento y atiende al contenido de lo que se pregunta.

De esta manera el movimiento comprensivo de la interioridad que ensaya depurar la experiencia del dolor se vuelve pertinente, cuando el alcance que logra la pregunta y la atención que se da a ésta responde idóneamente al interés de aquel que se empeña en existir siendo consciente del dolor. Así, una genuina conciencia del sufrimiento interior manifiesta la oposición que el sujeto ofrece a su condición existencial fracturada, de tal suerte que este ensayo de resistencia al dolor comunica el interés del individuo por hacerse de una existencia que se comporte suficiente para ser admitida y vivida por aquel que se ha tropezado con el hondo enigma del sufrimiento.

Una vez que se asume la importancia de preguntar pertinentemente ante el dolor y atender a la pregunta del mismo modo, es posible distinguir que el sujeto que apela por la comprensión del sufrimiento, desvela su propio posicionamiento frente a un existir bajo las condiciones de una humanidad ineludiblemente frágil y limitada.⁷⁰⁷ Tal como lo hemos indicado en el capítulo I de este trabajo, el existir es hacerlo en la fragilidad, la cual, se muestra ante el existente, particularmente, cuando éste se ve atravesado por la irrupción que provoca la experiencia del dolor interior. Por ello, la conciencia del sufrimiento conduce esta aproximación que el individuo tiene a sus propias limitaciones para hacerse de una existencia propicia a través de la práctica reflexiva y actuante de su singular humanidad.⁷⁰⁸

El sujeto humano es capaz de ser consciente del dolor y cuando lo hace se acerca a su propia fragilidad para ensayar, también, el entendimiento de su ser

⁷⁰⁶ Cf. K.S.X, p. 164.

⁷⁰⁷ Cf. K.S.V, p. 207.

⁷⁰⁸ Cf. K.S.X, p. 147.

vulnerable. De suerte que lo que se anuncia en la conciencia del sufrimiento interior es el interés por comprender la experiencia sufriente y, a la vez, el interés por comprender al individuo que transita por ella.⁷⁰⁹ Con esto, el empeño por alcanzar un entendimiento sobre el enigma del dolor se traduce en acceder, con el mismo movimiento reflexivo, a la inherente complejidad de la condición humana. Tanto es así que la pregunta que cuestiona el sufrimiento, interpela al sujeto mismo, pues, como hemos dicho, no tiene lugar un mal existencial sin existente que lo viva.⁷¹⁰

IV.I Transparencia y sensatez del sufrimiento

El sufrimiento existencial se manifiesta como un padecimiento que atañe con tal gravedad al individuo, que no hay manera de existir humanamente sin ocuparse de él de manera consciente. La pertinencia de la pregunta y de la atención a este mal interior repercute ahora en un ámbito en el que existencia y existente se ven profundamente afectados, tanto que el entendimiento del dolor trastoca de igual modo a la realidad por existir y al existente que se mueve a existirla.⁷¹¹

De este modo, siendo consciente del sufrimiento, el individuo reacciona con transparencia ante su situación doliente y ante sí mismo.⁷¹² Tal es la importancia de esta transparencia comprensiva del dolor, que todo intento por atender a la experiencia sufriente responde al interés del sujeto humano por reparar en la realidad de su propio ser. Por este motivo, evadir la inquietud que provoca el sufrimiento interior se transforma en una disposición a engañarse a uno mismo.

⁷⁰⁹ Cf. K.S.II, pp. 173 y 174

⁷¹⁰ Cf. K.S.V, p. 191.

⁷¹¹ Cf. K.S.XI, p. 437.

⁷¹² Cf. K.S.IX, p. 51.

De suerte que la posición de interés o de indiferencia que el individuo adopta ante la experiencia del dolor, se devuelve como un afecto o impasibilidad hacia el ser que cada uno es, y con ello, pensar el dolor es un asunto tan decisivo para el devenir como pensar al individuo humano.⁷¹³

Ahora queda claro que la conciencia del dolor no puede serlo sin conciencia del sujeto doliente, y este carácter vinculante de la experiencia sufriente tiene tal fuerza que la situación existida por el individuo y su ser mismo se ven implicados en la réplica lanzada ante la irrupción del sufrimiento. De modo que el empeño por hacerse de un sentido humano para el existir, una vez que la existencia se revela fracturada por el dolor, supone el intento por dar alcance a una realidad admisible para vivirse en una identidad humana suficiente para existir.⁷¹⁴ Así, aquello que el individuo hace de su experiencia sufriente es también lo que hace con su ser fragmentado, y en la medida en que ensaya encontrarse en el mundo que existe, perfila, a la vez, el encuentro consigo.

El valor de la conciencia del sufrimiento interior da pie a la importancia de comprender las restricciones de la realidad existida que se ve afectada a causa del dolor, al tiempo que auxilia al entendimiento de las limitaciones de la condición del individuo que se ve reducido por su propio padecimiento.⁷¹⁵ En cierto modo, el encontrarse ante una realidad fracturada e inexistible conduce al desvelamiento que el sujeto humano experimenta de sus propios límites para existir. Con ello se hace evidente que no sólo la realidad puede mostrarse poco propicia para ser existida, sino que el existente mismo contiene en sí serios acotamientos para darse a la tarea de vivir.⁷¹⁶ Esta fue la propuesta central sobre la que reparamos al referirnos a la angustia kierkegaardiana y, ahora, resulta manifiesto que el dolor

⁷¹³ Cf. K.S.II, p. 41.

⁷¹⁴ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁷¹⁵ Cf. K.S.IX, p. 133.

⁷¹⁶ Cf. K.S.VII, p. 90.

señala los enormes obstáculos de la existencia para ser existida y los del existente para existir.

Por esta razón el atravesar por la experiencia del sufrimiento interior resulta en una sobrecogedora constatación de las fronteras de la existencia en la que nos encontramos colocados y de las limitaciones de la propia condición humana para el vivir. Es notorio que en la obra de Kierkegaard la existencia y el existente suponen dos realidades contiguas que no necesariamente se reducen a una sola, pues una realidad es la del mundo en el que se está colocado y se vive, y otra, la del existente que existe ese mundo.⁷¹⁷ Sin embargo, la existencia es para el existente y el existente es en la existencia, así que el encuentro con el dolor afecta al sujeto que vive y al mundo que es vivido.⁷¹⁸

A la conciencia del dolor interior le sobreviene un particular entendimiento del mundo en el que el individuo vive y de su propio ser viviente que afecta y se ve afectado por el mundo. Así, los saberes acerca del dolor son también saberes acerca del sujeto humano que, al descubrir lo inexistible de su situación, desvela la insuficiencia de la realidad que esta por existirse y la insuficiencia del individuo mismo para existir en un ser fragmentado que no logra dar alcance a un vivir propicio. Entonces, la fractura existencial sobrepasa al existente y al mundo en el que éste pretende existir.

Este es el motivo por el que la experiencia del sufrimiento existencial lastima al individuo que atraviesa por ella, al mismo tiempo que desdibuja el sentido del mundo vivido por un existente concreto. Debido a ello, este mal que fractura el interior del sujeto humano, impacta propiamente en la situación específica en la que el individuo se desenvuelve como parte de un mundo común.⁷¹⁹ Así que el

⁷¹⁷ Cf. K.S.V, p. 29.

⁷¹⁸ Cf. K.S.X, p. 166.

⁷¹⁹ Cf. K.S.V, p. 58.

sufrimiento interior que afecta la intimidad de quien lo padece se comporta como una contrariedad del sujeto mismo y del mundo que tiene por existir.⁷²⁰

De modo que no es sólo el individuo el que se ve quebrantado por el dolor existencial, sino que el mundo en el que éste se encuentra colocado recibe también este quebrantamiento y despliega la insuficiencia del existente para existir y de la existencia para ser admitida.⁷²¹ Tanto es así, que el enigma del dolor interior se convierte en un problema para el sujeto humano y para el mundo vivido por éste, pues el quiebre que causa el dolor es ruptura de un individuo y de un mundo. Por ello el dolor existencial no es un mero asunto privado que ocupa a un existente específico, sino una cuestión que involucra, además, al mundo en el que éste deviene con todo lo que forma parte de este mundo existido.⁷²²

Por lo tanto la conciencia del sufrimiento interior actúa como un desvelamiento del individuo que se ha fragmentado en el existir y del mundo fracturado en el que éste existe. De suerte que la comunicación comprensiva del dolor habla de la fragilidad de la condición humana y de la inconsistencia de un mundo que humanamente no puede ser admitido para existirse. Es en esta constatación donde el entendimiento da con una periferia que indica el impasse de la praxis humana para apropiarse de una existencia con un sentido suficiente para ser existida. Así la conciencia del dolor es una comprensión de lo limitado del ser humano y de su mundo para anteponerse a los insoslayables enigmas del existir.

⁷²⁰ Cf. K.S.X, p. 167. Esta fórmula del sufrimiento que al romper con el individuo rompe con la realidad en la que éste deviene, es presentada con mucho atino en la crítica que A. Camus hace sobre la condición absurda que subyace a las justificaciones totalitarias de los genocidios del siglo XX. En efecto, el desprecio del individuo y del valor de su vida, no importa la ideología que lo predique, reproduce un mundo en el que lo humano se desgasta hasta que queda como desfigurado. Tanto es así, que toda práctica de exterminio termina por confirmar el desencadenamiento paulatino de un desprecio por lo humano que comienza con el rechazo y concluye con la anulación del rechazado. (Cf. *El Hombre Rebelde* pp. 113 y 114)

⁷²¹ Cf. K.S.XI, p. 350.

⁷²² Cf. K.S.V, p. 191.

De manera que el individuo se mide sí mismo para dar alcance a un existir significativo, pero al hacerlo, mide el mundo en el que se encuentra, y la ocasión del dolor existencial traza rotundamente las señales de la dificultad que tiene el existente para dar con un sentido para su ser existente y para su mundo existido. A este punto nos conduce una conciencia del sufrimiento que actúa movida por un empeño por dar con un sentido que proceda suficiente. El impulso de la reflexión se comporta así como un anhelo que desnuda la vulnerabilidad de una praxis humana que se mueve hacia la apropiación del existir, y proyecta las limitaciones de un mundo que se ve reducido por una carencia de sentido provocada por la experiencia del sufrimiento.⁷²³

El individuo humano da cuenta de que existe bajo una condición que por sí sola no alcanza a sobreponerse terminantemente a su propia fragilidad y el sufrimiento existencial confirma esta circunstancia de la existencia humana. A ello obedece la constante referencia que Kierkegaard hace al presupuesto de la fe, pues en la propuesta kierkegaardiana, solamente se puede creer en aquello que hace falta, que no se controla porque el control de lo creído no está como dispuesto al acomodo del creyente, y así se verifica la frontera entre el alcance de lo humano y lo inabarcable de la existencia.⁷²⁴

La presencia de la fe en la reflexión kierkegaardiana se explica por el cristianismo que subyace al pensamiento del filósofo danés, pero se explica también, por las conclusiones existenciales a las que Kierkegaard arriba al reparar en los efectos del dolor interior. Precisamente la conciencia de este sufrimiento conduce esta transparente mirada de lo humano, que da cuenta de la fe como un recurso que aparece justo cuando todos los demás recursos se muestran insuficientes para dar un sentido a la existencia.⁷²⁵ De manera que el entendimiento del dolor existencial es entendimiento de la gravedad de existir

⁷²³ Cf. K.S.XI, p. 166.

⁷²⁴ Cf. K.S.II, pp. 102 y 103.

⁷²⁵ Cf. K.S.IX, p. 25.

bajo una condición que no se alcanza a sí misma para significar aquello que se ve rebasado en la existencia, de modo peculiar, una vez que el sufrimiento irrumpe y quebranta al individuo humano y a su mundo.

Así es cómo el sujeto humano al ser consciente de su sufrimiento, hace de esta conciencia un entender que hay algo que no le alcanza para valerse de un existir propicio. Que el individuo no se baste para existir, representa el resultado de una comprensión de la propia condición existente que se desvela limitada, afectada y reducida por la experiencia del dolor. Al mismo tiempo, el mundo humano vivido por un existente concreto manifiesta su insuficiencia, una vez que este mundo no cuenta con alternativas para hacer frente a la honda irrupción del sufrimiento.⁷²⁶

La existencia quebrada por el dolor interior manifiesta con firmeza que la praxis de humanidad de un individuo concreto y el sentido del mundo vinculado a esta praxis, cuentan con profundas carencias que hacen inadmisibles el existir. Ante este hecho, la interioridad persistente recurre a la inexistente situación del sujeto humano que ve su mundo y, a sí mismo, superados por la acción del sufrimiento.⁷²⁷ Por esta razón tiene lugar la conciencia del dolor interior, que advierte los efectos de este mal, repara en ellos y replica para poner en marcha un depurar el dolor, de modo que la existencia resulte aceptable para aquel que reconoce su propia fractura y la del mundo en el que lleva a cabo la ejecución de su ser humano.

Al acontecimiento doliente que se ve interpelado por la reflexión, le sigue este aprendizaje de lo humano y del mundo que se topa ante un aspecto incierto de la existencia, que no puede ser superado por una praxis de humanidad menguada con la presencia del sufrimiento.⁷²⁸ De suerte que siendo consciente su propio devenir fragmentado, el individuo humano se aproxima al entendimiento

⁷²⁶ Cf. K.S.V, p. 61.

⁷²⁷ Cf. K.S.XI p. 242.

⁷²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 439.

de la frontera en la que el dolor lo coloca junto con su mundo existido, mostrándole las inquietantes limitaciones a las que se enfrenta para apropiarse de un existir propicio.

El individuo consciente del dolor se hace consciente de sí mismo, pero de modo que descubre su ser en la fragilidad y, con ello, una sobrecogedora dificultad para encontrar el sentido de existir como existe, en el mundo que vive.⁷²⁹ La experiencia del sufrimiento que logra ser depurada por la conciencia, transmite señales innegables de una existencia que se fragmenta, al tiempo que el dolor interior arruina el significado de una praxis humana que intenta hacerse de un mundo que se distinga por su sentido.

Como lo hemos referido a lo largo del capítulo II de este trabajo, el sufrimiento interior arrebató paulatinamente aquello a lo que el individuo ha dado alcance para significar su propia existencia. Ahora bien, sólo puede haber un entendimiento del dolor existencial cuando se reconoce conscientemente la potencia de este mal que logra afectar de tal modo a la interioridad, que los propósitos significativos de un existir concreto se ven sobrepasados hasta perder su contenido significativo, en tanto que ninguno de ellos logra resistir al embate que provoca el sufrimiento.⁷³⁰ Por esta razón el dolor existencial es una fractura que avanza poco a poco hasta quebrar lo que la interioridad ha significado, y la noticia de este quebrantamiento se depura en la conciencia de aquel que admite enterarse de su situación vulnerable y superada.⁷³¹

Por tanto la experiencia del dolor existencial sólo puede ser tal cosa porque hay alguien que es consciente de ella, y en esta conciencia los efectos del sufrimiento se admiten como son, sobrecogedores e inabarcables, pero justo cuando esto tiene lugar, lo tiene también un cierto posicionamiento de aquel que

⁷²⁹ Cf. K.S.X, p. 166.

⁷³⁰ Cf. K.S.V, p. 58.

⁷³¹ Cf. *Ibid.*, p. 207.

desea entenderse con el dolor, depurarlo y atender a él, a través del comportamiento interpelante de una interioridad que se ve superada pero no anulada en términos absolutos, pues no puede estarlo del todo en tanto que es capaz de cuestionar la vivencia sufriente y recurrir su sentido.

La fuerza de la pregunta que confronta al acontecimiento del dolor interior, manifiesta así que ésta ha sido posible debido al posicionamiento que el individuo adopta para entender aquello que ha irrumpido en su existir y lo fractura, de tal suerte que el desvelamiento del ser vulnerado que tiene lugar en la experiencia sufriente, se presenta gracias al interés que el sujeto humano tiene en comprender su existir, aun cuando éste se manifieste de momento inadmisibile.⁷³² El empeño por comprender el dolor existencial indica que el individuo fracturado interiormente puede tener por perdidos los propósitos de su particular existencia, pero no la oportunidad misma de interpelar lo ocurrido y del asirse a lo que su pregunta provoca.

De modo que todo llamado por el sentido del dolor interior tiene como trasfondo este interés por la existencia, que ahora mismo se revela fragmentada, aunque, y tal vez por ello, merecedora de la apremiante atención de una reflexión que confronta con una pregunta al sufrimiento ocurrido, y reclama la importancia de hacerse de un sentido para el existir, a pesar de que la existencia dé claras muestras de su fractura. La conciencia del sufrimiento interior manifiesta así el carácter de su más genuino aspecto, pues es ella la que hace visible el dolor, de manera que logremos observarlo con todas sus desoladoras implicaciones, pero al mismo tiempo, antepone el llamado por un sentido en la forma de una pregunta, que expresa el interés del existente por persistir en la existencia, aun cuando el significado de ésta se muestre superado.⁷³³

⁷³² Cf. K.S.V, p. 61.

⁷³³ Cf. K.S.X, p. 166.

Ante la acción del sufrimiento existencial, la actividad interior del individuo se comporta como una praxis de humanidad que es capaz de reconocer los efectos del dolor y reponer un cuestionamiento, de suerte que el dolor se troca transparente y se depura con el actuar interpelante del individuo que es consciente del sufrimiento. Por ello, es precisamente el sujeto consciente el que advierte la gravedad de la experiencia sufriente y se ocupa de sus consecuencias.

La conciencia del sufrimiento interior dispone su carácter desvelador e interpelante, de tal forma que el dolor se vuelve como accesible para aquel que desea reparar en él, cuestionarlo y depurarlo en una comunicación que se aproxime al hecho sufriente para ensayar el entendimiento de éste, que ahora, es también entendimiento del individuo mismo y del mundo en el que deviene. Por este motivo el comprender el sufrimiento conlleva una modificación en el propio sujeto y en su mundo existido, de tal suerte que el existir, una vez que el dolor se ha hecho presente, no lograr ser admisible sin esta urgente y primordial conciencia.⁷³⁴

El apremio de la pregunta que cuestiona el sufrimiento es, al mismo tiempo, apremio por entender al individuo y al mundo en el que éste existe. Este es el valor que Kierkegaard atribuye a la reflexión que reacciona ante la irrupción que provoca el dolor interior en la existencia.⁷³⁵ De modo que el entendimiento del sufrimiento es una comprensión que atañe a la verdad sobre el existente humano y a la del horizonte en el que tiene lugar la praxis de humanidad que distingue al individuo.⁷³⁶ Así, la conciencia del dolor que es conciencia de uno mismo, lo es para tantear un existir, pero de tal modo que el individuo descubre ante sí la fragilidad de su ser y la del mundo que éste pretende existir con un sentido humano.

⁷³⁴ Cf. K.S.XI, p. 449.

⁷³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 437.

⁷³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 432.

Esto es lo que provoca la conciencia del dolor interior, un descubrir que hace notoria la condición vulnerable del individuo y la contingencia del mundo alcanzado a través de una praxis humana significativa. Con ello, el entendimiento del dolor conlleva una comprensión que admite las dificultades que tiene el individuo para apropiarse de la existencia, pues esto se pone a prueba cada vez que el sufrimiento irrumpe. Así es como el dolor se coloca a sí mismo como un referente insoslayable de la existencia y, por eso, no hay forma de aproximarse a la comprensión del individuo sin ensayar un genuino entendimiento del sufrimiento.⁷³⁷ La conciencia alcanza a confirmar este endeble carácter de la existencia y atribuye al dolor un importe que toda reflexión sobre el sujeto humano debe cubrir, para obtener así, un probado entendimiento de la realidad del individuo mismo y del mundo que éste existe.

El esmero por comprender el sufrimiento interior atraviesa por la obra del pensador danés, precisamente, porque el dolor mismo es una experiencia que atraviesa la existencia de aquel en quien irrumpe. De suerte que el sufrimiento existencial es un problema para la filosofía, justo, cuando la reflexión cae en cuenta de que este modo del dolor es un problema para el existir humano. La conciencia del sufrimiento advierte entonces el motivo que subyace a este gesto reflexivo, que no sólo apuesta por des-ocultar algo para el entendimiento, sino que, todavía más, se ocupa en asimilar el enigma de existir.⁷³⁸

Es así como la entrada del sufrimiento interior delimita una periferia existencial que queda al descubierto cuando el individuo repara en ella y la interpela a través del empeño de una reflexión que se hace consciente del dolor. El sufrimiento mismo es el que traza la línea de esta frontera en donde lo humano se topa y se descubre sobrepasado, pero, es la conciencia humana la que vuelve

⁷³⁷ Cf. K.S.XI, p. 425.

⁷³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 313.

comprensible esta delimitación y antepone una pregunta que demanda el sentido de lo comprendido.

Tal es la naturaleza de la conciencia, que el dolor, el individuo y el mundo en el que éste deviene quedan al descubierto ante una mirada que intenta entender el choque que tiene lugar cuando el sufrimiento irrumpe en la existencia del sujeto humano. Así, el existente que ensaya la comprensión del dolor se observa y se entiende sufriente, vulnerado y superado por la ocasión de un sufrimiento que coloca hondos límites a un existir concreto. Con este entenderse, el individuo entiende también la fragmentación del mundo al que ha dado alcance significándolo, y la frontera del dolor queda delimitada cuando el sujeto humano se percata de que los límites que a él lo acotan, son vinculantes con los límites de su propio mundo existido.⁷³⁹

El individuo que comprende el sufrimiento arroga para sí el entendimiento de su ser vulnerable y, con ello, la fractura que ha sufrido el mundo en el que éste deviene significativamente. Ahora, el saber el dolor es un saberse limitado en un mundo que se descubre inerme, ante una fuerza que sobrepasa la praxis humana que intenta significar el mundo existido. Ante este giro que provoca el sufrimiento interior el empeño reflexivo del individuo lo aproxima a su nueva situación existencial, de tal suerte que el dolor que se encuentra a la vista del existente para ser comprendido, pone a la mano, también, este modo humano del ser frágil en una existencia fragmentada.⁷⁴⁰

De manera que el posicionamiento que implica la conciencia del dolor se comporta como un instante de asimilación de la existencia, aun cuando ésta se ve atravesada por la fractura del sufrimiento, pues tal asimilación es la consecuencia natural de un empeño que insiste en reparar en la experiencia sufriente. Con esto no se confirma que el dolor queda contenido y aventajado por la conciencia de lo

⁷³⁹ Cf. K.S.V, p. 54.

⁷⁴⁰ Cf. K.S.XI, p. 433.

doliente, simplemente, se indica que al estar a la vista del pensamiento, el dolor se torna reflexivo, y así es como tiene entrada en el entendimiento que se aproxima a él y comprende.⁷⁴¹

Ahora que el dolor tiene entrada en la reflexión, lo tiene también el ser vulnerable del individuo y, a la par, el mundo fragmentado en el que éste deviene. La persistencia interpelante del individuo trastoca de esta forma al sufrimiento por el que pregunta, y con ello, el sujeto humano se transforma a sí mismo, alterando con su cuestionamiento la situación en la que existe.⁷⁴²

A modo de síntesis podemos decir que la conciencia que tiene por objeto al dolor interior, pone al alcance del individuo doliente la realidad de sus propias limitaciones para hacerse de una existencia que se muestre propicia. Entonces, el sujeto humano que procede consciente de este hecho, se entera de que el devenir humano en la existencia está revestido de una fragilidad que aparece cada vez que el sufrimiento irrumpe y quebranta aquello que el individuo considera como logrado y estable para el existir.⁷⁴³ Con ello, el sujeto humano abre paso a una apropiación del existir sufriente, pero no sin advertir que este posicionamiento sólo tendrá lugar en la medida en que el existente admita que la apropiación humana de la existencia, nunca es definitiva, por el contrario, es un hacerse del existir que resulta contingente, parcial y mudable.⁷⁴⁴

De este modo la pertinencia del existir humano no se encuentra en una confianza inmediata que coloque al individuo como el eje inamovible de un devenir siempre determinado y determinable, pues la existencia no se comporta de esa manera, y el sujeto humano lo descubre, precisamente, cuando el sufrimiento lo sorprende, lo amaga y lo sobrepasa, causando una honda fractura en el devenir del individuo y en el del mundo concreto en el que existe.

⁷⁴¹ Cf. K.S.V, p. 188.

⁷⁴² Cf. K.S.IX, p. 63.

⁷⁴³ Cf. K.S.X, p. 147.

⁷⁴⁴ Cf. K.S., p. 82.

La propuesta de comprender el dolor se traslada ahora a un escenario que reclama la importancia de admitir la fragilidad del existir humano, para dar pie a un reposicionamiento existencial que implique concretamente al individuo sufriente, pero todavía más, al ser humano mismo, pues esta fragilidad es una condición compartida por todo el que comparte humanidad. Ser individuo humano es serlo en la fragilidad, de modo que resulta necesario tener en cuenta esta cualidad de nuestra condición humana, a la vez que nos empeñamos en apropiarnos de un existir significativo.⁷⁴⁵

La reflexión kierkegaardiana en torno al dolor existencial se desdobra de esta forma en una apuesta que ensaya la comprensión del individuo concreto que se encuentra fracturado por el dolor y, al mismo tiempo, intenta comprender la identidad misma de todo existente humano que inevitablemente deviene como sujeto sufriente, ya que el existir se da enmarcado por las insoslayables limitaciones de su condición, las cuales, lo asaltan de forma particular cuando el dolor irrumpe en la existencia. El pensador danés apela por admitir estas limitaciones en un plano que adelante al campo de la especulación, pues el límite de nuestra existencia se reconoce con mayor claridad en el concreto instante de la experiencia doliente, ocasión en la que la interioridad se fractura pero permanece, de suerte que su persistir vulnerable se traduce en una conciencia inquietante pero comprensiva y transparente de la periferia del existir humano.⁷⁴⁶

El encontrarse instalado en la frontera trazada por el sufrimiento, produce en el individuo humano la ocasión del posicionamiento al que se mueve la aptitud interpelante del sujeto sufriente. Ahora bien, una vez dado el quiebre provocado por el dolor interior, esta postura no puede lograrse sin admitir que reposicionarse en la existencia es un hecho enraizado en la fragilidad de nuestra condición, pues sólo se vuelve a colocar aquel que ha perdido su sitio. De suerte que esta

⁷⁴⁵ Cf. K.S.XI, p. 439.

⁷⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 170.

persistencia que busca hacerse de un espacio para existir puede alcanzar de cierta forma su propósito, pero sólo de manera contingente, en tanto la existencia del individuo consiga sostenerse sin verse fracturada de nuevo, pues el sufrimiento ha transmitido con claridad su inquietante advertencia, esa que comunica lo vulnerable que resulta el sujeto humano cuando lo inabarcable de la existencia lo sorprende para superarlo y quebranta aquello que el existente da por logrado.⁷⁴⁷

De modo que el reconocimiento de la periferia en la que el dolor instala al individuo sufriente supone registrar que la experiencia del sufrimiento existencial es una que puede repetirse, no porque el individuo lo desee, sino porque la fragilidad de existir es algo que distingue a nuestra condición de ser humano y a la del mundo al que le atribuimos un sentido.⁷⁴⁸ Si el dolor interior ha tenido lugar, es debido a esta condición limitada con la que el sujeto humano practica su propio existir, y si bien el existente es capaz de dar alcance a la existencia a través de su comportamiento significativo, es cierto que tal alcance se pone a prueba cada vez que el sufrimiento se hace presente.

Tal es el carácter del dolor interior, que indica los confines de una práctica de humanidad que al apropiarse del existir de forma significativa, nunca logra hacerlo de manera terminada o concluyente, porque lo inagotable de la existencia es capaz de sobrepasar aquello que el individuo humano abarca a través de su comportamiento significativo.⁷⁴⁹ Existir bajo el modo de una condición humana implica dar pie a esta conciencia, que reconoce las limitaciones que el individuo encuentra para hacerse de un existir propicio, sin que la dificultad suponga renunciar a este empeño de trastocar la existencia hasta que se vuelva suficiente para quien la existe.

⁷⁴⁷ Cf. K.S.XII, p. 42.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 18.

⁷⁴⁹ Cf. K.S.XI, p. 129.

El individuo que comprende el dolor se comporta consciente de estos confines con los que la práctica del existir se topa, de suerte que se mueve con mayor sensatez en la existencia, precisamente, porque admite que el comportamiento humano se da siempre en un horizonte que resulta inabarcable para el existente, aunque no por ello, carente de todo sentido para existir.⁷⁵⁰ Así, el ser en la fragilidad ocupa la aceptación de las limitaciones y dificultades que el individuo humano tiene para hacerse de un existir que se muestre suficiente, sin que por eso el existente se vea orillado a desistir de su empeño por dar con una existencia significativa.⁷⁵¹

La experiencia del sufrimiento existencial se vincula así con el movimiento de una interioridad que se hace consciente de todo lo que va aparejado al dolor. De suerte que sufrir interiormente y reparar en ello, conlleva el reconocimiento de la fragilidad con la que deviene el existente humano, la contingencia del mundo al que ha dado alcance con un sentido para poder existirlo y, finalmente, la sobrecogedora potencia del sufrimiento que es capaz de trabar los linderos en los que la existencia vacila al verse sobrepasada. El dolor termina por producir este desvelamiento, en el que el individuo constata la necesidad de admitir una existencia que se comporte versátil ante los hondos enigmas del devenir humano.

Al ensayar un entendimiento del dolor existencial, el existente perfila este asentimiento de su devenir limitado que ahora recurre el sentido de su situación existida con el propósito de poder existir en ella, pero sin la pretensión de someter su propio devenir a un significado concluyente o terminado, ya que invariablemente éste resulta vulnerable ante la irrupción que el sufrimiento provoca. La comprensión del dolor se convierte de esta manera en una claridad del existir, que admite los límites en los que el individuo se encuentra colocado en

⁷⁵⁰ Cf. K.S.XI, p. 437.

⁷⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 129.

la existencia, pero sin rehusar al interés por darle alcance a través de una praxis de humanidad significativa.

De esta manera el existir consciente del sufrimiento se logra sólo en la apertura que el individuo comporta al admitir su propia fragilidad y tolerar el carácter de su existencia inacabada, que peculiarmente se pone a prueba ante los amagues del dolor.⁷⁵² Así, tolerar el sufrimiento es tolerarse a uno mismo, en la medida en que la primera oportunidad de replicar ante el dolor es la que el existente se da a sí, al aceptar lo vulnerable de su existir y lo inabarcable de la existencia.⁷⁵³

Este primer instante de la conciencia del dolor procede en la apertura que el existente observa para entender su propio existir fragmentado por el sufrimiento y persiste, todavía más, en el interés por proyectar una existencia capaz de sentido, aun a pesar de verse fracturada por el dolor existencial. En cierto modo, el existente que apela por la comprensión del sufrimiento, como hemos indicado, se involucra en salir de un encierro, puesto que el dolor del individuo es llevado a un habla que lo depura en un ensayo comprensivo.⁷⁵⁴ Así, la conciencia del dolor procede en este desenvolvimiento que el individuo humano tiene para lograr entenderse con el sufrimiento.

La apertura cobra relevancia porque el rompimiento que sobreviene con el dolor existencial sitia al individuo en un punto donde predomina la negación del existir, de suerte que la experiencia sufriente se despliega como un aislamiento en

⁷⁵² El tema de la apertura del individuo humano como un presupuesto necesario para reconocer la verdad sobre sí mismo, aparece nuevamente en este capítulo. Ya al comienzo de este trabajo indicamos que el ser del existente se encuentra comprometido con un abrirse que sea capaz de mostrarlo tal cual es. Desde un punto de vista ontológico, esta propuesta es desarrollada por M. Heidegger, quién indica que el ser lleva esta apertura consigo, de tal forma que podríamos decir que cuando lo que se muestra en el existir es el sufrimiento, la experiencia misma del dolor termina por abrir aquello que el individuo es: un ser que procede frágil. (*Cf. ¿Qué es metafísica?* p. 119).

⁷⁵³ *Cf.* K.S.II, p. 88.

⁷⁵⁴ *Cf.* K.S.VII, p. 220.

el que el devenir carece de significado y priva al existente de un sentido para el existir, así, el vacío y la soledad se apropian del existente que padece la ruptura de su existencia. En este apartamiento que tiene lugar en la vida del sujeto doliente, la soledad experimentada no se origina por el deseo de encontrarse con uno mismo para dar con un renovado propósito de la existencia, ya que el sujeto que sufre existencialmente no quiere su sufrimiento ni busca este aislamiento, más bien, como lo señalamos en el capítulo II de este trabajo, se ve sorprendido por el dolor y la soledad, de modo que el encierro en el que se encuentra no puede ser edificante, pues no responde a esta intención.

De este modo se confirma que la irrupción que produce la fractura de la interioridad separa al existente de una existencia significativa y, al hacerlo, lo fragmenta a él mismo y a su mundo existido, y todo ello sin un claro motivo, así que la soledad experimentada se da en un ensimismamiento corrosivo que procede anulando aquello que da sentido a una existencia concreta.⁷⁵⁵ De modo que el dolor no puede salvar a nadie, por el contrario hunde al individuo en una enajenante denegación de la existencia que rompe con aquello que antes estaba unido a través de un significado.

La conciencia del sufrimiento, y no la mera experiencia sufriente, es la que auxilia al individuo para reincorporar lo que en él apela por un sentido que haga existible la existencia. Esta conciencia se comporta, precisamente, como el movimiento mediante el cual el individuo apuesta por la apertura su situación fragmentada, de suerte que el ensayo consciente mueve al individuo a dejar este encierro en el que sólo existe negación y vacío.⁷⁵⁶

El intento por entender el sufrimiento existencial pone a la vista un auténtico esfuerzo por salir de un ensimismamiento aniquilante para encontrar algo que no sea sólo dolor. Con ello, la interioridad fragmentada del sujeto humano da pie a un

⁷⁵⁵ Cf. K.S.VII, p. 236.

⁷⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 236.

ejercicio comprensivo que avanza para replicar ante la experiencia sufriente, de suerte que mientras la réplica logra depurar con más atino el enigma del sufrimiento, el individuo se descubre más abierto y en la disposición de moverse del encierro en el que el impacto doliente lo coloca.⁷⁵⁷ De modo que la comprensión del sufrimiento no sólo indica la naturaleza frágil del existente humano y la contingencia del significado que el individuo atribuye a su mundo existido, sino que además, manifiesta la ocasión de una apertura que traslada al individuo a un plano en el que la reflexión, el entendimiento y el habla de este mal interior resulta liberador para quién responde ante el impacto que el sufrimiento provoca.⁷⁵⁸

El vacío y la soledad que el sufrimiento existencial produce encuentran así una resistencia en la conciencia del individuo humano, que depura la experiencia sufriente con un gesto comprensivo y saca al sujeto doliente del aislamiento y el mutismo en los que la irrupción del dolor lo instala. Ante la potencia del dolor interior, el existente se descubre rebasado y calla, y ese no poder hablar refleja la sorpresa que conlleva esta superación de todo significado existencial, por eso, la conciencia del sufrimiento es reflexiva, rectificadora y hablante y, con ello, constructora de un diálogo que ensaya el proyecto de un existir con un sentido humano.⁷⁵⁹

De manera que el sufrimiento interior sólo puede verse trastocado por esta conciencia que abre al existente para moverlo del desolador encierro en el que el dolor lo instala, puesto que el movimiento de la fractura existencial es hacia el ensimismamiento, y el de la conciencia, el del salir de la reclusión que comporta la ausencia de todo sentido para el existir.⁷⁶⁰ La vacuidad del dolor interior se ve confrontada por este traslado que opera en el individuo sufriente, justo cuando se

⁷⁵⁷ Cf. K.S.VII, p. 269.

⁷⁵⁸ Cf. K.S.II, p. 41.

⁷⁵⁹ Cf. K.S.VII, p. 220.

⁷⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 176.

ensaya la comprensión de la situación doliente y se perfila una réplica que atienda a su situación existencial concreta, de suerte que la pregunta por el sentido del sufrimiento se traduce en un llamado abierto a la significación del existir. La voz de esta pregunta es una que se oye, precisamente, porque el individuo sale de su terrible aislamiento para ocupar un sitio en el que la escucha dispone una amplitud de posibilidades que preparan una respuesta ante lo que el individuo pregunta.⁷⁶¹

Así es como la ocasión de la conciencia del sufrimiento se convierte en un instante de libertad, ya que el sujeto consciente no logra serlo sin abandonar este encierro que ha tenido lugar con la experiencia sufriente, y el abandono se da en cuanto el existente se apropia de una pregunta que ensaya la comprensión de su existir vulnerado, pues de este modo su interés por la existencia es el que propicia la apertura para llamar por un sentido que se anteponga al vacío y la soledad que ofrece el sufrimiento existencial.⁷⁶² De suerte que el intento comprensivo del dolor manifiesta el desplazamiento que el individuo realiza para dejar la posición en la que el sufrimiento lo coloca y, así, dispone su reacción frente a la situación doliente por la que atraviesa.

Por este motivo el ser consciente del sufrimiento es un abrirse y un tanteo de libertad, que perfila la intención del individuo humano por responder ante el enigma que el dolor interior representa.⁷⁶³ Sin este gesto de apertura, la reflexión difícilmente logra interpelar con pertinencia al hecho sufriente y, de esta suerte, el abrirse es salir de un encierro a través de una actitud reflexiva que insiste en obtener un entendimiento del dolor, moviéndose en esta dirección liberadora que posiciona al sujeto humano en una pregunta que opone resistencia al sufrimiento, reconociendo la ocasión de dar con un sentido del existir que desplace al individuo de la enajenación en la que la vacuidad y el aislamiento lo tienen colocado.

⁷⁶¹ Cf. K.S.VII, p. 226.

⁷⁶² Cf. K.S.X, p. 167.

⁷⁶³ Cf. K.S.VII, p. 221.

En el instante de la conciencia del sufrimiento se despliega este aspecto de apertura y liberación que comienza con el entendimiento de los límites con los que la condición humana del individuo se topa al ocuparse de existir, y continúa en la proyección de sentido que la pregunta por el sufrimiento provoca, de modo que atendiendo a esta pregunta el sujeto humano sostiene su interés en devenir en una existencia que resulte significativa, aun cuando ésta se ve atravesada por el dolor. Entonces el ser consciente de lo que el sufrimiento interior genera en el existir humano, comporta una dimensión liberadora que desvela la contingente condición del individuo para conseguir la apropiación de su existir, al tiempo que reincorpora el interés del existente por dar alcance a una existencia que merezca el empeño de trastocarla con un significado humano.⁷⁶⁴

La actividad de la interioridad que no desiste de oponer una pregunta a la inercia del sufrimiento existencial, manifiesta esta apertura que libera al existente y trastoca a la experiencia sufriente, de suerte que sin evadir la dificultad que supone existir en una situación fracturada por el dolor, propicia la oportunidad de ocuparse del sufrimiento a través del significativo proceder humano que responde a la provocación que el dolor instala en la vida.⁷⁶⁵ Así, el individuo humano se vale de su reflexión y su activa atención al dolor para salir de la clausura del existir en la que el sufrimiento lo acorrala.

El agotamiento de la existencia que sobreviene a la experiencia sufriente, se ve ahora arrojado por la actitud consciente de aquel que se empeña en comprender el dolor para poder existir.⁷⁶⁶ Ello no supone que el individuo doliente oculte su fatiga de la existencia, sin embargo, el cansancio en el existir no implica asumirse sometido por la fractura que provoca el dolor, puesto que interpelar es insistir en un llamamiento que sostiene una intención de sentido para ocuparse de practicar la existencia.

⁷⁶⁴ Cf. K.S.XI, p. 300.

⁷⁶⁵ Cf. K.S.VII, p. 176.

⁷⁶⁶ Cf. K.S.X, p. 166.

De este modo el individuo que es consciente del sufrimiento interior no desestima la situación doliente que el dolor genera, no la evade ni se esconde, por el contrario, esta situación tiene tal importancia, que al reparar en ella el sujeto humano se apropia del cometido de conducir aquello en lo que su reflexión se concentra para poder ocuparse de la existencia.⁷⁶⁷

Así es como el acto de reparar en la experiencia del sufrimiento existencial es un ocuparse del existir interpelando aquello que el dolor ha traído consigo, de suerte que esta ocupación se da en el modo de una pregunta que desvela al existente mismo como un sujeto que deviene frágil, pero a la vez persistente, ya que lo muestra como aquel que es capaz de llamar por un sentido del existir, hasta un punto en el que este llamado constituye el itinerario de un proyecto de existencia significativa.⁷⁶⁸ Con su pregunta que aviva la conciencia, el individuo da pie a una praxis de humanidad que rectifica la experiencia misma de ser humano, a través del aprendizaje obtenido del dolor. Ahora el devenir como individuo supone prestar atención a las dificultades del existir que parecían como ignoradas, las cuales, quedan al descubierto una vez que el sufrimiento irrumpe en una existencia concreta, de suerte que siendo consciente de tal irrupción la existencia sobreviene con un cierto sentido, en la medida en que el existente comprende y depura el dolor.

El sufrimiento es un acontecimiento enigmático, pero aun así, está a al alcance de la mirada de aquel que se empeña en comprenderlo, claro está, admitiendo que esta comprensión nunca es terminada o concluyente y siempre está en camino de hacerse. Que el dolor no pueda ser comprendido en términos absolutos, no significa entonces que no se comprenda de manera alguna, de manera que esta comprensión inacabada que se obtiene de él, es como un reflejo del entendimiento

⁷⁶⁷ Cf. K.S.IX, p. 134.

⁷⁶⁸ Cf. K.S.XI, p. 313.

inacabado que logramos del individuo humano, el cual, se encuentra al alcance de nuestra comprensión, pero nunca contenido terminantemente en ella.⁷⁶⁹

La propuesta kierkegaardiana de dar con un entendimiento del sufrimiento interior toma su forma adecuada en esta apuesta que admite lo inabarcable que resulta el dolor, pero también, la oportunidad de dar con una cierta comprensión de él, siempre y cuando ésta se comporte abierta y en vía de lograrse, hasta que, en determinado momento, resulte suficiente para dar con una práctica de humanidad propicia. De manera que del sufrimiento no puede hablarse con la pretensión de alcanzar una explicación definitiva, pero una vez aceptada esta condición, el habla del dolor establece una comunicación que dice el ser del individuo humano, y lo hace transmitiendo la insoslayable fragilidad del existente, pero también, su persistencia interior que sostiene el interés en existir en el mismo gesto interpelante con el que se confronta al sufrimiento.⁷⁷⁰

Así es que la existencia fragmentada por el sufrimiento interior adquiere una importancia tal que provoca una insistente pregunta, la cual, no desiste de captar toda la atención del existente que descubre el acorralamiento en el que el dolor coloca al individuo. Por ello, el interés de un existir que se ha visto quebrado por el dolor radica en esta relación que el sujeto humano sostiene con la comprensión del sufrimiento.⁷⁷¹ Entonces, el entender el dolor representa una ocupación primordial para aquel que llama por dar con una existencia humana que se comporte suficiente para ser existida, y con este gesto exigente, el instante de la pregunta se despliega como una ocasión de libertad que quita al dolor la última palabra sobre la ocasión de un sentido para la existencia humana.⁷⁷²

De esta manera el entendimiento que repara en la experiencia del dolor existencial se convierte en una reflexión más exacta de aquello en lo que consiste

⁷⁶⁹ Cf. K.S.II, p. 98.

⁷⁷⁰ Cf. K.S.IX, p. 135.

⁷⁷¹ Cf. K.S.IX, p. 136.

⁷⁷² Cf. *Ibid.*, p. 145.

ser un individuo humano, puesto que la conciencia ha dado pie a la comprensión de un existir que deviene en los inquietantes límites que el sufrimiento señala, sin embargo, el hecho de topar con estos límites reproduce la ocasión de rectificar aquello que ha perdido su consistencia significativa debido al impacto que dolor provoca. De suerte que el existente constata que el admitir la pérdida de lo que daba un sentido a la existencia, no conlleva la obligada renuncia a apropiarse de una existencia significativa.⁷⁷³ Entonces, tiene lugar la persistencia significativa de la interioridad, que pregunta por el dolor para reposicionar al sujeto humano en un existir que resulte suficiente para el existente, el cual, insiste en dar con un sentido de la existencia, en el que ahora cabe el entendimiento que la experiencia sufriente ha producido.

El sufrimiento interior que atraviesa la existencia concreta de un individuo se traduce en un entender el existir fragmentado, justo cuando la conciencia da lugar a esta depuración de la vivencia sufriente, a través de los interminables esfuerzos de la reflexión y el habla que sostienen la pregunta por el dolor y la atención a este suceso que quiebra la existencia.⁷⁷⁴ Este ánimo de persistir preguntando, y la atención que sobreviene a lo que la pregunta provoca, hacen del sufrimiento un hecho que forma parte de la experiencia de existir como individuo humano. De suerte que el dolor existencial pertenece a la experiencia misma de practicar humanidad en la situación y el horizonte en el que el existente deviene.⁷⁷⁵

Así es como el dolerse se cruza con el existir, mostrando la dificultad que supone apropiarse de una vida humana capaz de sentido. El sufrimiento interior apuntala la contrariedad que el existente encuentra cuando desea distinguir su existencia a través de un significado, pero una vez que la conciencia del dolor tiene lugar, el sufrimiento ocupa un espacio primordial en aquello que el individuo entiende sobre su particular devenir en un mundo intervenido por su praxis de

⁷⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 136.

⁷⁷⁴ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁷⁷⁵ Cf. K.S.XI, p. 437.

humanidad.⁷⁷⁶ Por este motivo, se abre paso la rectificación del existir que, con un gesto de crítica transparente, reconoce aquello que perdió su sentido para ser existido, pero a la par, proyecta la ocasión de reintegrar un nuevo sentido humano para la existencia concreta del sujeto, que con una pregunta insiste en devenir en una realidad significativa.

El existir y el sufrir se mueven, tropiezan, disputan y depuran la experiencia misma de ser individuo humano, de manera que la mirada comprensiva del existente requiere de toda la apertura que su atención comporte, para considerar la manera en que el sufrimiento transforma al individuo y, también, el modo en que el individuo interviene la vivencia sufriente para trastocarla, ensayando el reposicionamiento de su particular existir.⁷⁷⁷ Kierkegaard reconoce el carácter inseparable de la existencia humana y el sufrimiento, pero lo hace de tal modo que resulta manifiesto que el efecto transformador sólo se da en su amplitud, si el individuo es consciente de las implicaciones que el dolor conlleva, puesto que no puede haber transformación de aquello que no ha perdido su forma, y es justo el impacto del dolor lo que rompe el aspecto significativo de una existencia concreta, que ahora recurre a un nuevo entendimiento del existir para que la vida se muestre suficiente para ser existida.⁷⁷⁸

Ahora queda claro que el individuo humano que es consciente del dolor insiste en dar una forma significativa al existir fragmentado, y esta persistencia proviene de la aptitud reflexiva del existente humano, sin embargo, la propuesta kierkegaardiana indica que, además, el persistir implica la potencia de un empeño que sólo puede entenderse como pasión.⁷⁷⁹ La interioridad que pregunta actúa con una inercia trastocante, de suerte que ella misma comunica la actividad del espíritu que se duele y desea dar alcance a una existencia que no quede ahogada

⁷⁷⁶ Cf. K.S.V, p. 54.

⁷⁷⁷ Cf. K.S.XI, p. 433.

⁷⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 425.

⁷⁷⁹ Cf. K.S.IX, p. 144.

en el sufrimiento, pero la pregunta se abre paso, precisamente, porque el individuo doliente la desea. En este querer preguntar, la interioridad interpelante encuentra su apoyo para trastocar con atino a la experiencia sufriente.

La pregunta ante el sufrimiento existencial muestra entonces que el existente fracturado es capaz de interpelar y atender a lo que el cuestionamiento provoca porque la existencia sigue captando su interés, aun cuando el significado de la misma se tenga por perdido.⁷⁸⁰ La pasión consiste en este estar interesado en la realidad de la propia existencia, con todo lo que ella supone, con todo lo que plantea, y si bien hay una enorme dificultad para dar con un sentido del existir que anime el interés en la existencia, más aún, cuando el individuo se encuentra en medio de una condición fracturada existencialmente, también, hay una transparente inquietud en el individuo doliente que reacciona ante dolor y pregunta por el devenir fracturado, de modo que el existente rebate con el existir a través de su propia pregunta porque la existencia atrae el deseo de quien la existe.

La existencia capta la pasión del existente, lo cual, se constata en el momento en que el individuo replica ante ella, porque en esta reacción queda manifiesto el interés del individuo por atender a su existir.⁷⁸¹ La importancia de dar alcance a una existencia significativa, queda expuesta en esta intención de reaccionar con el auxilio de la reflexión a la ruptura que ocasiona la vivencia el dolor interior. Así, resulta cierto que el entendimiento interviene el hecho doliente para depurarlo, pero la intervención responde a esta potencia intencional que recibe y admite la insuficiencia del existir en el que está colocado el existente.

De modo que el entendimiento del dolor es tal cosa porque hay una pasión interesada que lo hace posible, y sin esta urgencia de comprender, el pensamiento tropieza con la ausencia de motivos para el pensar.⁷⁸² La pasión en la existencia da

⁷⁸⁰ Cf. K.S.X, p.167.

⁷⁸¹ Cf. K.S.XI, p. 300.

⁷⁸² Cf. *Ibid.*, p. 44.

lugar a la reflexión que filtra el sufrimiento existencial en un acto consciente y la comprensión se abre paso por la avidez del que desea un entendimiento del sufrimiento que le permita existir. El entender el dolor es importante, y la importancia la da originalmente la pasión que sostiene y reactiva la condición interpelante del individuo que se opone al sufrimiento a través de una pregunta cuyo móvil se comporta apasionado.⁷⁸³

Cuando el dolor existencial fractura al individuo interiormente, el existente se descubre sorprendido y su existir se ve agotado, deshaciendo los propósitos significativos que el individuo ha alcanzado a través de su reflexión y su intervención activa en el mundo. Así que el pensamiento por sí solo poco puede hacer ante esta ruptura que primero es anímica antes que pensada, y en el mismo sentido, la reflexión que repara en el sufrimiento, responde a un ánimo que posiciona al individuo en un interpelar y un entender, de suerte que el dolor se ve resistido por medio de un gesto de conciencia, que actúa de tal manera, porque tiene un móvil apasionado para proceder así.⁷⁸⁴

De manera que el interés de la comprensión es su pasión, y ésta, subyace al movimiento consciente con el que el individuo interpela la existencia fracturada, recurriendo con ello un sentido del existir. Si el llamamiento por dar con el significado de una existencia fragmentada por el dolor tiene lugar, es gracias a esta intención interesada en la suficiencia del existir, que exige ser filtrada por el pensamiento. Por eso, la reacción al sufrimiento existencial procede como una pasión consciente o como una conciencia apasionada.⁷⁸⁵

⁷⁸³ Cf. K.S.XI, p. 309.

⁷⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 378.

⁷⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 82. La pasión a la que se refiere Kierkegaard tiene una réplica potente en la inquietud que M. de Unamuno presenta al hablar del conflicto entre la razón y el sentimiento. Sobre ello, el filósofo español indica que cualquier postura ante el existir que carece de pasión se ve como reducida, pues le hace falta la vivacidad que activa toda pregunta sobre la existencia. El que desea comprender algo va más allá de la mera adquisición de una idea, pues este esfuerzo

Este es el motivo por el que la existencia significativa no puede realizarse sin pasión, de manera que la actitud interpelante del individuo humano alcanza a obtener un significado del existir, gracias a que la comprensión da con aquello que el interés en la existencia dispone.⁷⁸⁶ Kierkegaard no duda en afirmar que el existente deviene interesado en existir, o sea, apasionado de su situación existencial, de suerte que busca hacer de ella el espacio y la ocasión en el que su práctica de humanidad signifique su propia realidad individual y la del mundo en el que se encuentra colocado.⁷⁸⁷

De modo que la vida que se vive en el mundo humano es capaz de un sentido porque al individuo le importa que así sea, pues sin este móvil significativo del existir, la existencia deviene como injustificada, y el existente se resiste a existir en esta neutralidad que lo reduce a un devenir invariable, carente de interés y de importancia.⁷⁸⁸ La noción kierkegaardiana de la pasión reproduce así el origen de este oponerse al existir fragmentado y vacío que provoca la experiencia del sufrimiento existencial, en el cual, la resistencia a esta condición de vacuidad y fractura se presenta en la forma de una pregunta que interpela el dolor ocurrido, precisamente porque el existir adquiere todo el interés e importancia para el que cuestiona.

La pregunta por el devenir fracturado del individuo doliente anuncia con su interpelación, que la existencia ocupa intensamente a aquel que se ha visto superado por la irrupción del sufrimiento, ya que por este motivo el existente pregunta y reclama un sentido a su existir, que no concluye una vez que el dolor se instala, pues el individuo persiste preguntando y, con ello, su interés en hacer significativa su existencia se traduce en el comportamiento con el que su práctica de humanidad procede. De tal suerte que la pasión da la pauta mediante la cual el

concentra su propia disposición anímica para vivir en un mundo que comunique la sensibilidad de quien lo vive. (Cf. *Del sentimiento trágico de la vida* pp. 127 y 295).

⁷⁸⁶ Cf. K.S.XI, p. 309.

⁷⁸⁷ Cf. *Ibidem*.

⁷⁸⁸ Cf. K.S.V, p. 54.

existente insiste en devenir con un sentido humano que anime la existencia de la que participa, y la pasión se vuelve más urgente en cuanto el dolor arremete con mayor firmeza, pues la ocasión del sufrimiento sobrepasa la significación que el individuo ha alcanzado de sí mismo y de su mundo y, entonces, el apremio por dar con un sentido del existir acomete pertinaz sobre el existente que ve superada su existencia.⁷⁸⁹

Si se observa de esta manera, “existir, no puede realizarse sin pasión”,⁷⁹⁰ puesto que el devenir humano ocupa el interés y la importancia que el existente confiere a su propia práctica del existir. El acto de apropiarse de una existencia significativa responde precisamente a lo relevante que resulta para el individuo el constatar la suficiencia de la realidad que existe, de suerte que esta confirmación orienta la forma en que el individuo ejecuta su propio existir para volverlo significativo, y la vehemencia de la pasión acompaña al entendimiento para indicar aquello que resulta suficiente o no en una existencia concreta que deviene humanamente.

Así, el individuo pone en práctica su humanidad bajo el modo de un existir impetuoso y reflexivo, que confiere importancia y sentido a la situación existencial en la que el sujeto humano se encuentra, de manera que la existencia se comporta suficiente en aquel que reconoce la estimación que su interés por existir ha producido y, a la vez, el atino que el pensamiento alcanza cuando la existencia corresponde con aquello que el existente ha entendido.⁷⁹¹

Ahora bien, el sufrimiento interior toma por asalto a este sentido de suficiencia para el existir y lo sobrepasa al hacer manifiesto que la existencia sufriente es una que procede inadmisiblemente. De manera que el interés en existir se vuelve el objeto de una existencia en crisis, que vacila ante la falta de correspondencia que se

⁷⁸⁹ Cf. K.S.V., p. 58.

⁷⁹⁰ K.S.XI, p. 309.

⁷⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 378.

presenta entre el existente y la realidad que se existe. Con ello, se hace patente que la fractura del individuo doliente parte de la colisión que sufre el afecto por existir con el que el individuo sostiene la práctica de su existencia. Si este interés que dispone un sentido humano al devenir se ve deteriorado a causa del dolor, entonces, la situación existencial del individuo avisa la insuficiencia del existir que tiene lugar, pues ahora la ausencia de importancia para practicar la existencia se traduce en un devenir inconsistente e incomprensible.⁷⁹² Esta situación llega a ser advertida por el pensamiento, pero en ese instante, la reflexión entiende que no basta con reponer un nuevo planteamiento del existir, pues además, es necesario que lo planteado ocupe el interés apasionado de quien descubre que aquello que daba sentido a la realidad existida se ha visto superado.

De manera que entre el pensamiento y la pasión del existir se presenta una relación interna que da soporte al movimiento interpelante con el que el individuo replica ante el dolor, pues la pregunta responde al interés del existente en existir, y el interés en la existencia está vertido en el cuestionamiento que confronta a la experiencia sufrida y que ensaya depurar el sufrimiento en un gesto de conciencia. Así, el acto de comprender el dolor es un proceder del entendimiento, a la vez que es un hondo impulso de pasión humana interesada en existir.⁷⁹³

Para Kierkegaard, “la dificultad de la existencia reside en el interés del existente, y el existente está infinitamente interesado en existir”,⁷⁹⁴ de manera que el lugar que ocupa la pasión en la vida humana, es el de ser un componente que da consistencia al devenir, ya que de poco sirve transitar en una existencia que careza de interés e importancia para quien la existe, y así la praxis humana significativa del existir adquiere tal condición, precisamente en la intención que anima el comportamiento del individuo que se apropia de su particular situación existencial y, con ello, de su mundo para existirlo con un significado.

⁷⁹² Cf. K.S.V, p. 54.

⁷⁹³ Cf, K.S.X, p. 166.

⁷⁹⁴ K.S.XI, p. 300.

Dado que la dificultad de la existencia está en el interés del existente, toma relevancia aquello que da fuerza o debilita este interés. Tanto es así que, como hemos aclarado, lo primero que se fragmenta en la interioridad del individuo que padece de dolor existencial es justo su afecto por existir. La existencia sobrepasada por el sufrimiento parece tener por perdido su sentido y así su importancia se reduce al vacío y al asilamiento que el dolor interior deja tras de sí, por eso, al momento en que el individuo replica con una pregunta ante su situación doliente, lo primero que se instala en la ocasión interpelante es su propio interés en la existencia, que no puede ser admitida sin más como insignificante o carente de sentido.⁷⁹⁵

Así es como el pensador danés sostiene que “lo humano es oculta interioridad en absoluta pasión”,⁷⁹⁶ pues aquello que notamos en la praxis significativa de humanidad de los individuos concretos, es el resultado de lo que su interés en existir dispone. De manera que los signos de lo humano que hablan del devenir del individuo, comunican aquello por lo que el existente se interesa y la manera en que atiende a este interés. Tal es la cualidad de la pasión en la existencia, que una auténtica comprensión del devenir humano no sólo repara en lo que el existente entiende de sí, pues es necesario, además, detenerse en el interés que el individuo tiene sobre este entendimiento.

Ahora bien, al individuo humano le interesa entender el motivo de su dolor y su fragilidad, y esto se traduce en una pasión por comprender el sufrimiento, pues sin este entendimiento resulta inconcebible el existir.⁷⁹⁷ Podemos decir que así el dolor es comprendido porque el individuo que lo entiende da con un esclarecimiento de su ser fragmentado, que constata las limitaciones en las que se da el existir humano y apela por rectificar aquello podría proceder como una vida

⁷⁹⁵ Cf. K.S.X, p. 167.

⁷⁹⁶ K.S.XI, p. 495.

⁷⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 437.

significativa.⁷⁹⁸ El querer un sentido para la existencia subyace de esta forma a lo que el sujeto busca comprender de sí mismo, puesto que el sentido que se obtiene recae en la existencia y en el existente que ensaya un significado del vivir humano.

La pasión entendida por Kierkegaard como un franco interés en la existencia, manifiesta su relevancia en cuanto el individuo reconoce que no hay manera de dar con una vida significativa, sin reparar en la disposición que el sujeto humano guarda para atribuir un significado a su existir. El estar dispuesto indica que la existencia conlleva una importancia tal, que el existente se da a la tarea de apropiarse de ella a través del empeño de su reflexión y de su intervención activa en el mundo en el que lleva cabo la ejecución de su propio devenir.⁷⁹⁹

El sujeto humano se comporta apasionado al mostrar su empeño en existir, que aparece vertido en aquello que el individuo desea comprender sobre sí mismo para poder apropiarse del mundo en el que vive, dando alcance a un devenir que resulta significativo al proceder suficiente para aquel que lo existe. Así que el individuo se da a la tarea de la existencia porque tal cosa le importa, y en el instante del dolor interior, la oposición interpelante del sujeto que recurre el sentido de lo que se existe, tiene como fondo este interés por hacer que su existir corresponda con un significado que hable de la suficiencia con la que el existente deviene.⁸⁰⁰ De modo que lo pensado y lo ejecutado es aquello que la pasión del individuo ha reproducido bajo la forma de la reflexión y la acción que intervienen el mundo mismo en el que existente se encuentra colocado, para trastocarlo con indudables signos de humanidad.

La intervención humana del mundo se presenta así como una práctica de todo lo que importa en el sujeto existente, es decir, de su pasión en la existencia, que

⁷⁹⁸ Cf. K.S.XI *Ibid.*, p. 424.

⁷⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 300.

⁸⁰⁰ Cf. K.S.V, p. 54.

vertida en lo que se ensaya comprender y ejecutar, hace del existir una historia en la que el individuo encuentra los propósitos que significan su existencia, los cuales, exigen una rectificación una vez que el sufrimiento logra sobrepasarlos. Por ello, la réplica ante el impacto del dolor interior, no lo es sin ser genuina y originalmente apasionada, pues sólo con este móvil del existir, la conciencia se descubre dispuesta para confrontar y depurar el tremendo enigma del sufrimiento.⁸⁰¹

Ahora ha quedado claro que la conciencia del dolor da con una comprensión del sufrimiento, del individuo y del mundo que se existe, debido a que el sujeto humano se juega su interés en la existencia, al ensayar este gesto comprensivo que busca intervenir el existir, de tal modo que la vida proceda suficiente para el que la vive. El comprender el dolor, que es comprender al individuo en su modo fragmentado, ocupa al existente porque la existencia importa en aquel que reacciona ante ella, aunque de momento la reacción adopte la mera forma de una pregunta.⁸⁰²

El que pregunta algo comprende, y lo hace en la ocasión misma del interpelar, porque el cuestionamiento no puede tener cabida, si el interés del individuo no está vertido en su pregunta, la cual, al recurrir el sentido del dolor, anuncia aquello que guarda una tremenda importancia, tal vez única, en el individuo fragmentado que resiste al sufrimiento nutriéndose de su pregunta, la que sin ofrecer todo lo que el sujeto doliente anhela, ya obsequia algo, un mínimo gesto que pronuncia en el lenguaje de lo preguntado el persistente interés del individuo por existir en una vida que se comporte suficiente. Así que preguntar por el sentido del sufrimiento es, en cierto modo, un apasionamiento del existir que no renuncia a interesarse en la existencia aunque eventualmente ésta devenga fragmentada.

⁸⁰¹ Cf. K.S.X, pp. 166 y 167.

⁸⁰² Cf. *Ibid.*, p. 166.

La conciencia del sufrimiento interior se muestra ahora como la disposición del existente que insiste en dar con una existencia significativa, no obstante, la ineludible afectación que provoca el dolor. Esta conciencia que desvela y propicia la réplica que el individuo lanza ante su particular situación doliente, procede siempre como conciencia apasionada, pues en ella se encuentra vertido el interés que se hace intención de pensar el dolor y, con esto, tiene lugar la oposición al sinsentido del existir. De manera que la reflexión en torno al sufrimiento existencial abarca el atino del entendimiento y el afecto de la interioridad, que buscan depurar el dolor para dar alcance a un existir que se muestre suficientemente humano.

Ahora bien, esta depuración de la experiencia sufriente encuentra su origen en la interioridad apasionada y reflexiva del individuo, pero no se agota en el ámbito personal del existente, pues como hemos indicado, el sujeto existe en un mundo, y en ese horizonte del existir coincide la presencia e intervención de los otros sujetos que comparten la ocasión de la existencia y, de igual manera, la otredad del mundo mismo que se muestra como aquello con lo que el individuo se relaciona para dar lugar a su reiterada praxis de humanidad.

La comprensión del sufrimiento en su amplitud conlleva este entendimiento del otro y del mundo como actores de la experiencia misma del existir, que nunca se da manera absolutamente aislada, pues lo que un existente concreto practica en su devenir y lo que acontece en éste, queda expuesto ante la mirada de todo aquel que reconoce los claros signos de humanidad transmitidos por una práctica de la existencia que se comporta inevitablemente humana. Así, todos los individuos somos testigos del devenir de existentes cuya praxis de la existencia e intervención del mundo nos resulta familiar porque proceden humanamente. De manera que esta aserción de la existencia humana es testimonio de todo lo que tiene lugar en el devenir de los individuos, y lo es con una inquietud urgente,

cuando se trata del sufrimiento que acomete el devenir de todo el que es susceptible de experimentar el dolor.

IV.2 El habla del dolor es poder ser uno y poder ser con el otro

El individuo humano es susceptible de sufrimiento y lo constata cuando se da a la tarea de la existencia. El dolor existencial acomete y sobrepasa la vida que el existente tiene por significativa, y entonces se abre paso el sinsentido del existir que fractura el devenir de un individuo concreto. Ante este escenario, el existente ensaya una réplica al sufrimiento que recurre a la interioridad consciente del sujeto para depurar la experiencia del dolor. Esta reacción responde a la pasión persistente del sujeto que intenta rectificar su existir por medio de un gesto comprensivo.

De manera que el recorrido que sigue Kierkegaard para delinear el comportamiento del sufrimiento interior y la consecuente réplica que el individuo perfila ante esta experiencia, nos coloca en este instante comprensivo que reconoce la potencia quebrantadora del sufrimiento, pero también, la ocasión persistente del existente que dispone su existir fracturado para oponer una actitud interpelante que, cuestionando el sentido que tiene el dolor, prepara el posicionamiento humano que tiene lugar al instalarse la pregunta por el sufrimiento.

El individuo que es susceptible de vivir el dolor existencial, se muestra ahora como capaz de una oposición que depura en un movimiento consciente el arrollador efecto del sufrimiento, el cual, no deja de proceder enigmático e

inabarcable, pero no por ello, absolutamente incomprensible, pues, en cierto modo, llega a ser el objeto de una pregunta, que al ensayar un entendimiento del dolor, lo pone al alcance de una mirada humana que da con él y lo cuestiona; y al hacerlo, el sufrimiento ya no sólo reproduce un sobrepaso del existir humano, pues además, incluye la reposición que el existente proyecta al reconocer la potencia insoslayable del sufrimiento, a la vez que admite, también, la oportunidad y aptitud de poder interpelarlo, apelando por su sentido. Así que el sujeto humano puede experimentar el dolor y al tiempo cuestionarlo, de suerte que el sobrepaso que ocasiona el sufrimiento, se filtra por el empeño consciente del individuo que desea entenderlo, y así, el existente se mueve, gracias al anhelo de su interioridad, hacia la comprensión de su situación doliente. El móvil de este impulso de reposición es lo que el pensador danés describe como pasión, la cual, se traduce en un genuino y transparente interés del individuo por reconocer y dar importancia a lo que ocurre con su existencia y consigo mismo, una vez que el dolor acomete provocando una ruptura en su interior.

Ahora bien, este ensayo de reposicionamiento tiene lugar en el mundo existido por el existente, que lo involucra y a la vez está más allá de él, de suerte que los gestos que adopta la conciencia apasionada de aquel que se empeña en comprender el sufrimiento, comunican signos concretos de humanidad practicada, que son recibidos por otros existentes en un horizonte abierto que conlleva un ámbito supra individual.⁸⁰³ Tal entorno implica y excede al individuo, porque éste es un sujeto que existe el mundo, tanto como el mundo es existido por otros que se comportan, también, humanamente en él. De modo que no es sólo un individuo concreto el que se ve implicado en el entendimiento del dolor, aun cuando el sujeto doliente es uno siempre específico, puesto que el sufrimiento es un

⁸⁰³ Cf. K.S.XI, p. 191 y 192.

problema para todo existente que deviene humanamente frágil frente a una existencia que a menudo lo supera.⁸⁰⁴

Dado que todo existente es capaz de comprobar y dar testimonio de este sobrepaso que supone el sufrimiento, entonces, la comprensión del dolor interior es ensayada por todo el que se ocupa de posicionar su existir una vez que se ha visto superado por la experiencia del sufrimiento. Por este motivo, algo hay en todo existente que procede comprensible para cada uno cuando reparamos en la vivencia del dolor, y ningún individuo queda excluido cuando la inquietud que nos ocupa está vinculada al sufrimiento.

El dolor se comporta como un sobrecogimiento que involucra a todo existente, y por lo tanto, los individuos nos vemos envueltos en esta preocupación de comprenderlo y de responder a lo que produce este intento comprensivo.⁸⁰⁵ El sufrimiento nos ocupa como sujetos humanos, y el ocuparse de él demanda dejar los posibles aislamientos desde los cuales el dolor podría ser pensado como un evento exclusivamente individual. Así, el aprendizaje del ser individuo, específicamente aquel que atraviesa por un entender la experiencia sufriente, no se logra sin la participación de todos los que se encuentran involucrados en atender a él.⁸⁰⁶

⁸⁰⁴ Cf. K.S.XI, p. 437. El tema de la comunicación del dolor se encuentra inscrito en la cualidad kierkegaardiana del lenguaje. Tal situación ha dado pie a la conciencia hablante del dolor que hemos presentado. Ahora, considero pertinente recurrir a una importante observación que T. Adorno realiza al pensamiento del filósofo danés, cuando afirma que 'la interioridad no es capaz de sustraerse completamente a este mundo', puesto que 'el lenguaje depende interna y cualitativamente de la dialéctica histórica objetiva y está, a la vez, de acuerdo con la doctrina de Kierkegaard, ontológicamente predeterminado.' De manera que tiene lugar una ambivalencia de la comunicación que, si bien, parte del sujeto, también, se logra en el mundo que recibe, reproduce y replica lo comunicado. Así, aquello que se habla del dolor es resultado de una interacción comunicante que se ve animada por los individuos que dialogan sobre la vida del mundo en que devienen. (Cf. *Kierkegaard, construcción de lo estético* pp. 46 y 48.)

⁸⁰⁵ Cf. K.S.XI, p. 424.

⁸⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 437.

De manera que el momento de apertura frente al dolor es al tiempo un instante de apertura a la verdad del individuo humano, que reparando en el sufrimiento se aproxima a una comprensión insoslayable de la realidad de sí mismo y de la del mundo en el que existe. Esta es una consecuencia natural al hecho de ensayar el entendimiento del dolor, pues con ello el sujeto se informa de los límites en los que se existe bajo una condición humana, lo cual, ocurre a través de la experiencia de humanidad que tiene lugar en él y en los otros individuos que igual devienen con estas limitaciones.

Por tanto, el existente se entera de las implicaciones del existir en aquello que procede humanamente, ya sea a causa de sí mismo o a causa de otros cuyo proceder humano resulta ineludiblemente familiar. Ahora bien, es evidente que no todos los existentes adoptamos el mismo comportamiento en nuestra particular manera de existir, pero sin duda, en el devenir de cada uno el sufrimiento nos concierne, ya que ninguno existe sin verse colocado al menos una vez en estos límites de la propia condición humana que el dolor instala, los cuales, manifiestan su carácter crítico cuando el sufrimiento quebranta la existencia del doliente.

De modo que aquello que supone existir como individuo se descubre por la propia praxis de humanidad que implica a un existente concreto, pero además, conlleva el concierto de todos los que practican su existir humanamente. Esta ejecución de lo que como sujetos humanos somos, comporta ineludibles intersecciones del existir que indican porque el proceder de los individuos es característicamente humano. Ahora bien, que la existencia tenga tales cruces, equivale a dar cuenta de los sucesos que distinguen a la vida humana como lo que es, e indudablemente el dolor incide en esta distinción del existir humano. Por ello, la experiencia del sufrimiento existencial es uno de estos indicadores que nos ocupan a todos y a cada uno, pues en esta vivencia se reflejan los serios

impases del existir que resultan comunes en sujetos que se apropian de su devenir por medio de un significado humano.⁸⁰⁷

En tanto que el proceder humano es uno que se caracteriza por añadir un sentido al existir, entonces, la vida del individuo es aquella que deviene significativa, y tal postulado lo hemos sostenido en los capítulos que preceden, pero ahora es importante ahondar para caer en cuenta de que la vida significativa no deriva solamente del ámbito unipersonal del individuo que significa, sino que este significado del existir, no es tal cosa sin la participación de aquellos que confirman lo humano que hay en el devenir individual de cada existente.⁸⁰⁸

La experiencia del sufrimiento interior se mueve hacia esta confirmación que abarca al individuo y lo proyecta más allá de él, pues un doliente específico no es el único susceptible de dolerse, y su vivencia concreta del dolor es capaz de transmitirse porque la ocasión del sufrimiento asemeja a los sujetos que practican su humanidad suspendidos en la inevitable fragilidad que los distingue. Así que la particular experiencia doliente de un sujeto concreto conlleva un carácter propiamente subjetivo, pero esta subjetividad del dolor, una vez que se ensaya la comprensión del sufrimiento, comporta un desvelamiento que sale del entorno del doliente, para poder ser apropiado por otros existentes que encuentran en el dolor de otros claros signos de su propia dificultad para existir humanamente.

De este modo, en el sufrimiento específico de un existente se confirma lo que en todos resulta familiar al momento de dar con el dolor, pues aunque ninguno puede vivir exactamente el sufrimiento de otro, algo hay en el dolor de cada uno que no acaba por resultar totalmente extraño en otro, y este remanente que hace del dolor un suceso común, es la evidente muestra de la enorme potencia del

⁸⁰⁷ Cf. K.S.XII, p. 123.

⁸⁰⁸ Cf. K.S. XI, p. 351.

sufrimiento y la delicada condición del ser humano que se fractura al verse superada por el dolor.⁸⁰⁹

De tal forma que la vivencia del sufrimiento interior es un legado común que concierne a todo existente, y la fractura que este suceso provoca es captada por la interioridad consciente y apasionada de todo el que existe humanamente. Pues bien, ahora es necesario señalar que la fragilidad que desnuda el sufrimiento, no es lo único que se comparte de la vivencia del dolor, ya que la atención al evento doliente forma parte, también, de un modo de proceder que confirma la identidad del sujeto humano. De tal suerte que la experiencia del dolor es algo tan humano como la réplica que se lanza para atender a él.⁸¹⁰

Como hemos indicado en el capítulo anterior, la conciencia del sufrimiento interior es un interpelar que depura la experiencia sufriente y llama por un sentido del existir aunque la vida se presente fragmentada, de tal suerte que con su mera pregunta el individuo ensaya la reposición de su existir, pues el que pregunta lo hace con un interés, y éste, es el de la existencia. En ello radica la cualidad significativa de la pregunta por el sufrimiento, que no deja pasar el dolor sin ser filtrado por medio del empeño reflexivo y apasionado de aquel que desea comprender el sufrimiento. De manera que lo humano que interviene en la experiencia sufriente no sólo tiene cabida en la constatación de la fragilidad del existente para existir, pues también, lo tiene en el instante de la réplica al hecho sufriente, el cual, actúa siempre de modo significativo, puesto que responde a un interés, que por lo menos, habla de la importancia de la existencia.⁸¹¹

La réplica significativa del suceso doliente avisa del despliegue que ocurre en el individuo en quien recae el dolor, porque, por un lado, se confirman los límites de la propia existencia y se cae en cuenta de la fragilidad humana para el existir,

⁸⁰⁹ Cf. K.S. X, p. 147.

⁸¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 166.

⁸¹¹ Cf. K.S. V, p. 61.

pero, por otro, se repone un modo humano de existir que recurre la ausencia de un sentido para la existencia e instala una pregunta que advierte una praxis de humanidad persistente, aun a pesar de verse quebrantada. Ambos momentos, el de la constatación de la fractura existencial y el de la reposición consciente del individuo comportan signos que distinguen aquello en lo que consiste ser un sujeto humano.⁸¹²

Ahora bien, al igual que como ocurre con la experiencia sufriente, el reposicionamiento interpelante que el individuo lanza ante el dolor es capaz de indicar gestos de lo humano que encuentran su confirmación en el modo de proceder humanamente, lo cual, esta puesto ante la mirada de otros existentes susceptibles de reconocer y constatar signos que resultan familiares en todo aquel que existe como individuo.⁸¹³ Tanto es así, que no sólo la ocasión del sufrimiento se filtra en la comprensión de aquel que es testigo del dolor, sino que la réplica misma que se proyecta frente al sufrir encuentra, en el entendimiento del que descubre la pertinencia de lo cuestionado, una manera de comportarse humanamente ante el sufrimiento.

De modo que el ser consciente de la fractura que provoca el dolor interior es tan importante como el estar atento a la réplica que se presta al mismo, y el testimonio de este desdoblamiento que produce el entender el dolor, tiene lugar en el ámbito personal de un individuo concreto, pero también, en los existentes que practican su existir bajo un modo humano. Por eso, la confirmación de aquello en lo que consiste la realidad del sufrimiento, ocupa la reflexión particular de cada individuo, pero involucra a todos los que comparten la dificultad de pasar por los embates del dolor.

A la pregunta que se antepone al sufrimiento le sigue el momento de poner a prueba la pertinencia de lo preguntado, y esta comprobación pasa por el filtro de

⁸¹² Cf. K.S. X, pp. 166 y 167.

⁸¹³ Cf. K.S. XI, p. 351.

la específica vivencia doliente que se ve interpelada, pero además, alcanza a la mirada consciente de todo individuo que, sin ser el actor directo del suceso doliente, reconoce el atino o la deficiencia del gesto interpelante con el que se ensaya la reposición de lo humano frente al sufrimiento. Este reconocimiento responde al carácter común del dolor que interviene la vida de todo sujeto y la vulnera, por tanto, no es sólo la realidad fragmentada de un individuo específico la que recibe la pregunta lanzada, ya que, también, la pregunta tiene eco en aquel que, sin ser el sujeto fragmentado en cuestión, existe de igual modo en una fragilidad compartida por el hecho de ser un individuo humano.⁸¹⁴

De modo que la pertinencia de la pregunta que interpela el sufrimiento se comprueba por el efecto que produce en la existencia que se ha visto fracturada y, también, por la confirmación que encuentra en todos aquellos que comparten una condición humana marcada por la fragilidad. Por este motivo, lo que hemos descrito como conciencia del sufrimiento existencial trastoca la realidad concreta del individuo doliente, pero no lo hace sin repercutir en el horizonte que se comparte con aquellos que existen humanamente.⁸¹⁵ Así es como el sufrimiento interior se muestra como un problema que compete al sujeto específico que lo padece y repercute en todo individuo que es susceptible de padecer existencialmente.

La realidad fragmentada del individuo que recibe el sufrimiento encuentra en la pregunta por el dolor un móvil interpelante que llama por un sentido del existir, pero la ocasión misma del cuestionamiento no se logra sin la atención de aquellos que existen en una familiaridad vulnerable que manifiesta lo que hay de común en la vivencia del dolor interior. La causa de este atender el dolor radica en que la experiencia de devenir como individuo humano se cruza con la experiencia del sufrimiento, de tal suerte, que el existente cae en cuenta de los linderos en los que

⁸¹⁴ Cf. K.S. V, p. 191.

⁸¹⁵ Cf. K.S. XI, p. 470.

su condición humana se comporta frágil, no obstante, la persistencia del individuo para existir.⁸¹⁶

Ahora bien, el acto interpelante del dolor interior se logra inmerso en un horizonte de humanidad ejecutada, lo cual, obedece a lo que un existente concreto hace de su particular existir valiéndose de su reflexión y su acción, pero siempre colocado en un mundo en el que lo humano se lleva a cabo, además, por aquellos que comparten una existencia familiarmente humana a la del sujeto que pregunta por el sentido del sufrimiento. Así que la pregunta de un individuo nos alcanza a todos, en la medida en que ésta no sólo es un cuestionamiento del dolor, sino un interpelar aquello en lo que consiste ser un individuo humano, y responder por ello no es un asunto que pueda mantenerse en el mero ámbito privado de cada uno, pues este tipo de respuesta demanda la intervención de todo el que existe humanamente.⁸¹⁷

Por este motivo, es propio afirmar que el sufrimiento existencial nos concierne a todos los que existimos como sujetos humanos, y el despliegue consciente que tiene lugar en el individuo que ensaya la comprensión del sufrimiento, será insuficiente si no toma en cuenta que lo que se entiende del dolor interior, es un signo de la experiencia de ser humano que implica al que lo experimenta y, al tiempo, a todos los que reconocen en su propia experiencia del existir la irrupción enigmática que provoca la vivencia del sufrimiento existencial.⁸¹⁸

De modo que la pregunta concreta que es lanzada ante el sufrimiento para recurrir un sentido de la existencia, se opone y es filtrada en la realidad fragmentada que se interpela, pero la pregunta ocurre en el concierto de todos los existentes que nos vemos involucrados en la experiencia del dolor, ya que a todos y a cada uno nos concierne comprender el efecto que produce el sufrimiento en

⁸¹⁶ Cf. K.S. V, p. 54.

⁸¹⁷ Cf. K.S. XI, p. 466.

⁸¹⁸ Cf. K.S. V, p. 191.

nuestra propia situación existencial, puesto que cada uno existe como individuo humano, y esta experiencia del existir doliente transmite signos que son captados y sopesados por aquellos que existen humanamente. En otras palabras, la pregunta que ensaya ser consciente del dolor nunca es un cuestionamiento meramente individual, porque el sufrimiento es un legado común en todo existente humano, y aun cuando la pregunta responde a la situación concreta por la que atraviesa un individuo específico, lo interpelado alcanza a todo existente, puesto que lo cuestionado recae en aquello en lo que consiste el existir humano.⁸¹⁹

La actitud kierkegaardiana de comportarse transparente ante el sufrimiento interior y consciente de él, intenta de esta manera reintegrar y comprender el existir humano mismo, a través de una pregunta que replica frente a la fractura que provoca la experiencia sufriente, de tal manera que el individuo se coloca ante su ser frágil para dar alcance a un entendimiento del dolor que clarifica su propia condición de existente. Pero este colocarse, también lo posiciona frente al otro y al mundo, como un sujeto vulnerable y vulnerado, que con su pregunta insiste en practicar una humanidad interpelante que constata los propios límites del existir.⁸²⁰

Cuando la pregunta por el sufrimiento coloca al individuo que la plantea junto a otros existentes aptos para reconocer el sentido de lo preguntado, el entendimiento del dolor se amplía con la intervención de aquellos que son capaces de verificar la pertinencia de lo que se pone en cuestión.⁸²¹ De modo que todo aquel que tiene que ver con el dolor interior, comprueba si la reflexión planteada en torno a este padecimiento, encuentra un eco en su propia experiencia de existir. Así, la conciencia del dolor que tiene lugar en un individuo concreto, comunica signos de una persistencia que se mueve hacia la comprensión del ser humano fragmentado, que sin duda implica al existente que repara en ello, pero al tiempo,

⁸¹⁹ Cf. K.S. XI, p. 437.

⁸²⁰ Cf. K.S. X, p. 166.

⁸²¹ Cf. K.S. V, p. 191.

comporta un compromiso en aquellos que registran claves suficientes de lo que supone existir como sujeto humano.⁸²²

Tal situación no puede ocurrir de otra manera, ya que la existencia deviene en el concierto de otros que existen un mundo marcado por signos de humanidad. De tal suerte que el hondo problema del dolor existencial no puede abordarse como un asunto que queda confinado al entorno privado y unipersonal del individuo que repara en el sufrimiento, pues la contrariedad del dolor abarca a toda experiencia del existir como individuo, ya que es ella la que anuncia los límites del devenir humano.⁸²³

Así es como la vivencia del dolor interior delinea la fragilidad de aquel que lo padece, pero al hacerlo, indica los límites propios del existir humano, que resultan comunes en aquellos que reconocen los signos de este sufrimiento en su propia práctica de la existencia. Tanto es así que el entendimiento del dolor, que es entender un aspecto insoslayable de lo que consiste ser individuo, adquiere consistencia en la confirmación que encuentra en los otros existentes capaces de distinguir el paso del sufrimiento en su particular existencia humana.

Si la vivencia concreta del dolor interior que tiene lugar en un individuo particular da alcance a la atención que presta otro para ejecutar su propio existir, entonces, esta comunión del sufrimiento reinicia y se renueva cada vez que los individuos constatamos los signos de una fragilidad humana que se comparte al momento en que los existentes topamos con una reconocible dificultad para existir, que igual nos involucra, de cierta forma, a todos los que practicamos humanidad.⁸²⁴ No hay manera de evitar que el sufrimiento tenga tal efecto en la existencia, pues todo el que existe, eventualmente, sufre, y el individuo que es consciente del dolor cae en cuenta de que la experiencia sufriente marca a la

⁸²² Cf. K.S. XI, pp. 350 y 351.

⁸²³ Cf. K.S. II, p. 86.

⁸²⁴ Cf. K.S. XI, p. 299.

propia humanidad, porque igual quebranta toda vida humana que toma por asalto y sobrepasa.

Por este motivo el problema del dolor existencial abarca a todos los individuos, en tanto que somos existentes humanos, y la atención que prestamos a él surte efecto en quienes directamente lo padecen, pero también, en quienes son capaces de reconocer su impacto en la existencia, el cual, confiere una enigmática familiaridad en los que existimos humanamente. Así que este tipo de dolor es algo que resulta ser común, tanto como la práctica misma de ejecutar el existir marcando la existencia con signos de aquello en lo que consiste ser humano.

Ahora bien, el gesto comunicante que atiende al dolor va cargado de signos que advierten aquello que distingue al individuo humano y que hablan de una identidad existencial que se ve vertida en la realidad que se vive. En este sentido, la réplica que el existente lanza ante el sufrimiento trastoca la existencia de tal modo, que no es posible dar con un entendimiento atinado del existir sin reparar en lo que el movimiento replicante provoca, y así como todo existente es apto para reconocer la familiaridad que conlleva el dolor, de igual modo, esta aptitud para reconocer lo humano se despliega en la atención que se presta ante la réplica que reacciona al sufrimiento.⁸²⁵

De manera que la vivencia doliente da alcance a la atención de los existentes tanto como la réplica que se repone ante el dolor, y el ensayo de comprender el sufrimiento interior atraviesa por estos dos momentos que involucran al existente, como sujeto en el que el dolor tiene lugar, pero además, como sujeto en el que el dolor se ve atendido en un gesto que se opone a su sobrepaso.⁸²⁶ Y así como el contenido de la experiencia sufriente se amplía en el concierto de aquellos que reconocen la ruptura en el existir humano a causa del dolor, también, el peso de la réplica interpelante encuentra una confirmación en el concierto de aquellos que

⁸²⁵ Cf. K.S. X, p. 167.

⁸²⁶ Cf. K.S. V, p. 58.

proceden conscientes del sufrimiento y atentos a la reacción humana que le sobreviene.⁸²⁷

De modo que el dolor interior es un asunto que compete a todos los individuos humanos, así como el replicar ante él, también lo es. De suerte que toda pregunta, resistencia u oposición a esta experiencia sufriente involucra al que interpela, pero de tal forma, que lo interpelado abarca un ámbito que llega más lejos del entorno particular del interpelante, pues la pregunta por el dolor se plantea de manera concreta por un sujeto específico, pero el contenido de lo que se pregunta afecta a todo aquel que puede acceder a lo preguntado, porque reconoce en aquello que se interpela un eco de su propia práctica de existir como individuo humano.⁸²⁸

A modo de resumen podemos decir que el sufrimiento interior que atraviesa al individuo humano se ve como desplegado en un doble movimiento, pues irrumpe y sobrepasa la existencia, pero al tiempo es trastocado por aquel que procede consciente de él, y este comportamiento humano que recibe y replica, ocupa la praxis de una humanidad significativa que se encuentra en el individuo que interpela el dolor, pero que también, se encuentra en todos aquellos que acceden a lo practicado para dar cuenta de la pertinencia del existir humano, una vez que éste se ve fracturado por el sufrimiento.⁸²⁹

Cuando la praxis del existir compete a la experiencia sufriente, se reproduce este intercambio que constata los signos de humanidad dirigidos por el individuo que recibe y replica el sufrimiento, los cuales, son captados por aquellos que admiten el atino de los mismos, de manera que la conciencia del dolor interior queda ampliada en el entendimiento del que accede a la experiencia doliente de otro y reconoce la pertinencia de lo recurrido en la pregunta que se opone al

⁸²⁷ Cf. K.S. XI, p. 433.

⁸²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 351.

⁸²⁹ Cf. K.S. V, p. 191.

dolor.⁸³⁰ El reconocimiento recae en la importancia y oportunidad de tratar el sufrimiento y, en consecuencia, en la atinada forma de comportarse humanamente frente a él. Así, este mal interior que se arroja en la intimidad de quien lo padece, es colocado fuera del individuo en quien irrumpe, para ser tratado, además, por aquellos que admiten la urgencia y el compromiso de reponer el existir humano que se fragmenta a causa del sufrimiento.

Con el intercambio consciente de la experiencia del dolor interior, tiene lugar un entendimiento más sopesado de los límites de la existencia humana que el sufrimiento instala, a la vez que se abre paso, también, una auténtica y concertada manera de responder ante el hecho sufriente, que distingue al individuo humano como aquel que filtra en sí los acontecimientos de su existir y reacciona ante ellos, insulso más, cuando éstos ocupan una fractura que sobrepasa el significado mismo de existir como sujeto humano.⁸³¹ De suerte que el existente avisa de su empeño por devenir significativamente, aun cuando el sentido de su existencia concreta se vea quebrantado, y este aviso involucra con intensidad al sujeto que pregunta por el sentido del dolor, pero implica profundamente a todo existente que atiende a la pregunta para auxiliar el entendimiento de su propio existir.

El acto de comprender el sufrimiento interior se comporta de esta forma como un intento por saber cómo existir, ya que la atención reflexiva que el dolor atrae, refleja el empeño que los existentes humanos adoptan para reponer su propia existencia ante los acontecimientos que la sobrepasan y la fragmentan. Ahora bien, en este ensayo comprensivo intervienen todos aquellos que recurren el sentido del dolor y admiten el recurso interpelante planteado, dada la pertinencia y el atino que comporta la oposición al sufrimiento, y así, el saber cómo tratar con el

⁸³⁰ Cf. K.S. V, p. 188.

⁸³¹ Cf. K.S. X, p. 166.

dolor, se traduce en un saber cómo atender a la existencia, de suerte que la misma no termine por devenir insignificante en aquellos que la existen.⁸³²

De manera que el saber para el existir conlleva este aprendizaje que involucra a todo el que deviene humanamente en la existencia, y así cada individuo procede comunicante y receptor de un cierto modo de atender el devenir, que pasa por el filtro de la realidad existida y por la conciencia de quien reconoce los gestos transmitidos para hacer frente a su particular existencia. La presencia del sufrimiento interior, precisamente, pone a prueba y manifiesta la importancia que tiene este intercambio comprensivo que ensaya atender a la existencia, para reposicionar al individuo que eventualmente procede frágil en ella.⁸³³

Así, a la irrupción que provoca la experiencia sufriente le sobreviene una pregunta que se lo opone, la cual, propicia un diálogo entre existentes que afina lo preguntado, con el propósito de lograr un mejor entendimiento del dolor interior y una atención más atinada a sus efectos. De suerte que el sufrimiento se ve resistido por quien lo interpela y por quien se compromete con la pertinencia de lo interpelado.⁸³⁴ El motivo de este compromiso se encuentra en la constatación de lo humano que se descubre vulnerable y se comparte por quienes existen humanamente. En última instancia es esta confirmación de la propia fragilidad para existir, la que da pie al intercambio dialógico que ensaya reponer lo humano en una existencia que con frecuencia se ve sobrepasada por el dolor.⁸³⁵

De modo que el problema del sufrimiento existencial se identifica así como un asunto que requiere de una comprensión que implique concretamente al individuo que lo padece, pero que invariablemente da alcance a todo el que es consciente de la fragilidad humana que se pone de manifiesto con la experiencia sufriente. De suerte que cuando el individuo doliente se posiciona a sí mismo con su pregunta,

⁸³² Cf. K.S. XI, p. 300.

⁸³³ Cf. K.S. V. p. 193.

⁸³⁴ Cf. K.S. XI, p. 380.

⁸³⁵ Cf. K.S. VII, p. 213.

posiciona también al que atiende a ella, pues, de cierta forma, este gesto de humanidad consciente involucra a los existentes cuya dificultad para existir queda expuesta en la irrupción del sufrimiento.⁸³⁶

Por este motivo, los existentes que devenimos como testigos del dolor de otro, nos encontramos en la insoslayable situación de adoptar una postura ante el sufrimiento de los demás, pues el acontecimiento doliente nos alcanza e igual interpela nuestro existir, ya que éste se comporta humano y, por tanto, inevitablemente frágil. En esta medida, la fragilidad y la ruptura que se abren paso en un existente específico tienen resonancia en todo el que, eventualmente, topa con su propia experiencia de vulnerabilidad producida por la enigmática acometida del sufrimiento.⁸³⁷

En tanto que existimos como sujetos humanos, lo cual, se transmite con nuestra propia práctica reflexiva y actuante de la existencia, los existentes nos vemos orillados a optar ante el dolor, e incluso si nuestra opción es la de la negación o la de la indiferencia, se hace presente ya la postura que hemos adoptado ante la irrupción doliente, pues tal posición es la del rechazo y la inconciencia. Ahora bien, este elegir como atender al dolor se da tanto en aquel que padece, como en quien es testigo del padecimiento, de suerte que la manera misma que tenemos de ocuparnos del sufrimiento existencial, describe cómo se comporta nuestro interés en existir.⁸³⁸

⁸³⁶ Cf. K.S. VII, p. 213.

⁸³⁷ Cf. K.S. XI, p. 439.

⁸³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 315. Como es de esperarse, en última instancia, el asunto de la libertad ocupa un lugar fundamental en el tratamiento kierkegaardiano del sufrimiento existencial. No obstante, me parece que A. Camus aporta una reflexión extraordinaria a este aspecto electivo característico del devenir humano al afirmar que: 'Quizá sea falso decir que la vida es una elección perpetua. Pero es cierto que no se puede imaginar una vida privada de toda elección.' Con ello, resulta manifiesto que la existencia no procede sin contar con aquello que el existente elige en ella, de manera que el devenir reproduce la posición que el individuo humano adopta frente a su propio existir. (Cf. *El Hombre Rebelde* p. 118).

Este comportamiento electivo que adoptamos frente a la experiencia doliente se extiende en la realidad que se existe, y produce sus consecuencias en el ámbito unipersonal del individuo doliente y en el entorno en el que confluyen todos los que existimos humanamente. Así, la postura que toma un sujeto particular ante su propia vivencia del dolor y la que adoptan los testigos del suceso doliente, surte un efecto en el existir humano que procede apocado, cuando el dolor acalla al existente, o inconforme, al instante en que el individuo lanza una pregunta ante la irrupción del sufrimiento. De tal suerte que en el silencio que obedece al dolor tiene lugar un aislamiento en el que se renuncia a decir el terrible sobrepaso del sufrimiento y, en un sentido inverso, con el gesto interpelante, se abre paso una potente habla que cuestiona lo ocurrido y reclama un sentido significativo del existir humano.⁸³⁹

De esta manera, la enigmática e inquietante acometida del dolor interior que logra sobrepasar los propósitos significativos que dan sentido a una existencia concreta se ve interrumpida, cuando en el existente tiene lugar la ocasión de elegir, ya que el paso del sufrimiento procede como interpolado por un optar humano que filtra la experiencia del dolor en un gesto de libertad que da forma al existir como individuo.⁸⁴⁰ Y así, dado que el existente deviene libre, el sufrimiento se trastoca en la praxis de un elegir que interviene los acontecimientos existidos para marcarlos con una humanidad que responde ante el suceso doliente.

Por este motivo el sufrimiento no continúa sin verse alterado por la libertad que ocupa al que existe como individuo. De suerte que toda pregunta que se resiste al dolor o, si es el caso, todo apocamiento adoptado frente al sufrimiento, se vierten en la experiencia sufriente para delinear el modo de existir que los individuos concretos confieren a su propio devenir humano.⁸⁴¹ Con ello, la continuidad de este padecimiento se ve reflejada en la opción que el existente

⁸³⁹ Cf. K.S. X, p. 167.

⁸⁴⁰ Cf. K.S. XI, p. 424.

⁸⁴¹ Cf. K.S. VII, p. 243.

practica al toparse con el suceso doliente, de modo que la situación particular en la que el individuo se encuentra, una vez que el dolor irrumpe, hace eco de la elección que el existente presta al reaccionar al sufrimiento.⁸⁴² Tanto es así que la continuidad del dolor puede comportarse como una franca oposición a él o como un acatamiento que cede ante la potencia del sufrimiento.

Ahora bien, esta elección ante el suceso doliente sobreviene en dos direcciones, la primera, trazada por el sujeto concreto que repara en el sufrimiento existencial, y la segunda, delineada por los que son testigos de la irrupción que el dolor produce. Ambos, el que detiene en una pregunta la inercia que el dolor proyecta, y el que accede a lo preguntado porque reconoce los signos de humanidad en los que su existir se encuentra involucrado, dan forma a la manera en que el acontecimiento doliente procede, una vez que se ve filtrado por la interioridad de los individuos humanos que interrogan y comprenden.⁸⁴³

Este acto insoslayable que se debe a la condición interpelante del existente da pie a la manera en que el dolor interior se comporta a partir de que ha sido depurado en aquellos que registran su presencia. Así que la continuidad del suceso doliente implica, hasta cierto punto y de forma contingente, la elección que los individuos tomamos para reaccionar frente a un existir fragmentado por el sufrimiento. De suerte que la existencia doliente no se reproduce sin tomar en cuenta la intervención del sujeto que opta por una postura frente al dolor.⁸⁴⁴

Por ello, la reflexión en torno al sufrimiento existencial se ocupa de la irrupción que produce este padecimiento, al tiempo que atiende, además, a la reacción que tiene lugar en los individuos que damos testimonio directa o indirectamente de este enigmático suceso del existir.⁸⁴⁵ Podríamos decir que la experiencia del dolor interior es un problema para el existente humano, no sólo

⁸⁴² Cf. K.S. VII, p. 105.

⁸⁴³ Cf. K.S. II, p. 154.

⁸⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 156.

⁸⁴⁵ Cf. K.S. XI, p. 437.

porque aparece y fragmenta una existencia concreta, sino porque, también, la dificultad de este asunto recae en la respuesta que encuentra en los individuos que reconocen la marca del dolor en el devenir humano.

Este reconocimiento supone el despliegue de una vivencia sufriente que se instala tanto en la existencia del individuo concreto que lo padece, como en el devenir de los existentes que igual se empeñan en existir en una humanidad propicia. De manera que la contrariedad del dolor interior queda avisada como una dificultad que distingue al devenir humano como una existencia que constantemente se enfrenta a la fragilidad que les propia. Ahora bien, una vez que se advierte la fragilidad que el sufrimiento hace evidente, se presenta un segundo momento capaz de depurar o ampliar el efecto doliente, y tal instante, es uno que le pertenece a la conciencia del que sufre y a la del que reconoce los signos del sufrimiento que tienen lugar en otro.⁸⁴⁶

Como hemos indicado, la conciencia se comporta como un franqueamiento del dolor que atiende a él por medio de un gesto interpelante, y ahora, se confirma que este ensayo comprensivo se produce en cuanto el sujeto doliente y el que atestigua este suceso responden a su propia interioridad que desea entender. Sin esta disposición a comprender el individuo mismo nubla su propio entendimiento del dolor y su conciencia tropieza ante un hecho sufriente que se sostiene provocándolo, aun cuando el existente procure evitar reparar en él. De modo que la experiencia doliente se transforma una vez que el individuo dispone su interioridad para atender al dolor o para intentar evadirlo.⁸⁴⁷

El sufrimiento interior se ve alterado por esta intervención humana que reacciona ante lo que el dolor produce, y este instante de alteración convierte a la experiencia doliente en una condición que configura la realidad que el individuo

⁸⁴⁶ Cf. K.S. XI, p. 351.

⁸⁴⁷ Cf. K.S.II, p. 43.

tiene por existir.⁸⁴⁸ Así, el dolor ocupa a quienes son susceptibles de toparse con él, y en cuanto el existente opta por una postura frente al sufrimiento, esta elección se vierte en la existencia misma en la que el individuo deviene, de suerte que la realidad por existir no continua sin adoptar aquello que el existente ha dispuesto del suceso doliente.⁸⁴⁹ Tal efecto se produce en una praxis de libertad que tiene lugar en el sujeto que padece este mal, y se reproduce en el posicionamiento elegido por quién es testigo de la vivencia del dolor en otro.

Con este optar que altera el sufrimiento, el mundo del existente se ve marcado por la irrupción del dolor y por la elección del que reconoce lo que es dolerse. Ambos momentos repercuten en la existencia humana y dan forma al escenario que el individuo tiene ante sí cuando el dolor se hace presente. Por ello el mundo que genera el dolor es consecuencia, también, de lo que el existente ha optado por hacer con el sufrimiento.⁸⁵⁰ En esta opción el dolor interior se ve alterado por el tratamiento que el individuo humano le da y procede efectuando el interés que el existente le presta.

La forma en que el sufrimiento interior se comporta, una vez que ha ocupado la atención del existente, revela lo que el sujeto hace del dolor cuando se ve provocado por él.⁸⁵¹ De modo que la fragmentación del devenir humano que se ha visto sorprendido por el dolor ocurre tomando en cuenta la propia postura que el existente adopta frente a la experiencia sufriente. Y esta elección se comporta particular y colectivamente, pues involucra al sujeto concreto que padece y a todo el que es testigo de este padecimiento. Debido a ello, el mundo trastocado que esta por existirse pertenece a lo que el dolor ha dejado y a lo que todo sujeto humano ha elegido.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Cf. K.S. XI, p. 426.

⁸⁴⁹ Cf. K.S.II, p. 156.

⁸⁵⁰ Cf. K.S. VII, p. 203.

⁸⁵¹ Cf. K.S. XI, p. 424.

⁸⁵² Cf. K.S. VII, p. 99.

Tal es la coyuntura generada por el dolor existencial que la experiencia doliente acaba por mostrar un último aspecto, ese en el que lo más significativo sobreviene de la atención que el individuo le otorga, de suerte que en este instante la gravedad del sufrimiento recae no sólo en el carácter enigmático y sobrecogedor del dolor, sino que ocupa, también, el compromiso o la impasibilidad que el individuo comporta para dar forma al existir fracturado.⁸⁵³ Con ello el mundo existido a partir del dolor es producto del sobrepaso sufriente que ocurre en el individuo y del posicionamiento que éste adopta ante un hecho en el que procede atento o displicente.

De manera que lo inquietante del sufrimiento existencial se traslada a un ámbito en el que tal experiencia se ve contrapuesta con el gesto interpelante del individuo que desea comprender, o se apuntala en la inconciencia admitida con la que el existente procede para no mirar el rompimiento que produce el dolor. Tal carga de libertad ocurre, como hemos dicho, tanto en el sujeto concreto en quien el dolor irrumpe, como en los demás individuos que siendo testigos del sufrimiento de otro, dan con los límites en los que su propio existir se ve involucrado.⁸⁵⁴

Por este motivo el mundo fragmentado existencialmente en el que los individuos permanecemos, manifiesta nuestras propias limitaciones para vivir con un sentido humano, al tiempo que transmite los terribles tropiezos que tenemos al proceder inconscientes del dolor; por el contrario, la oposición a existir en un mundo que se comporta fracturado, pone en juego un ensayo de rectificación que recurre a una conciencia que recibe, depura y algo comprende del dolor, de modo que la existencia sobreviene más al alcance de un sentido consistente en aquel que ha experimentado el rompimiento de su significado.

⁸⁵³ Cf. K.S.II, p. 156.

⁸⁵⁴ Cf. K.S. V, p. 191.

De esta manera, el reparar en el itinerario que Kierkegaard traza en torno a la vivencia del sufrimiento existencial, se traduce en un gesto reflexivo que atiende al dolor para replicar ante él, de modo que entendiéndolo, aunque sea de forma contingente, se da la pauta de un modo de existir humanamente, aun cuando el significado de la existencia sobrevenga limitado y eventualmente superado. Con ello, el empeño por dar con un sentido humano del existir procede con mayor sensatez y comprometido con las posibilidades que proyecta la pregunta que interpela el dolor, la cual, rectifica el sufrimiento bajo signos de comprensión.

En este cometido nos vemos involucrados todos los que practicamos la existencia revestidos de una humanidad significativa y nos encontramos en un mundo en el que el sufrimiento interior pone a prueba la pertinencia de nuestro existir. De suerte que la manera en que replicamos ante esta experiencia sufriente se convierte en un cierto modo de devenir en el que la oposición al sufrimiento o el ceder ante él, comportan aquello que hemos dispuesto al poner en práctica la condición humana de la que participamos.⁸⁵⁵ Sin duda, el sufrimiento revela nuestra fragilidad para existir, pero también, ocupa la ocasión de reponer un sentido humano de la existencia cada vez más propicio para ser vivido. En este cometido se involucra nuestro ser que, existencialmente, se distingue por la manera en que procede ante el sufrimiento.

⁸⁵⁵ Cf. K.S. XI, p. 313.

Epílogo

Durante el desarrollo de este trabajo hemos presentado un modo de fractura interior que tiene lugar a partir de la irrupción que produce el sufrimiento existencial. El quebrantamiento en el que hemos reparado, sobreviene como un acontecimiento crítico que desdibuja el sentido del existir en el individuo que ha dado alcance a un propósito significativo de la existencia. Así, el sujeto que atraviesa por esta vivencia doliente pone al descubierto su propia fragilidad para existir, la cual, queda expuesta a partir del sobrepaso que experimenta el individuo respecto de los motivos significantes que animan su propia vida, ya sea que este sobrepaso se presente por un amago que suscita el mundo existido en perjuicio del existente, o que tal rebasamiento tenga su origen en la propia disposición que el existente adopta para inhabilitarse a hacerse de un existir significativo. La última consecuencia de esta pérdida significativa consiste en un severo aniquilamiento de todo sentido de la existencia, puesto que ningún propósito ha podido resistir al sobrecogedor paso del dolor interior.

Ahora bien, cuando se produce este quiebre el existente no abandona sin más su aptitud interpelante, puesto que es capaz de demandar una explicación del suceso doliente, de suerte que su exigencia se traduce en un gesto de apropiación significativa del existir, en la medida en que persiste en interpelar el sentido que comporta el sufrimiento, a pesar de lo ambiguo o paradójico que resulte la respuesta. Con su pregunta el existente insiste en el sentido de su existir, que si bien, no puede reponer lo que se ha perdido, también, es cierto que reposiciona al individuo en el ensayo de un nuevo significado de la existencia. A esta ocasión comprensiva y significativa del existir acuden todos los que existimos humanamente, de suerte que la pregunta que es lanzada por un sujeto concreto es

recibida por todo el que accede a la pertinencia de lo preguntado y se involucra en atender a la respuesta.

Así es como se presenta el tratamiento que Kierkegaard da al problema del sufrimiento existencial, sin embargo, es oportuno reparar en otras consideraciones que, a pesar de seguir un itinerario distinto al que nos ha ocupado en este trabajo, comparten compromisos con la inquietud kierkegaardiana por comprender y decir este modo de dolor interior. De manera breve deseo examinar sólo un aspecto fundamental de la postura que Albert Camus adopta ante el suceso doliente que fragmenta el interior de quien lo padece.

Al respecto, me parece importante sopesar la atención que Camus presta al tema de la monotonía o el hastío del existir. Este síntoma del existente transmite lo que en Kierkegaard se comporta como un modo de desesperación inmediata. La característica central de este desesperar consiste en la superficialidad con la que procede el existente para atender a las inquietudes que apelan por un significado del existir.⁸⁵⁶ En el fondo, el que desespera de esta forma evita el encuentro con cualquier agitación que le exija plantear el propósito de su propia existencia. Así, el filósofo danés resuelve esta ruina de la existencia que sobreviene por un desgano o fastidio del existir. Sin embargo, tal comportamiento conlleva otras implicaciones para Camus, puesto que la vida humana se puede ver deteriorada no sólo por el extravío que el existente tiene de los motivos significantes de su existencia, sino por el hartazgo que le produce sostenerse en los postizos aspectos que dan a su vida la apariencia de ser suficiente para ser existida.⁸⁵⁷

El devenir en tal apariencia supone admitir un falseamiento del existir que revela el sentido ilusorio con el que se reviste la vida que el existente tiene frente a sí. De este modo se segrega la incompetencia de los significados con los que el

⁸⁵⁶ Cf. K.S.II, p. 52.

⁸⁵⁷ Cf. CAMUS, A. *El Mito de Sísifo*, Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 14.

existente pretende atribuir un carácter satisfactorio a su situación existencial concreta. Con esta forma de proceder, la vida humana manifiesta la poca importancia que puede tener para el que la vive, ya que la existencia pretende sostenerse en un embaucamiento que la soporta y al mismo tiempo la desgasta.⁸⁵⁸

De acuerdo con Camus, este tedio con el que deviene la existencia reproduce la experiencia misma de lo absurdo, en tanto que el existente atiende al señuelo que se le ofrece con el deseo de desconocer las consecuencias, como si el efecto de tal hecho no fuera resultado de su propio posicionamiento ante el existir.⁸⁵⁹ Para Camus, la evidencia de existir en el absurdo es presentada por Kierkegaard, no sólo por las advertencias que aparecen en su obra, sino por la propia vida del pensador danés que no dudo en exhibir públicamente la contradicción, vacuidad y superficialidad que caracterizaba a su contexto y época. Sin embargo, el pensador danés suprime la nostalgia que conlleva lo absurdo, puesto que no repara en el desgarramiento que supone existir admitiendo que la existencia no ha de ser significativa para ser existida.⁸⁶⁰

El existente es capaz de existir en el tedio de la existencia y mantenerse en tal situación sin que necesariamente ésta parezca mostrarse como rotundamente fragmentada, no obstante, esta manera de comportarse en el existir implica un deterioro que da aviso de una terrible falla del vivir humanamente. Camus encuentra de este modo otra forma de tropiezo existencial que consume al individuo humano y da cuenta del desacierto con el que los existentes devenimos. La referencia a esta peculiar manera de malograr el existir aporta un nuevo detonador de la crisis existencial en la que hemos venido reflexionando con este trabajo, de manera que la noción kierkegaardiana del sufrimiento interior se ve

⁸⁵⁸ Cf. CAMUS, A. *El Mito de Sísifo*, Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 21.

⁸⁵⁹ Cf. CAMUS, A. *El Hombre Rebelde*, Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 118.

⁸⁶⁰ Cf. CAMUS, A. *El Mito de Sísifo*, Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 29.

focalizada desde otro aspecto que igual termina por producir un terrible desencuentro con la existencia.

Por último, me parece importante reconocer que el tema de la interpelación del sufrimiento se presenta, también, con una gran riqueza en el pensamiento de Camus, quién ante lo absurdo propone una actitud de rebelión que cuestione y reivindique una cierta significación del existir, aun cuando resulte evidente el sinsentido que consume a la existencia: “la primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión..., su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de aquello que huye y desaparece”.⁸⁶¹ De manera que frente al sinsentido del existir, al existente se le ofrece un peculiar instante, ese que requiere de su confirmación o su rechazo para consumir o resistir el despropósito de la existencia, ya que “negar un sentido a la vida no significa que no valga la pena que se la viva...La vida es absurda pero no impone la muerte.”⁸⁶²

Sin duda, las aproximaciones y distanciamientos entre estos dos pensadores dan pie a otros planteamientos que por ahora no pueden agotarse en el desarrollo de este trabajo, pero me parece que con esta breve recapitulación disponemos nuevos desafíos que el problema del sufrimiento existencial produce en la reflexión filosófica, la cual, resulta necesaria cuando se trata de comprender las condiciones y consecuencias que conlleva este padecimiento capaz de fragmentar la existencia de todo individuo humano.

⁸⁶¹ Cf. CAMUS, A. *El Hombre Rebelde*, Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 120.

⁸⁶² Cf. CAMUS, A. *El Mito de Sísifo*, Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957, p. 17.

Conclusiones

Este trabajo ha recorrido la ruta kierkegaardiana del sufrimiento existencial para ocuparse en atender a este acontecimiento del devenir humano que interpela con intensidad el sentido de la propia existencia. El acto de existir constituye la primera realidad en la que el individuo se ve envuelto y la presencia del dolor impacta precisamente en tal hecho, de modo que la pregunta por el sentido del existir se ve insoslayablemente vinculada a la de la pregunta por el sufrimiento. Kierkegaard comprende el alcance y magnitud del gesto que recurre el significado del dolor, de suerte que, a través de su obra, acude a este problema no obstante las contrariedades que supone el pronunciarse al respecto.

La reflexión en torno al sufrimiento existencial se comporta como una inquietante aproximación a la delicada realidad de la fragilidad humana, ante lo cual, el pensamiento se dispone a acceder con la pertinencia que exige este movimiento reflexivo. La disposición a reparar en el sufrimiento se presta cuando el existente se ve orillado, a propósito del dolor, a indagar a fondo sobre su particular relación con la existencia. Tal acercamiento supone una intención, aquella con la que el individuo humano se propone entender el existir con el objeto de entenderse a sí mismo en tanto que existente. De manera que entre la verdad de la existencia vivida y la verdad del propio sujeto se establece una relación que los vincula y orienta el sentido del devenir.

En esta medida, entre la existencia y el existente se sostiene una relación de reciprocidad que comunica el modo en que el individuo se ocupa de su singular existir, ocupación que responde a la intención o interés con el que el individuo orienta su propio acontecer. Así, la vida del individuo deviene con un sentido humano que anima la realidad concreta en la que se existe y, con ello, el existente da alcance a una existencia que se comporta suficiente para ser vivida. Ahora

bien, esta cualidad de la vida significativa es la que se fragmenta cuando tiene lugar el sufrimiento existencial, y tal quiebre anuncia una brusca reducción del existir, que paulatinamente se vacía de un contenido significativo capaz de animar la existencia de quien deviene en ella. La ausencia de un sentido para el existir queda como expuesta en la experiencia del dolor interior, y es ella la que se ve recurrida en el gesto interpelante del individuo que apela por un propósito que signifique la existencia.

De manera que la pregunta por el sufrimiento existencial se traduce en un cuestionamiento que aproxima al existente a la verdad de su situación vulnerable, cuyo desvelamiento tiene como escenario el propio devenir de la existencia. Así que el individuo constata la situación de su fragilidad en cuanto la realidad se abre paso y sobrepasa al existente que existe en ella, pues a partir de esta irrupción del sufrimiento el sujeto carece de un modo pertinente de apropiarse de un existir que proceda significativo, de tal suerte que la fragilidad experimentada es aquella que reduce el acontecimiento de la existencia a un hecho insignificante, en tanto que quién existe en ella exhibe su propio desatino para dar con un sentido que anime el acontecer humano, de forma que éste proceda suficiente como para ser existido.

La realidad que queda expuesta en esta experiencia sufriente habla así de las dificultades que el individuo encuentra para atender a la pregunta que interpela el sentido del devenir humano. Ante tal suceso, la reflexión se ve llamada a responder y el pensamiento de Kierkegaard es uno que busca una manera pertinente de hacerlo, encarando abiertamente el hondo enigma del dolor existencial. Para ello, el pensador danés reconoce el carácter provocativo que tiene el dolor en el entendimiento, y repara en la pertinencia de la reflexión que es capaz de dar con la intimidad de esta doliente verdad humana que inquieta profundamente al que llega al encuentro con ella.

De modo que cuando el pensamiento toca el problema del dolor interior, el desenlace recae en una verdad del existir que ocupa al existente no sólo en un ámbito abstracto-intelectual, pues sobre todo, el interés del sujeto que repara en este desvelamiento de lo humano reside en dar con una explicación que sea capaz de existirse, no obstante las contrariedades que quedan exhibidas por el dolor, de suerte que la inquietud que provoca esta realidad doliente radica en la oportunidad de poder existir humanamente aun a pesar de verse fragmentado por ella. El entendimiento de esta situación tiene en el pensamiento de Kierkegaard un aspecto evidentemente existencial, por ello, la verdad que trata el acontecimiento del dolor ocupa al existente que la entiende y al tiempo la vive.

Esta es la razón por la que la verdad que atañe al sufrimiento interior comporta un aspecto abarcador que conlleva la comprensión del existente y la praxis de aquello que éste tiene por comprendido. De manera que la existencia deviene como la ocasión en la que la humanidad del existente procede comprensiva y actuante, y es la vivencia del dolor existencial, la que pone de manifiesto que este entendimiento del existir y la propia manera de ejecutarlo ceden ante el impacto de un padecimiento que confirma la fragilidad que distingue al sujeto humano.

El devenir desvela de este modo los impasses que anulan aquello que el existente ha obtenido al significar su existencia, de suerte que lo que da sentido a un existir concreto se ve sobrepasado por la irrupción que el sufrimiento provoca y por la subsecuente fractura que sobreviene en el individuo que lo padece. Este desencadenamiento del sinsentido del existir tiene lugar en las categorías kierkegaardianas del miedo, la angustia y la desesperación. La marcha gradual de la experiencia del sufrimiento existencial se abre paso a través de esta ruta doliente, que avanza por un desfiguramiento de los motivos significantes que sostienen la existencia, hasta un punto en que el devenir del individuo humano parece comportarse como insignificante e insuficiente para ser existido.

El sobrevenir paulatino del sufrimiento interior pone de manifiesto la fragilidad existencial con la que el individuo se comporta al ensayar el alcance de una existencia significativa. La vivencia del miedo desnuda la condición limitada del existente, que se descubre superado por una existencia que deviene hostil. En la ocasión del temor, la existencia manifiesta un estado de amenaza con el que el individuo coexiste, de suerte que el sujeto se mantiene en el amague de un daño que está siempre por consumarse. Así, el alcance significativo de la realidad existida se comienza a desdibujar, ante el posicionamiento de un estrago que va restando todo sentido del existir, en tanto que el existente se ve afectado por un mal que está por venir, y aun cuando éste hecho no se ha consumado, el miedo reproduce los signos de un sufrimiento que agota los motivos significantes con los que el individuo sostiene su praxis significativa de la existencia.

La vida que se ve reducida por la experiencia del miedo muestra que la relación entre existente y existencia se comporta discordante, con ello, la realidad sobreviene avasallante e incomprensible, de suerte que el individuo humano se ve superado por un mundo que resulta inexistible para quien se encuentra colocado en él. De esta manera, el pensador danés pone de manifiesto que la presencia del miedo en la vida humana constituye un primer punto de ruptura existencial, que habla del sobrepaso con el que la existencia deviene, amagando al existente que se descubre limitado e incapaz de sobreponer, por sí mismo, un sentido al mundo en el que existe y al que teme.

Ahora bien, esta incapacidad de incorporar un sentido humano a la existencia sobreviene, también, en una dirección diferente, puesto que no sólo la realidad existida puede sobrepasar y anular al existente, ya que éste puede verse anulado por sí mismo. Tal es la ocasión de la angustia, cuyo movimiento, de manera inversa al del temor, parte del individuo y repercute en la existencia.

Con la angustia, el quiebre existencial adopta una pauta que responde a la disposición que el individuo comporta para apropiarse de su existir. Aquí, la falla

en el propósito de dar alcance a una vida significativa tiene su origen en la propia inhabilitación que el existente arregla para sí mismo, en cuanto resuelve que significar su existencia es un cometido que se encuentra inquietantemente lejos de su alcance. De manera que las limitaciones que el individuo experimenta no son puestas por una realidad amenazante, sino que éstas, son situadas por el sujeto mismo, que anula el sentido de su existir anulando su propia aptitud para dar con ello.

El comportamiento de la angustia manifiesta que la existencia puede mostrarse contradictoria no sólo por el sobrepaso que ésta última provoca en el individuo, sino que, también, la contradicción es producida por el existente mismo, que dispone su existir de manera que éste se traduce en una contrariedad que va agotando todo rasgo significativo del devenir. El estrago de la angustia deriva de aquello que el individuo hace de su libertad, es decir, de la manera en que reacciona ante las posibilidades que el elegir ofrece. Por un lado, optar supone el riesgo de equivocarse, y por otro, desistir de toda opción conlleva un apocamiento de la condición libre del individuo.

La angustia exhibe esta dificultad de posicionarse de la propia libertad que al existente compete, puesto que eligiendo o renunciando a ello, la existencia parece verse alterada y reproduce aquello que el sujeto humano dispone de su existir, de suerte que el devenir acontece siguiendo el ritmo que el individuo establece a razón de la libertad que le es propia, lo cual, hace que la existencia se recargue en el sujeto que la existe, y para el existente humano tal peso puede resultar sobrecogedor.

De esta manera la angustia sitúa otro frente desde el cual el sufrimiento existencial irrumpe y fractura el devenir significativo del individuo que lo padece. Como ocurre con el miedo, el impacto de la angustia recae en la interioridad del existente, que ahora da con otro modo de existir fragmentado, cuyo efecto se revela, nuevamente pero de otra forma, en el desatino de ensayar una existencia

con un sentido humano. En última instancia, este dolor interior comporta una cierta insuficiencia para existir humanamente, y tal condición responde a la ausencia de un motivo significativo que comunique la pertinencia del existir humano.

Durante el avance del dolor existencial esta ausencia de sentido se muestra operante, pero la franca potencia de este padecimiento tiene lugar en la terrible vivencia de la desesperación. Tal momento representa el último instante de este sufrimiento que Kierkegaard ha buscado expresar a través de la ruta doliente que se sigue del miedo y la angustia. La desesperación indica que en el empeño significativo de dar con un sentido humano para el devenir, el individuo ha perdido la partida, al tiempo que se pierde a sí mismo, dando lugar a un quiebre decisivo con el existir. Aquí el rompimiento con la realidad que se existe es rotundo, puesto que el individuo constata la imposibilidad de salvar la situación en la que se encuentra. De acuerdo con Kierkegaard, todavía frente al miedo o la angustia el existente ensaya una respuesta de confianza o redención que logre sobreponerlo ante la fractura interior que experimenta, pero lo que caracteriza a la desesperación es la insoslayable ausencia de toda esperanza.

Por este motivo, la desesperación se traduce como existir en un vacío en el que nada se alcanza, pues la fractura que el dolor interior ha provocado avanza tan hondo que despeña todo gesto de sentido obtenido por el individuo para devenir humanamente. La desesperación procede contundente ante un individuo que se descubre vulnerado por la irrupción ocasionada por el dolor. Al sujeto desesperado no le queda nada, o más bien, es la nada lo que queda como oferta de su propio devenir. Esta situación responde a la constatación que el individuo obtiene del agotamiento de todo lo que resultaba valioso como para ser existido. Para el que desespera, ningún significado obtenido se sostiene como para animar la existencia del que padece de este mal interior. De manera que resulta evidente que el existente se encuentra extraviado de un sentido para el existir y con ello se

extravía de sí mismo. Debido a esto, ante la desesperación, la reflexión se acalla, aunque es verdad que no enmudece del todo.

De momento el individuo que padece existencialmente y es presa de la desesperación deviene como deshumanizado, puesto que el dolor lo ha desposeído de todo significado humano para el existir y en su mundo se cancelan los significantes gestos de humanidad con los que el existente se comportaba. En una inquietante paradoja, el desesperado experimenta una vacuidad en la que no es posible dar con algo significativo para el existir, sin embargo, se sigue existiendo, pero ahora el devenir es un desplazamiento hacia la no-existencia, o sea, hacia una negación rotunda del estar presente en el mundo.

La desesperación culmina como un doloroso suceso que hace imposible practicar la humanidad que nos distingue, de suerte que se vuelve irreconocible el individuo humano que cada uno es. Así, la experiencia desesperante termina por arrojarnos ante la inquietante incertidumbre que conlleva la fragilidad de nuestra condición humana, frente a lo cual, y a pesar de ello, el entendimiento persiste y se ocupa no obstante las complicaciones y ambigüedades que supone el dar con una respuesta. Por eso, la actitud kierkegaardiana ante la desesperación es la de la pregunta, no para sugerir una pueril superación de este padecimiento, sino para dar cuenta del enigma con el que procede el sufrimiento interior y de lo inconmensurable que resulta el existir humano. De modo que, preguntando, el devenir vulnerable no es algo que escape sin más a nuestra comprensión, puesto que la reflexión se aproxima y algo logra en esa aproximación.

Así es como el sufrimiento se comporta como el rasgo de una adversidad del existir que nos alcanza, pero ante el que podemos atender con el auxilio de nuestro entendimiento, de suerte que lanzar una pregunta ante el dolor representa una ocupación del existir, aun cuando no se obtenga una respuesta definitiva y concluyente. De acuerdo con Kierkegaard, el sujeto desesperado no puede revertir la realidad que lo ha sobrepasado, pero sí puede adoptar una postura ante la

conciencia de su ser desesperante y, por tanto, pregunta, de suerte que este cuestionamiento indica la tenue persistencia de una interioridad fragmentada pero aún actuante, y así la perplejidad que ocasiona la experiencia desesperada agota todo recurso esperanzador para el existente, pero algo deja, pues el instante desesperante es tan enigmático como el sujeto que lo sufre.

De modo que la interioridad del existente que se ha encontrado con la desesperación se ve superada, pero no suprimida de manera absoluta, y en esta sutil persistencia de humanidad el individuo dispone la ocasión de la pregunta por el dolor, en tanto que tal gesto parece ser lo último que sobreviene como un acto interpelante. El instante de la pregunta retoma en sí el respiro con el que la interioridad humana se mantiene a pesar de verse sobrepasada. Tal situación responde a que toda pregunta reproduce un empeño de la conciencia, que no dimite de comprender a pesar de haber sido despojada de todo lo comprendido. Pero ahora el movimiento que preguntando desea entender no busca más sostener lo que de por sí resulta ya insostenible, más bien, inaugura un momento de sensatez para la interioridad que se ve orillada a renunciar a lo que ya está perdido, pero no a dimitir de lo que podría alcanzarse en adelante.

Así se abre paso un nuevo gesto interpelante que admite el tropiezo y la pérdida significativa que ha tenido lugar en la radical experiencia del sufrimiento existencial, y con ello se confiesa que nada de lo que tenía sentido puede recuperarse, pero no necesariamente todo lo que está en devenir debe carecer de significado, no de manera absoluta y definitiva. El primer signo de esta resistencia a existir una vida insignificante es la mera conciencia del existente, que pregunta por el sentido de su dolor y con ello se opone a verse reducida a devenir significando nada. El acto interpelante termina por suspender la vacuidad que ahoga al sujeto que padece de este mal existencial, pues ahora, al menos, el existente deviene en algo más que puro vacío, ya que da cuenta de una pregunta y es en ella en la que deviene.

Este es el valor de la conciencia del dolor interior que interpelándolo se mide ante él, no para definitivamente hacerlo a un lado, pues eventualmente éste se abre paso y aparece, pero sí para hacerle frente, de suerte que el sufrimiento existencial no pierde su carácter sobrecogedor y enigmático, pero tampoco anula del todo el sentido del existir humano, en tanto que el existente se comporta consciente de su ser vulnerable pero interpelante, frágil pero opositor, limitado pero capaz de reposicionarse a través de la elaboración de renovados significados de lo humano, que continuamente ensayan una genuina y pertinente manera de existir humanamente.

Por último, tal gesto de conciencia no ocurre nunca de manera aislada, puesto que todo devenir humano comunica signos de humanidad, que se encuentran al alcance de aquel al que, por vivir humanamente, la experiencia doliente le resulta familiar. Esta identidad humana que confiere la vivencia del sufrimiento abarca e implica a todo el que se ve orillado a transitar por él. Por este motivo, la peculiar reacción al hecho doliente que tiene lugar en un individuo concreto, queda abierta a todo el que reconoce la pertinencia de la respuesta ante el sufrimiento. Este quedar abierto es la ocasión de un intercambio entre aquellos que insoslayablemente padecen y se ven en la tarea de atender al dolor. Así, lo que cada uno hace con el sufrimiento existencial se traduce en un aprendizaje que involucra a todos los que nos vemos la cara con el dolor y, de este modo, la atención que prestamos al sufrimiento existencial señala la forma en que todos nos vemos alcanzados por esta irrupción del existir, y todos, nos encontramos comprometidos con una respuesta.

Tal es la repercusión de la reflexión kierkegaardiana en torno al sufrimiento existencial y, con ella, la filosofía avanza ante una realidad enigmática que se ve alterada por la potencia del entendimiento que, no obstante la dificultad que conlleva pensar el dolor, da con una comprensión capaz de instalar un sentido humano del existir, ahí donde, efectivamente, sólo quedaba miedo, angustia y

desesperación. De manera que la última palabra ante el dolor la tiene el individuo que pregunta por él, pregunta que se sostiene en el concierto de todos los que recorren el sentido del sufrimiento y demandan un respuesta pertinente, con la cual, se pueda existir humanamente.

Abreviaturas Bibliográficas

Obras de S. A. Kierkegaard

- K.S.** *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trad.: Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 1997.
- K.S. I:** «De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el Concepto de la Ironía». Trad.: Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. En Larrañeta R. *et al. Escritos de Sören Kierkegaard*, Volumen 1. Madrid: Trotta, 2000.
- K.S. II:** *El Tratado de la Desesperación*. Trad.: Carlos Liacho. México: Grupo Editorial Tomo, 2005.
- K.S. III:** *El Instante*. Trad.: Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006.
- K.S. IV:** *Las Obras del Amor*. Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- K.S. V:** «O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I». Trad.: Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. En Larrañeta, R. *et al. Escritos de Sören Kierkegaard*, Volumen 2/1. Madrid: Trotta, 2006.
- K.S. VI:** *El Amor y la Religión*. Trad.: Carmen Lessening. Buenos Aires: Andrómeda, 2007.
- K.S. VII:** *El Concepto de la Angustia*. Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza, 2007.
- K.S. VIII:** *Los Lirios de Campo y las Aves del Cielo*, Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.
- K.S. IX:** *Temor y temblor*. Trad.: Jaime Grimberg. Buenos Aires: Losada, 2008.
- K.S. X:** *La Repetición*. Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2009.
- K.S. XI:** *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. Trad.: Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2010.

K.S. XII: *Diario de un seductor*. Trad.: Carlos Liacho. 4ª edición. México: Grupo Editorial Tomo, 2013.

Texto propio

TFM: *Una mirada al dolor: la idea del sufrimiento existencial en Sören Kierkegaard*, [en línea], Universidad de Salamanca <<http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/123124>>, [Consulta: 17 de junio de 2016]

Bibliografía

Primaria

- KIERKEGAARD, S. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trad.: Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 1997.
- KIERKEGAARD, S., «De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el Concepto de la Ironía». Trad.: Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. En Larrañeta R. *et al. Escritos de Sören Kierkegaard*, Volumen 1. Madrid: Trotta, 2000.
- KIERKEGAARD, S. *El Tratado de la Desesperación*. Trad.: Carlos Liacho. México: Grupo Editorial Tomo, 2005.
- KIERKEGAARD, S. *El Instante*. Trad.: Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD, S. *Las Obras del Amor*. Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- KIERKEGAARD, S. «O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I». Trad.: Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. En Larrañeta, R. *et al. Escritos de Sören Kierkegaard*, Volumen 2/1. Madrid: Trotta, 2006.
- 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. *Los Lirios de Campo y las Aves del Cielo*, Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.
- KIERKEGAARD, S. *Temor y temblor*. Trad.: Jaime Grimberg. Buenos Aires: Losada, 2008.

KIERKEGAARD, S. *La Repetición*. Trad.: Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza, 2009.

KIERKEGAARD, S. *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. Trad.: Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2010.

KIERKEGAARD, S. *Diario de un seductor*. Trad.: Carlos Liacho. 4ª edición. México: Grupo Editorial Tomo, 2013.

Secundaria

AUBENQUE, P. «Sócrates y la aporía ontológica», *Azafea*, [en línea], 6, 2004, 17-28. Universidad de Salamanca, <http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-3563/article/viewFile/4729/4746> [Consulta: 17 de junio de 2016], ISSN: 0213-3563

ADAM R. *Lacan y Kierkegaard*. Trad.: Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

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.

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

BÁRCENA, F. *El aprendizaje del dolor: Notas para una simbólica del sufrimiento humano*, [en línea], Madrid: Universidad Complutense, 2000, <<http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/Barcena.pdf>>, [Consulta: 17 de junio de 2016]

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.
- CAMUS, A. *El Mito de Sísifo*. Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957.
- CAMUS, A. *El Hombre Rebelde*. Trad.: Luis Echávarri. 2ª edición. Buenos Aires: Losada, 1957.
- 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.
- GARCÍA, J.F. *Una mirada al dolor: la idea del sufrimiento existencial en Sören Kierkegaard*, [en línea], Universidad de Salamanca <<http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/123124>>, [Consulta: 17 de junio de 2016]
- GUERRERO, L. *Sören Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*: México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- HANNAY, A. *Kierkegaard: the arguments of the philosophers*. Londres: Routledge, 1991.
- HANNAY, A. Y GORDON, M. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge University Press, 1997.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, Trad.: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*. Trad.: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2008.

- HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?*, Trad.: Xavier Zubiri. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1983.
- HERRERA, A. «Kierkegaard y Adorno, dos pensadores atribulados hoy». *Estudios Filosóficos*, LIX, 2010, 511-527.
- HUNTINGTON, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Trad.: José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós, 2001.
- Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*, [en línea], Washington, D.C.: Organización Mundial de la Salud, <http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf> [Consulta: 17 de junio de 2016], ISBN 92 4 154562 3
- JARAMILLO, H. *María en el pensamiento de Sören Kierkegaard*. Roma: Pontificia Facultad Teológica Mariana, 2001.
- JASPERS, K. *Filosofía de la Existencia*. Trad.: Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1974.
- JASPERS, K. *La Filosofía*. Trad.: José Gaos. 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*. Universidad de Sevilla, 15, 1995, 66-77.
- MACEIRAS, M. *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y Pasión*. Madrid: Ediciones Pedagógicas DIP, 1996.
- MALANTSCHUK, G. *Kierkegaard's Thought*. Trad.: Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University, 1971.
- Sagrada Biblia*, Latín Vulgata.
- SÀEZ, B. «Autorrealización y Temporalidad en el Concepto de la Angustia». *Thémata*, 15, 1995, 43-53.

- SÀEZ, B. «Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad». *Δαίμων*, 16, 1998, 171-178.
- SARTRE J. P. *El existencialismo es un humanismo*. Trad.: Gustavo J. Monzón y Armando Perea Cortés. México: Ediciones Quinto Sol, 1985.
- SARTRE J. P. *El ser y la nada*. Trad.: Juan Valmar. 10ª edición. Buenos Aires: Losada, 1998.
- SARTRE, J.P. «El universal singular». En: Serrano A. *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*. El Colegio de México, 19, 1983, 11-14.