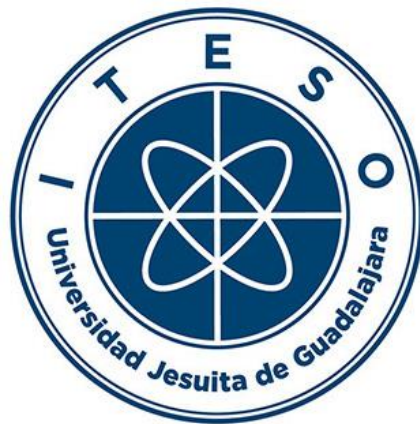


Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



**DESDE EL FENÓMENO FILOSÓFICO DE LA ANGUSTIA
SEGÚN KIERKEGAARD HACIA UNA CRÍTICA DE LA
FELICIDAD EN NUESTRO TIEMPO**

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **DIEUDONNÉ RIZINDE MAHIRWE**

Director: **DR. HÉCTOR GARZA SALDIVAR, S.J.**

Tlaquepaque, Jalisco. Octubre de 2020.

A todas las personas que han
sido fuente de inspiración.

EPÍGRAFE

Antropológicamente, experimentamos una insatisfacción constante y una inclinación a lo absoluto, porque somos seres limitados con un dinamismo ilimitado.

Antonio Kuri Breña

Todas las posibilidades, en tanto son posibilidades en cuanto son posibilidades de realizarme en una forma o en otra. De ahí que el momento de realidad tenga un carácter posibilitante: es lo que posibilita precisamente que mi ser sea un ser humano.

Xavier Zubiri

RESUMEN

En esta tesis se nos revela la relevancia de la concepción de la angustia en la medida en que nos permite abordar cuestiones fundamentales para entender quiénes somos como seres humanos frente a nosotros mismos en el mundo y frente al Ser Absoluto. En otras palabras, el análisis que hemos hecho del fenómeno filosófico de la angustia según Kierkegaard es un indicio de que la filosofía no se limita sólo al ámbito cognitivo de la búsqueda de la verdad, sino que concierne sobre todo al hombre que se encuentra en una “situación existencial”. Desde el enfoque con el cual hemos tratado este tema, comprendemos que el sentido de la existencia humana propicia una reflexión rigurosamente filosófica según la cual puede decirse que el hombre verdaderamente existe cuando está puesto frente al compromiso consciente de voluntad para elegir lo que debe ser. Por eso, apoyados en los autores estudiados en este trabajo, nos hemos preguntado si la angustia es una categoría constituyente del ser humano que permite la libertad y la autoconciencia, pudiendo incluso conducir a una relación con el Ser Absoluto. Esta orientación nos ha llevado a considerar que la angustia tiene un carácter ontológico en el ser humano por estar ligada a la vida misma, compuesta a su vez por pares existenciales siempre opuestos o irreconciliables. El factor más asombroso que ha resultado de esta investigación ha sido el afrontar el pensamiento del filósofo danés, que enfatiza la concepción del ser humano como un vacío de sí mismo, aunque paradójicamente revelador de quienes somos auténticamente. Esto permite considerar que, sin olvidar el aspecto que muchas personas conciben como aterrador, hemos descubierto que la angustia, al ser una categoría esencial en la vida, fundamenta y posibilita la felicidad. Por ello, hemos concluido que la angustia no es patológica ni patógena y que deshacerse de ella podría incluso ser catastrófico, ya que comprometería el rumbo del proyecto de vida. Por eso esta reflexión ha servido finalmente para llevarnos a descubrir lo absurdo que es la felicidad. La angustia no ha sido un tema fácil de abordar, por lo que suscita interrogantes y sospechas, hasta encontrar que la “felicidad verdadera” del hombre de fe encierra un carácter absurdo.

PALABRAS CLAVES:

angustia, existencia humana, libertad, felicidad

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
Capítulo I	15
Análisis del fenómeno de la angustia en Kierkegaard	15
1.1 Origen de la angustia.....	16
1.2 Naturaleza de la angustia	25
1.2.1 Angustia indeseable	25
1.2.2 La fecundidad de la angustia	28
1.3 Autotrascendencia del hombre	31
1.3.1 Autoconciencia	32
1.3.2 El deseo por el eterno.....	38
Capítulo II	42
Problemática de la libertad en Kierkegaard.....	42
2.1 La pregunta por la libertad	42
2.2 Posibilidad de libertad.....	48
2.3 La existencia auténtica de la libertad	53
Capítulo III	56
El análisis de la libertad en Sartre.....	56
3.1 Estructura ontológica del hombre	57
3.2 El problema de la angustia en Sartre	62
3.3 Anonadación como condición de libertad.....	65
3.4 Esencia del hombre	72
Capítulo IV.....	77
Crítica de la felicidad.....	77

4.1 Paradoja de la felicidad en el ser humano	78
4.2 Hacia una cara moderna de la felicidad: ilusión o realidad en nuestro tiempo	82
4.2.1 Felicidad como ilusión.....	82
4.2.2 La crisis moderna	86
4.3 Condición de posibilidad de la felicidad	90
4.3.1 Validez de la pregunta sobre la felicidad.....	90
4.3.2. Felicidad en la vida estética	93
4.3.3 Felicidad en la vida ética.....	97
4.3.4 Hacia una felicidad auténtica	101
4.4 Pensamiento en el acto de ser feliz	105
Conclusión General.....	109
REFERENCIAS BIOGRÁFICAS	117

INTRODUCCIÓN

Hay que pensar por qué en su condición humana el hombre es un ser angustiado, y que jamás dejará de estar en esa situación a menos de que se encuentre en una condición *suprahumana*. “Dios escucha a los suyos y los libera de la angustia” (Salmo 34,18), ha sido una petición extremadamente importante para muchos que sienten que necesitan curación y terapia. No es necesario recurrir a un diagnóstico especializado para comprender los movimientos de personas de todos los estratos sociales que buscan soluciones a sus angustias, y así pasan del chamán al psicólogo, del psicólogo al sacerdote, del sacerdote al gurú, del gurú al chamán, etcétera.

Sin embargo, es necesario contemplar escrupulosamente que nadie ha encontrado alivio para este “fenómeno humano de angustia”. Por lo tanto, me pregunto si la angustia tendrá sentido más allá de la forma en que se nos manifiesta y si no es algo que compartamos como seres humanos, en cuyo caso estaríamos ante un fenómeno existencial.

Honestamente no tengo claro si esta aventura de investigación nos ha llevado a una solución al problema que afecta a toda la humanidad, pero estoy totalmente satisfecho del provecho que tuvimos de este tiempo privilegiado para reflexionar, con el rigor que se merece, sobre algo que afecta al hombre de todas las épocas.

Dicho esto, en este trabajo se hará un análisis sobre el sentido de la angustia en la existencia, sentido que se vincula con la experiencia del sufrimiento interno en la vida humana. Esta situación angustiante o sufriente suele tener un carácter esencial al ser del hombre, más allá de la condición existencial en que cada uno se encuentra.

Al constatar esta situación muchos pensadores han llegado a considerar que el sufrimiento es inherente a la vida humana, ligado a nuestra existencia.

Esta consideración sería ya un paso importante para definir la hipótesis de esta investigación, en la cual el sentido filosófico del sufrimiento se vincula estrechamente, o incluso puede coincidir totalmente, con el sentido de la angustia. Para Max Scheler, en su obra *Le sens de la souffrance*, el ser y el sufrimiento no se separan de ninguna manera, sino que se acompañan. Esta perspectiva existencial nos indica claramente que, desde el inicio de la existencia del ser humano, el dolor de existir se instala también.

En cierta forma, el concepto del sufrimiento de Scheler puede tener un paralelismo con el concepto de la angustia de Søren Kierkegaard en su obra *Temor y temblor*; pero en este trabajo el problema del sufrimiento intervendrá solo para hacer referencia al problema que constituye el interés de esta investigación: el fenómeno existencial de la angustia. Sabiendo que no podemos agotar todas las preguntas con respecto al sufrimiento y a la angustia, Scheler y Kierkegaard sostienen que debemos penetrar en su realidad porque tienen un significado existencial. Por lo tanto, a pesar de la relación semántica entre el sufrimiento scheleriano y la angustia kierkegaardiana, esta investigación se limitará a analizar el sentido de la angustia en Kierkegaard y Jean-Paul Sartre. Mientras que el filósofo francés tomó la angustia como una categoría constituyente al ser humano que posibilita la libertad; en Kierkegaard esta categoría lleva a la conciencia de sí mismo, e incluso puede elevar esta a la relación con el Ser Absoluto.

Sin embargo, algunos pensadores se mantienen en la postura de que la angustia representa una situación de miseria como una señal de la vida infeliz del hombre. Por esta razón en esta investigación tomaremos en cuenta algunos pensamientos que mantienen la postura de lucha contra la angustia o el sufrimiento para alcanzar una vida digna y feliz. En la misma perspectiva aludiremos a algunos filósofos contemporáneos que al constatar la situación de angustia en el ser humano tienden a rendirse frente a la visión catastrófica del sufrimiento y la angustia en la vida humana. A esa pluralidad de posturas frente al fenómeno de la angustia se puede añadir la actitud moderna en la cual se despliegue la imperativa categórica de ser feliz.

Razón por la cual será importante considerar la aportación de Pascal Bruckner, que considera que en nuestra época el deber de ser feliz lleva en germen el nihilismo en forma de crisis que corta el proceso de humanización y lleva al fracaso.

Por esta razón para recuperar la unidad de nuestra tesis tras la pluralidad de planteamientos del fenómeno de la angustia es importante considerar el análisis de la felicidad de Benjamin Olivares Bøgeskov en su obra *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*, como contrapeso del sentido existencial de la angustia para averiguar si la angustia es inherente al hombre, incluso del que pretende haber logrado la felicidad. Entonces, se emprenderá este camino para saber si la angustia, deseable o indeseable, tiene algún sentido en la existencia del hombre, y si tiene alguno, ¿cuál sería?

Si Kierkegaard y Sartre entienden al hombre como un ser constitutivamente angustiado, y que “el no angustiarse significa una carencia pasmosa del espíritu”,¹ esto significa que ningún hombre escapa a la vigilancia de esta categoría existencial. La crítica de la felicidad en la obra de Bruckner, cuya agudeza se nota en el subtítulo *Sobre el deber de ser feliz*, da peso a la elección de tratar este tema con mucho interés, ya que según este autor “el hombre de hoy sufre también por no querer sufrir”.² Basados en esta consideración, en la investigación se tendrá que examinar si la vivencia de la angustia beneficia nuestra existencia y por qué la angustia nos acompaña en la vida.

De lo anterior surgen una serie de preguntas: ¿tendría la angustia algún sentido en la existencia humana? Y si la angustia está constitutivamente ligada a la vida del ser humano, ¿cuál sería su sentido existencial? O bien, ¿podemos deshacernos de la angustia para ser felices? Y si la existencia humana tiene que impregnarse de la angustia para poder ser llamada existencia, ¿qué actitud tendrá el ser humano frente a este fenómeno que nos ha marcado esencialmente: luchar con ella para eliminarla y evitarla o aceptarla como acompañante natural?

¹ Jorge Manzano-Vargas, *Apuntes de historia de la filosofía: 8 Søren Kierkegaard*, DFIH ITESO, Guadalajara, 2012, p.132. En línea: <http://hdl.handle.net/11117/1309>.

² Pascal Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets, Barcelona, 2001, p. 18.

El problema se hace más complejo cuando profundizamos en Sartre y Kierkegaard, que nos dicen que la angustia es una posibilidad de libertad. Entonces, ¿qué sentido tiene esta libertad revelada por la angustia?, ¿es libertad moral o libertad como posibilidad en el sentido existencial de ambos autores? Desde el pensamiento kierkegaardiano y del sartriano se concibe la angustia como una categoría necesariamente ontológica y de condición de posibilidad de la libertad. Por ende, si el ser humano está condenado a ser libre, la vigencia de la angustia tendrá siempre una actualización imprescindible en el hombre. Así, la vida y la libertad estarían condicionadas a tener una relación estrecha con la angustia.

Con base en el pensamiento de Kierkegaard y de Sartre, tendremos suficientes elementos para abordar el problema de la felicidad. Por tal motivo, si el ser humano busca siempre la felicidad, como lo han demostrado Bruckner y numerosos pensadores, desde Aristóteles hasta actualidad, nuestra hipótesis se fundamenta en dilucidar si se puede pretender la experiencia de la felicidad que carezca de la angustia.

El orientar el tema de investigación en el sentido de angustia como lo entienden Kierkegaard y Sartre, permite buscar y ahondar en estudios correlativos de otros pensadores. Por ejemplo, los apuntes de la metafísica antropológica de Aristóteles (precisamente en su decimosegundo capítulo de la *Metafísica*) y algunos diálogos de Platón (*Menón o de la virtud*, *Protágoras o de los sofistas* e *Hippias Mayor o de lo bello*). También se puede vislumbrar una relación con el *cogito* de Descartes en *Meditaciones metafísicas*, con el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, con la *Crítica de la razón pura* de Kant, *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y *Ser y Tiempo* de Heidegger.

Ahora bien, me limitaré a las perspectivas de los pensadores que se han enfocado en el tema de la angustia. Es decir, el punto central de esta investigación es la perspectiva de Kierkegaard con el propósito de llegar a una teoría antropológica existencial que nos permita profundizar en el fenómeno de la angustia. Será necesario visualizar la similitud entre la concepción de Kierkegaard y la de Sartre para alcanzar la vigencia que tiene la angustia en el análisis que hace Bøgeskov de la felicidad.

La perspectiva existencial nos llevará a entender el fenómeno de la angustia como un acercamiento a fin de captar el ser problemático del hombre de nuestra época. Por lo tanto, el profundizar en este problema sería una pedagogía epistemológica para entender quiénes somos como seres humanos existentes: “en la angustia, me capto, a la vez, como totalmente libre y como pudiendo evitar que al mundo el sentido le llegue por mí”.³ Así, somos angustia, por lo que huir de ella sería una forma de tener buena conciencia ante la angustia misma. De ella no podemos huir de ninguna manera.⁴

En cuanto a la metodología, en este trabajo se usará el método comparativo, para comprender mejor el problema de la angustia desde la perspectiva de los autores de base, y el método analítico para poder desarrollar el punto crítico y para finalmente tratar de llegar a una síntesis de comprensión.

El enfoque que se utilizará constará de tres fases. Primero, se hará una presentación fenoménica de la angustia desde Kierkegaard. En segundo lugar, se realizará un estudio que establezca los puntos comunes entre el sentido de la angustia de Kierkegaard y el sentido de la angustia de Sartre, especialmente al tratar de analizar el problema de la libertad del hombre en su vida. Finalmente, se hará un análisis de la crítica al problema de la felicidad en las antiguas corrientes de pensamiento. Existe también la posibilidad de examinar a lo largo de la reflexión en este trabajo, algunas situaciones concretas de la vida humana para identificar los posibles tipos de angustias que el hombre postmoderno podría experimentar en su existencia. Este análisis culminará en la probación de nuestra tesis según la cual la angustia y la libertad son condición de posibilidad de la felicidad.

De esta manera, el trabajo se dividirá en cuatro capítulos:

El primero tratará el entendimiento del fenómeno de la angustia según Kierkegaard. En este capítulo examinaré el origen, la definición y los diferentes aspectos de la angustia. La experiencia clave de este asunto se coloca en los personajes de Kierkegaard a partir de los cuales podríamos conocer las diferentes

³ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI Editores, México, 1980, p. 48.

⁴ Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Librairie Gallimard, Paris, 1943. pp. 81-82.

formas de la angustia. Constataremos que Kierkegaard parte de un personaje específico para ahondar en la perspectiva de su propia vida. Por eso narra la angustia como la experimenta.

El segundo capítulo tendrá una dimensión antropológica existencial: constituirá el meollo de este estudio en la medida en que nos coloca frente a la inquietud de saber qué es el ser humano en su existencia. Inquietud que llevó a André Frossard a titular su obra, *L'homme en question*.⁵ Por su apetito epistemológico el hombre busca saber muchas cosas, pero no ha encontrado todavía respuestas adecuadas a preguntas que le conciernen a sí mismo, tal vez confirmando a Blaise Pascal que dice que “el poco ser que tenemos nos esconde la vista del infinito”.⁶ Por eso trataremos de vislumbrar el vínculo que tiene la angustia y la libertad en el planteamiento de Kierkegaard. Asimismo, con base en el sentido de la angustia este segundo capítulo expondrá la visión crítica de Kierkegaard frente a otros pensadores como Hegel y Kant.

El tercer capítulo tendrá una dimensión ontológica, con el fin de entender las implicaciones ontológicas y *preontológicas* de la realidad humana. Aquí se discutirá el paralelismo entre Kierkegaard y Sartre y se centrará en el análisis de la naturaleza de la libertad. En cuanto a Sartre, él comienza desde la condición general del ser humano como ser libre, condenado a ser libre en su constitución existencial, por lo tanto, la angustia es un inductor que posibilita la libertad. Su enfoque se ubica en la manera en que un individuo tiene que tomar decisiones, un fenómeno que genera inevitablemente angustia, ya que esta se coloca en el asunto existencial de decisión. Hay que señalar que en ambos filósofos (Kierkegaard y Sartre) el hombre es existencialmente angustiado, ya que la angustia es un fenómeno inherente en su ser.

El último capítulo (Crítica de la felicidad) se dedicará a averiguar si la angustia, en la perspectiva de Kierkegaard y Sartre, es compatible con el fenómeno de la felicidad. Por lo tanto, se usará el método analítico y el método comparativo para confirmar si sería utópico pretender buscar una felicidad que no abarque la angustia. Este capítulo expondrá la postura de diferentes autores y escuelas antiguas de

⁵ André Frossard, *L'homme en question*, Stock, Paris, 1993.

⁶ La Biblioteca de nadie, “Pensamientos por Blaise Pascal”, consultado el 10 de noviembre 2018 en labibliotecadenadie.blogspot.com/2012/10/blaise-pascal-pensamientos-seleccion.html.

pensamiento teniendo como hilo conductor la tesis que se presume en este trabajo. En esta perspectiva se pretende hacer un diagnóstico de la felicidad en nuestra época. Como veremos, ¿acaso la felicidad no se confunde con la vida fácil, el bienestar, el tener lujo y placer? ¿Acaso los que se aferran tanto en buscar la felicidad no terminan siendo infelices, como se demuestra a menudo en los medios de comunicación en la actualidad? Así se presenta esta paradoja de la felicidad que según vemos no se puede pensar sin aludir a sus condiciones de posibilidad que son la angustia y la libertad. Sin embargo, las preguntas planteadas a lo largo de nuestra meditación nos llevarán a vislumbrar el papel del filósofo sobre esta idea de felicidad que pensamos que rige todas las cosas y que todo el mundo busca, pero nadie encuentra.

Tengo esperanza en que esta mirada crítica al problema de la felicidad nos llevará a pensar en la posibilidad de una existencia auténtica, y con esto basta decir que la reflexión en este trabajo nos sirve de referente fundamental de comprensión del proceso de humanización hasta que se puede culminar en una relación absoluta del individuo con el Ser Absoluto, lo cual puede llevar hacia el fin último y feliz en el porvenir esencial (donde el hombre es esencia). En este último capítulo se hará un giro breve en la cosmovisión filosófica africana con la intencionalidad de hacer hincapié en la idea que nos ha acompañado a lo largo de toda nuestra reflexión y esto conducirá a la conclusión final de este trabajo.

Capítulo I

Análisis del fenómeno de la angustia en Kierkegaard

Søren Kierkegaard, autor y filósofo danés encuentra que, en su existencia, el hombre se esfuerza por ser más de lo que es. Al igual que él, muchos otros filósofos han ahondado en el hecho de que el hombre no ha permanecido estático a lo largo de la historia, sino que siempre busca trascender en todos los ámbitos. En este sentido, Albert Jacquard ha considerado que la naturaleza ha engendrado al hombre, pero el hombre no cesa de inventarse.⁷ También el filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983), cree que el hombre no es un producto terminado definitivamente, sino que es un ser abierto a la realidad de posibilidades para realizarse.⁸

Sin pretensión de citar exhaustivamente a todos los pensadores que tocan esta perspectiva, veamos que entender al hombre en esta condición existencial es ya un punto de partida de mayor esplendor para abordar la problemática de la angustia en Kierkegaard por su “carácter *posibilitante*”⁹ de autotrascendencia. Lo que significa que el hombre siempre se está moviendo de un nivel de vida a otro. Esta elevación del hombre hasta su plenitud final no puede suceder sin desesperación.

En este primer capítulo discutiremos cuatro puntos: el origen de la angustia, la naturaleza de la angustia, los tipos de angustia y, por último, la autotrascendencia del hombre que nos pondrá en la posición de examinar más la pregunta por la libertad en Kierkegaard, que analizaremos en el siguiente capítulo.

⁷ Inventer l’homme à partir du mystère de l’homme, consultado el 10 de noviembre 2018, en <https://books.openedition.org/iheid/3309?lang=es>.

⁸ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1984, p. 393.

⁹ *Idem*.

1.1 Origen de la angustia

Antes de evaluar su origen, es importante señalar lo que Kierkegaard entiende por angustia, porque desde el inicio nos encontramos con el uso de dos términos: angustia y desesperación, que el autor usa frecuentemente en sus obras, en las cuales nos estamos apoyando.¹⁰ Sin embargo, cabe aclarar que no nos preocupa resolver la polisemia en las obras del autor, sino buscar el sentido filosófico del fenómeno de la angustia. Por tal motivo al igual que Kierkegaard, usaremos indistintamente los términos angustia y desesperación en este trabajo.

La angustia es considerada un tema actual que ha atraído la atención con mucho interés en diversos campos a partir de la época moderna y que ha tenido mayor énfasis en estos días, debido al despliegue del hombre angustiado; esto “no implica que la angustia estuviese ausente de los avatares de la existencia humana”.¹¹ Por eso, no cabe duda de que el problema de la angustia es tan antiguo como la humanidad. Es decir, que es difícil ubicar el momento exacto en que surge, pero con Kierkegaard, el padre del existencialismo, y con los demás existencialistas, el concepto de angustia ha sido considerado con mayor auge como una categoría necesaria en la vida del individuo.

Debido a la similitud que tiene Max Scheler con Kierkegaard empezaremos a considerar que el primero asimila los sufrimientos y todos los estados del ánimo a los sentimientos, incluso la angustia. Por tal motivo, cabe la pregunta: ¿será que la angustia es solo un sentimiento?, ¿acaso será solamente un estado de ánimo? Ahora veremos que el filósofo alemán consideró que la angustia está ligada a los sentimientos. Un sentimiento para él es un “indicador” que revela nuestro estado de ser y da sentido a nuestra existencia. Asimismo, sostiene que tanto el sufrimiento como la angustia son una fuente trágica de conocimiento. El significado de nuestros

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 14-16.

¹¹ Francisco Pizarro Obaid, “La inscripción de la angustia en el campo psicopatológico: referencias etimológicas, consideraciones filosóficas y categorías precursoras”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 2011, vol. 31, no. 110, pp. 229-241.

sentimientos es importante, porque los sentimientos están allí para advertirnos, a través de la experiencia, lo que está a punto de suceder.

El cansancio, por ejemplo, es una manera de indicar la incapacidad de nuestro cuerpo para continuar con el trabajo.¹² Por lo tanto, Scheler subraya la idea de que los sentimientos siempre tienen valor y significado. Sin embargo, considera que pueden ser experimentados de diferentes maneras y, por lo tanto, tienen diferentes significados dependiendo de las disposiciones espirituales, sociales, económicas y psicológicas de la persona.¹³ Por eso dos personas no sufren de la misma manera cuando se someten al mismo estado de dolor. Por otra parte, la misma persona puede disponer de diversas formas de experimentar el mismo dolor dependiendo de su estado de ánimo (estado afectivo), lo que la llevaría a abandonarse al sufrimiento o resistirse, aceptarlo o combatirlo.¹⁴ Incluso nuestros sentimientos pueden tener una cualidad diferente dependiendo de la disposición espiritual de nuestra personalidad. Esto significa que el mismo estado de dolor podría sentirse diferente dependiendo de si estamos comprometidos en la reflexión, en actividades espirituales o del entorno en que vivimos. De modo que el sufrimiento tiene sus raíces en los sentimientos.

Esta referencia al sufrimiento es importante, no porque consideremos que el sufrimiento es lo mismo que la angustia, sino porque constituye un hito relevante que conduce a la comprensión del pensamiento existencial de la angustia en Kierkegaard, que examinaremos en este capítulo. Por eso no podemos detenernos mucho aquí, solo reconocemos que el análisis del sufrimiento en Scheler nos ofrece un método para aproximarnos al fenómeno de la angustia en Kierkegaard como si fuera un detonador hacia una serie de preguntas: ¿la angustia es un sentimiento?, ¿cuál es su origen y su naturaleza?, ¿tendrá algún significado en la existencia humana?

Antes de considerar lo que dice Kierkegaard acerca del origen de la angustia y para no caer en la trampa de la precipitación, haremos una breve pausa considerando lo que dice John Douglas Mullen acerca de este asunto. En su obra *Kierkegaard's Philosophy...*, señala que “la desesperación no es un sentimiento, una actitud, una

¹² Max Scheler, *Le sens de la souffrance*, Aubier, Paris, 1952, p.1.

¹³ *Ibidem*, P. 3.

¹⁴ *Idem*.

emoción, o cualquier otro estado cognitivo o eficaz. Estar en la desesperación, no es lo mismo que no tener esperanza como lo indicaría la etimología de la palabra. Tampoco es necesariamente estar ‘deprimido’. La desesperación es una condición del ser humano, ya sea que se sienta o se conozca o si está completamente fuera de la conciencia”.¹⁵ Esta interpretación de Mullen nos ilumina en este trayecto y nos ilustrará más adelante, aunque a partir de este momento nos enfocaremos únicamente en el pensamiento de Kierkegaard.

Una idea fundamental que el filósofo danés nos da es que el hombre tiene una gran ventaja: es capaz de angustiarse, porque la angustia es una cualidad humana y no es para los animales.¹⁶ Pero ¿de dónde proviene la angustia? La angustia proviene de la naturaleza del hombre como un ser dotado con el espíritu, el intelecto, el yo. Por eso Kierkegaard dice que “el hombre es espíritu”,¹⁷ (*man is a spirited being*),¹⁸ es decir el hombre es un ser *espirituado*. Presenta al hombre como una síntesis entre el cuerpo y el alma (o una síntesis entre lo temporal y lo eterno), dos elementos cuya unión está constituida por un tercer elemento llamado espíritu.¹⁹

Resulta que en el fondo del ser humano hay una constante contradicción porque la experiencia le impone dinámicas contradictorias: lo que hago tiene un tinte de pureza si lo realizo con todo mi esfuerzo, pero a la vez tiene un tinte limitante y temporal porque en otro momento habrá que hacer otra cosa. En este sentido, debemos considerar que en cada momento hacemos elecciones porque lo que se hace hoy, no se puede sostener mañana. El filósofo maravillosamente lo dice: “Si un hombre fuera un animal o un ángel, no podría angustiarse. Puesto que es una síntesis, puede angustiarse, y, cuanto más profundamente se angustia, tanto más grandioso es el hombre; pero no en el sentido, comúnmente aceptado por la gente, de la angustia por

¹⁵ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy. Self-deception and cowardice in the present age*, New American Library, New York, 1981, p. 60.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and the sickness unto death*, Doubleday Anchor, New York, 1954, p. 148.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Grupo Editorial Tomo, México, 2013, p.21.

¹⁸ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy ...*, p. 44.

¹⁹ Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación ...*, p. 27.

algo exterior, por algo que está fuera del hombre, sino de manera tal que sea él mismo quien produce la angustia”.²⁰

La facultad de ser espiritual distingue al hombre de los animales.²¹ El hombre siempre ha vivido como espíritu y no hay ningún momento en que haya vivido de otra manera, esto no es una característica de los animales. Entonces, “en el estado de inocencia no es el hombre meramente animal; porque si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuando, entonces jamás llegaría a ser hombre”.²²

Esta tesis que define el pensador danés tiene un fundamento ineludible porque si no fuera así, caeríamos entre los pensadores del estado natural como Hobbes y Locke que definen el momento específico del estado natural del hombre en el cual el espíritu podría estar ausente. Incluso podríamos decir que el concepto kierkegaardiano de síntesis o espíritu es interesante, a diferencia de la concepción que otros pensadores como Descartes y Hegel han tenido. Claro que, aunque todos puedan coincidir en que el hombre es espíritu o ser espiritual, no en el sentido arbitrario o aleatorio, sino de autocontrol, Kierkegaard tiene una perspectiva muy peculiar del ser humano: lo concibe como una síntesis que forma parte de “tendencias contradictorias”.²³ Esta perspectiva sugiere que nunca habrá una combinación armoniosa de dos lados opuestos que forman una tercera parte que constituye el hombre concebido como espíritu. Cabe decir que este no se desarrolla naturalmente puesto que es el resultado del esfuerzo de la voluntad humana. Por esta razón, el filósofo danés sostiene que la vida es una “paradoja existencial”.²⁴ No hay que buscar

²⁰ Søren Kierkegaard, *Escritos: Migajas filosóficas - El concepto de angustia - Prólogos*, Trotta, Madrid, 2016, p. 261.

²¹ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and sickness ...*, p. 147.

²² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007, p. 104.

²³ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's Philosophy...*, p. 45.

²⁴ La paradoja existencial consiste en mantener ambas tendencias, y ese es un problema de vida sin resolver. No se puede dejarnos de imaginar quiénes quisiéramos ser y, al mismo tiempo, no podemos dejar de mirar las limitaciones personales en esa red imaginaria. Sin embargo, según Kierkegaard estas dos tendencias se mantienen unidas por el espíritu como libre albedrío para elegir quién ser más allá de mi estado natural. Esto exige esfuerzos constantes y trabajar en opciones para convertirse en una persona. Se necesita esfuerzo constante para ser un ser humano. Al aferrarse a estas ideas de paradoja existencial, el filósofo danés rechaza completamente el uso de la dialéctica de Hegel para describir a una persona. Dibuja una guía para aclarar su propia perspectiva de pares dialécticos como: "finito/infinito, necesario/posibilidad y temporal/eterno". Ser una

solución de esta porque vivir es siempre ponerse en riesgo sin tener una categoría que predominaría sobre una o subordinaría a otra, y en esto se constituye la verdadera subjetividad. Por eso, la “paradoja existencial” es un problema que está integrado en los requisitos de ser una persona,²⁵ ya que ser verdaderamente humano significa enfrentarse al problema existencial del que nadie puede escapar, y esto trae consigo la angustia.

Con Kierkegaard podemos confirmar que el espíritu está siempre presente en cada etapa de la existencia humana, aunque en diferentes grados de intensidad. Por lo tanto, la angustia proviene de las diferentes condiciones del espíritu según las etapas de la existencia humana.

Primera etapa: la posibilidad del espíritu. Kierkegaard afirma que esta es la etapa de la inocencia o una etapa “antes de que nazca la conciencia”.²⁶ Y para él, la inocencia es la etapa de la ignorancia donde el espíritu está presente en el hombre, pero como un sueño. Es una etapa elemental que todavía distingue al hombre de un animal por el hecho de que aquel es el único propenso al espíritu, sin embargo, no es consciente de ello. En este nivel, el hombre no es capaz de distinguir entre el bien y el mal; es una etapa de desconocimiento e inconciencia, de falta de familiaridad con la realidad. En este nivel de inocencia, el hombre vive en paz y tranquilidad sin *algo* con lo que tenga que lidiar. Kierkegaard llama a este *algo* como *la nada*. La *nada* está presente para generar la angustia, es el “angustarse por nada”,²⁷ es decir, es cuando la angustia está en su estado de gestación porque se presenta como una realidad que escapa de la comprensión del espíritu o de la mente.

El espíritu existe aquí como una posibilidad, no como una realidad. El tipo de angustia que reside en esta etapa tiene la función de elevar al hombre a la capacidad

persona es tener un sentido de la mente libre para ver las cosas de una manera nueva y más amplia hasta imaginar lo inconcebible como, por ejemplo, convertirse en presidente de una nación (infinito) y sin dejar de lado los hechos, las exigencias y las circunstancias reales (finito). No existe una regla clara sobre cómo determinar la forma en que una persona se construye a sí misma. Solo sucede dentro de los límites de la propia voluntad. En otras palabras, “las reglas son imposibles para una persona genuina; la vida es demasiado ambigua”. Es en esta perspectiva que debemos entender el concepto de “corrupción espiritual” como un fracaso de no llegar a ser sí mismo. Eso es perder lo eterno y, junto con esto, a sí mismo. *Ibidem*, pp. 46-49.

²⁵ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's Philosophy...*, p. 47.

²⁶ Louis Lavelle, *Evil and suffering*, Alba House, New York, 1974, p. 47.

²⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, p.103.

de madurez profunda. Por consiguiente, cuando observamos a los bebés tienen la desesperación de conocer y maravillarse de todo lo que existe a su alrededor. El niño quiere captar por su capacidad espiritual la realidad en la que se encuentra, pero no puede hacerlo porque el espíritu todavía está en la etapa elemental de la posibilidad. La realidad escapa a la comprensión de su mente. De manera que deducimos que el niño se encuentra en la angustia.

Esta forma de angustia es esencial para el crecimiento humano, ya que es inherente al ser del hombre en su condición de inocencia donde el espíritu sigue siendo una posibilidad. Por tal motivo,

La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa; y además no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia. Por ejemplo, si observamos a los niños atentamente, nos encontraremos con esta angustia señalada de la forma más precisa como una búsqueda de aventuras o de cosas monstruosas y enigmáticas. El hecho de que se den niños en los que no se encuentra esta angustia no prueba nada; tampoco se da en los animales, y cuanto menos espíritu, menos angustia.²⁸

Hasta ahora hemos vinculado el origen de la angustia a la condición humana de la inocencia. Sin embargo, la angustia se encuentra en otra etapa que es más profunda, y que estudiaremos a continuación.

Segunda etapa: la alternativa como problema de elección. Esta también es una fuente de angustia. Ahora bien, el hombre no permanece en la condición de inocencia. De hecho, la inocencia nunca es recuperada, no se puede volver atrás. Una vez perdida, solo puede ser trascendida.²⁹ El hombre tiene que crecer y pasar de la esfera de la posibilidad del espíritu a la esfera de la libertad como posibilidad. Aquí vemos que la libertad implica la elección, y elegir es arriesgarse.

La habilidad del hombre para elegir presupone la angustia en el sentido de que la posibilidad de libertad se manifiesta en la angustia, dice Kierkegaard.³⁰ Elegir un elemento de valor superior es abandonar otro de valor inferior o viceversa. Es imposible elegir dos cosas al mismo tiempo, siempre y cuando estemos en el dominio de la ética que constituye esta segunda etapa de la vida, según Kierkegaard.

²⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, pp. 102-103.

²⁹ Louis Lavelle, *Evil and suffering...*, p. 48.

³⁰ Søren Kierkegaard, *Index terminologique*, Ed. de l'Orante, Paris, 1986, p. 76.

Debemos considerar fundamentalmente que el filósofo danés admite la posibilidad de elegir dos cosas al mismo tiempo solo en la esfera estética. En esta última, la persona estética se asegura de que no pierda ninguna oportunidad de placer o disfrute, asimismo esta idea de un esteta se despliega en lo que fue el propósito de la aparición del “*Diario de un seductor*”,³¹ un prototipo de *no elección* como si fuera creatura hecha por el dios Janus en la mitología romana que miraba en ambas direcciones aun opuestas, ya que “con su actitud rechaza de plano la trascendencia y vive bajo el frontispicio de la más absoluta inmediatez, sin ningún compromiso ni proyecto vital más allá de la instrumentalización de todo cuanto le circunda en aras de satisfacer sus ansias de diversión y de placer”.³² Es por eso que Stumpf dice que “Kierkegaard ilustra el contraste entre el hombre estético y el hombre ético en su actitud hacia el comportamiento sexual, diciendo que mientras que el primero cede a sus impulsos dondequiera que haya atracción, el hombre ético acepta la obligación del matrimonio como una expresión de la razón, la razón universal del hombre”.³³

Si bien un hombre estético no tiene una postura frente a sus decisiones morales, el hombre ético “toma una postura sobre cuestiones morales y, como argumentó Sócrates, asumiendo que saber lo bueno es hacerlo”.³⁴ Kierkegaard deja claro que incluso en el estado ético también existe la posibilidad de vivir en la angustia a pesar del hecho de que el hombre vive en lo que él llama “seriedad de vida”.³⁵ En esta etapa, el hombre toma la vida de manera seria y se compromete diariamente; sin embargo, la desesperación es inherente a su existencia porque tiene que elegir entre dos cosas. Por lo tanto, para el filósofo danés, la libertad de elección es una condición existencial perenne que causa la angustia.

En esta perspectiva hablando de la desesperación que aquí es lo mismo que angustia, Kierkegaard dice que “no estar en la desesperación puede significar estar en la desesperación, [...]”. En este sentido, la desesperación es diferente a la enfermedad

³¹ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor...*, 2008, p. 16.

³² *Ibidem*, p. 23.

³³ Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre. A history of philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1982, p. 449.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Søren Kierkegaard, *discours édifiant a divers points de vue*, Ed. de l'Orante, Paris, 1966, p. 244.

corporal; porque no estar enfermo no puede significar estar enfermo; pero no desesperarse puede significar precisamente estar desesperado”.³⁶

Tercera etapa: la elección de lo eterno. Es la elección final, esto significa la elección de Dios. Dicho de otro modo, “al hacer la elección de Dios, el hombre trasciende la finitud y la temporalidad de su propia existencia y establece una relación personal con su creador”.³⁷ Esta última elección se realiza en la tercera esfera denominada etapa religiosa; la más importante para Kierkegaard porque aquí no hay vuelta de hoja, y la llama “existencia más auténtica”,³⁸ porque “claudicar y no asumir la tarea de buscar la plenitud en Dios es aceptar una vida inauténtica”.³⁹ Sin embargo, esta elección de Dios no puede realizarse sin desesperación, porque en esta esfera religiosa de la fe, el hombre es incluso obligado a ir “contrariamente a las normas éticas” o establecidas por la misma sociedad.

La desesperación también está presente en esta etapa, pero es una desesperación necesaria y ventajosa para el hombre que aspira a vivir ante su creador. Esta es la razón por la que el pensador Lescoe considera que “en la fe, el hombre corre el riesgo de todo, pero recibe a cambio infinitamente más de lo que ha sido capaz de dar”.⁴⁰

Por otra parte, la desesperación en esta etapa religiosa aparece en forma de una paradoja.⁴¹ Tal desesperación, según Kierkegaard, es similar a la paradoja que vivió Abraham cuando Dios le pidió que ofreciera a su único hijo Isaac como sacrificio en el monte Moriah.⁴² Abraham se encontró ante Dios y no tuvo otra opción que actuar de acuerdo con su mandamiento. En esta etapa, el hombre se convierte en presa de la angustia porque la elección suprema que tiene que hacer va más allá de la comprensión humana, y más allá de la razón que alaban pensadores como Hegel al que nuestro filósofo ataca con mucha rigidez; de hecho, nadie entiende por qué

³⁶ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and the sickness ...*, p. 157.

³⁷ Francis J. Lescoe, *Existentialism with or without God*, New York, Alba House, 1974, p. 39.

³⁸ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor, ...*, p. 17.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Francis J. Lescoe, *Existentialism with or without God ...*, p. 40.

⁴¹ *Ibidem*, p. 68.

⁴² Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and the sickness...*, p. 81.

Abraham levantó el cuchillo contra su hijo en el monte Moriah.⁴³ En este sentido, también hay un contraste entre la esfera ética y la religiosa. Mientras que en la primera, el hombre actúa de acuerdo con las normas universales que se entienden claramente por todos, en la última el hombre se encuentra solo ante Dios.

La elección en la esfera religiosa es tan absoluta que el hombre está incluso obligado a actuar contra las normas éticas universales. Por eso si tenemos que considerar a Abraham desde la perspectiva de Kierkegaard, debemos decir que “desde el punto de vista estético, Abraham estaba loco. Desde la visión ética que era malvado. Religiosamente, él era un héroe”.⁴⁴

Para Kierkegaard, la angustia tiene un origen gradual durante la existencia humana. Se origina en primer lugar de la inocencia del hombre cuando el espíritu sigue siendo una posibilidad. La desesperación no alcanza su clímax en esta condición de inocencia. Esto se debe a que, en otro nivel, es mucho más profundo, ya que está determinado por la libre elección de aceptar un elemento y rechazar otro. El filósofo danés encuentra la elección definitiva en la esfera religiosa donde el hombre es colocado ante el absoluto, más allá de lo general en donde el hombre se realiza coincidiendo con su particularidad. Entonces, consideramos que hemos logrado bastante en este análisis del origen de la angustia que el autor no coloca meramente como sentimientos, sino como la condición esencialmente existencial del ser humano.

Diremos entonces que “la jerarquía de los estadios constituye una suerte de senda hacia la plenitud de la cual el hombre puede realizarse conforme a valores cada vez más elevados hasta plantarse frente a Dios”.⁴⁵ Sin embargo, la óptica filosófica de Kierkegaard considera que “el paso de un estadio a otro no está exento de dificultades”.⁴⁶ Todos estos orígenes de la angustia son pruebas de que es necesaria en la existencia humana porque el hombre tiene que pasar de posibilidad a posibilidad y, por lo tanto, debe experimentar continuamente la angustia. Habiendo determinado

⁴³ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁴ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's Philosophy...*, p. 140.

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor...*, p. 18.

⁴⁶ *Idem*.

el origen de la angustia, ahora podemos discutir su naturaleza en lo que concierne a Kierkegaard.

1.2 Naturaleza de la angustia

1.2.1 Angustia indeseable

La angustia nos puede parecer un fenómeno indeseable. Bajo esta forma, viene a nosotros como ansiedad metafísica que resulta de la reflexión sobre la existencia. El vivir es doloroso, porque es de una forma desesperada y angustiada. Esta inestabilidad nos muestra el fenómeno de la angustia, ya que a primera vista la existencia humana aparece con “temor y temblor” y como una “enfermedad mortal”, de tal modo que, si no pensáramos a priori que existiera otra cara de este fenómeno, encerraríamos la filosofía de nuestro autor en un círculo de pesimistas y juzgaríamos definitivamente su filosofía de vana e inútil para la humanidad por no tener posibilidad de salida en la miseria del ser humano. Por consiguiente, con el tormento de la angustia la existencia aparece como condición en la que el hombre desearía no vivir. Es precisamente lo que Kierkegaard afirma como angustia o desesperación en relación con el concepto de la enfermedad mortal.⁴⁷

Normalmente el término de la enfermedad mortal significa literalmente enfermedad que terminaría en la muerte. Naturalmente un enfermo espera su recuperación, pero una vez que la enfermedad se vuelve muy molesta, se puede desear morir. Lo curioso es que en ese momento tan particular se espera algo que no está disponible porque la muerte no está cerca; y suicidarse es forzar a la muerte a venir.

En la perspectiva de Kierkegaard, la desesperación es ya una enfermedad de muerte, aunque esta como tal esté ausente. Es una señal de vida constante, un impulsor de la vida, pero si vives en la desesperación vas a vivir una vida agonizante. En la desesperación el hombre es constantemente un moribundo.⁴⁸ Por tal motivo, la angustia es la enfermedad que ataca a la parte más íntima del hombre, el yo, pero esa

⁴⁷ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and sickness...*, p. 150.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 150-151.

parte no muere porque esta enfermedad es existencial. A su vez esta enfermedad mortal no da como resultado la muerte como un fin, sino la muerte que continuamente dura,⁴⁹ y entre los seres vivos, solo el hombre puede padecer este tipo de muerte.

Nos preguntamos entonces, ¿qué justificaría la presencia de la angustia?, ¿cuál es su razón de ser en la existencia humana? Es una angustia reveladora de lo que somos como seres humanos, con ella se despliega la verdad existencial del hombre puesto que en el fondo la pregunta que se nos presenta es ¿quién es el ser humano? Entonces el punto de partida del pensador danés en este análisis de la angustia no es el hombre natural, ya que lo que le preocupa es el hombre angustiado dotado de la categoría espiritual, el hombre que vive su vida y que se realiza día a día según las circunstancias existenciales que se le presentan.

Regresando a la pregunta, ¿para qué la angustia?, Kierkegaard diría que el hombre tiene que ser angustiado en su constitución como hombre espiritualizado, es decir, la angustia debe ser deseable y aceptada porque es una categoría fundamental que nos humaniza. En cambio, la angustia indeseable persigue al hombre que vive en lo finito y en placeres y gozos como su opción fundamental. Podríamos decir que un hombre *desangustiado* vive una vida privada del espíritu o del yo. Por eso, “una vida dedicada a la colección de experiencias agradables o ‘interesantes’ es una vida vacía. No es una vida de espíritu, sino una en la que el espíritu desaparece en la multitud de diversiones. No es una vida en busca de espíritu, sino más bien a la inversa”.⁵⁰

En este sentido, el filósofo danés no ignora el aspecto aterrador de la angustia que a menudo resulta en angustia como tormento, y en el fondo es una angustia desesperante. Nadie desearía experimentar una situación desesperante en la vida porque el sufrimiento puede llegar a tal grado que se tengan deseos de suicidarse. Y para Kierkegaard, sin olvidar esta parte monstruosa de la angustia, tampoco lo deja en suspenso, vivir en la angustia, es como habitar en la intranquilidad, la perturbación, la discordia y el temor.⁵¹ Pero incluso en esta situación desagradable, Scheler estaría de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁰ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 100.

⁵¹ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and the sickness...*, p. 155.

acuerdo con Kierkegaard en que el terror está presente en nosotros por la actividad espiritual. Es decir, a menor actividad espiritual, menor terror.

Para Scheler, la angustia de la muerte que él considera la más aterradorante para el hombre, es muy particular porque tiene un significado diferente en el animal, puesto que el animal solo tiene miedo de la muerte, mientras que el hombre tiene angustia. Además, en los hombres se vive de maneras diversas porque se ha observado que la angustia de la muerte está reducida en el hombre primitivo, pero está muy vigente en el hombre moderno vestido del chaleco de la civilización.⁵² Este planteamiento se puede ilustrar mejor si vemos el avance tecnológico y científico en los últimos años. El hombre actual está muy equipado pero muy desorientado. La angustia es una realidad que siempre está presente en el hombre, incluso le ocasiona una confrontación trivial que involucra la mente y el espíritu; está allí esperándonos cada vez que nos esforzamos para evitar esta o aquella situación. Por lo tanto, se nos presenta como si fuera un *watch dog* (perro de guardia), que está siempre alerta de nuestra conciencia. Queremos que nuestros más leves problemas pasen desapercibidos, sin que nos dejen huella para que ni siquiera les echemos un vistazo y así sean olvidados en nuestra falta de atención y distracción. A este tipo de angustia le podemos llamar *desesperada esperanza* y no se nos permite escapar de nuestros problemas.

Kierkegaard considera que amar lo que temes es lo más ambiguo en la vida, en este sentido es un poder que el hombre tiene y que sucumbe al desear o amar lo que al mismo tiempo teme.⁵³ La angustia nos regresa los problemas a la mente. Mullen considera que el hecho de que la angustia exista, demuestra que la vida humana no es fácil, es más bien dolorosa, y que no es consecuencia de las circunstancias, sino de la misma naturaleza de la vida humana.⁵⁴ Por ello, la angustia desesperante es permanente en la existencia humana, es tan inquietante que incluso puede causar la degradación de nuestra salud física. Entonces, la angustia puede aparecer como una

⁵² Max Scheler, *Le sens de la souffrance...*, p. 25.

⁵³ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, p. 104.

⁵⁴ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 47.

situación indeseable. En esta perspectiva, aparece como irracional e injustificada en la existencia humana porque nadie lo pediría gratuitamente, a nadie le encantaría.

La angustia siempre está ahí acompañando al hombre en cualquier situación de su existencia. Por consiguiente, es imposible considerar un momento sin desesperación y ansiedad. De lo contrario caeríamos en la situación de “insensibilidad espiritual”, una esfera donde la angustia se oculta malévolamente para atrapar y aplastarnos, como diría Scheler cuando habla del sufrimiento. Cito: “*Et tant que la souffrance te sera pénible et que tu chercheras à lui fuir, pour lui échapper, il ne t’adviendra que malheur et injustice, et en tout lieu t’attendra le flot des tribulations*”.⁵⁵ Sin embargo, la angustia tiene otra función cuando somos conscientes de nosotros mismos. No sólo persigue nuestra existencia, sino que también elimina la máscara del mundo finito y todo lo que el hombre posee de contingencia. Tal angustia es ventajosa o beneficiosa porque nos abre a la posibilidad de una existencia auténtica. Por eso, es imprescindible tratar el punto de la fecundidad de la angustia.

1.2.2 La fecundidad de la angustia

La angustia puede ser productiva en nuestra existencia, por eso quien está parado en su miseria está en una posición más elevada “*he who steps upon his misery stands higher*”.⁵⁶ Genera una condición en nosotros que nos mueve a una vida superior. En esta perspectiva, la angustia aparece como un criterio para la verdadera existencia humana. Toda persona humana debe afrontarla si no quiere ser arrastrada por el camino hacia la perdición o a la ruina. El hombre pierde su ser si nunca experimenta la angustia o si se desorienta cuando está frente a una situación de angustia. Es imposible que digamos que nunca hemos experimentado la angustia, ya que es inherente y constituye una condición de existencia, sin la cual no hablaríamos de un hombre como tal, sino de otra cosa que no sabríamos cómo describirla, incluso no podríamos llamarlo hombre.

⁵⁵ Max Scheler, *Le sens de la souffrance...*, p. 71.

⁵⁶ John Douglas Mullen, *Kierkegaard’s philosophy...*, p. 16.

Por supuesto, Kierkegaard no concibe una situación en que la angustia esté totalmente ausente. Por tal motivo, al hablar de la universalidad de la angustia dice: “*it is not a rare exception that one is in despair; no, the rare , the very rare exception is that one is not in despair*”;⁵⁷ este es el punto culmen de la consideración filosófica de nuestro pensador porque se lo repite en el *Tratado de la desesperación* para asegurar su resonancia, y yo personalmente lo asumo como idea cierta e irrevocable haciendo claramente la mención de que “lo raro no es estar desesperado, sino, por el contrario, lo raro, lo rarísimo, es verdaderamente no estarlo.”⁵⁸ Nadie de carne y hueso ha vivido nunca en paz y tranquilidad sin la angustia. Esto se debe a que la desesperación también puede tomar la máscara de paz y tranquilidad para alguien que no es consciente de sí mismo. Según Kierkegaard, “no estar en la desesperación puede significar estar en la desesperación, y también puede significar ser liberado de estar en ella. Un sentimiento de seguridad y tranquilidad puede significar que uno está en la desesperación, precisamente esta seguridad, esta tranquilidad, puede ser la desesperación”.⁵⁹

A menudo escuchamos a la gente hablar en una situación dada, ‘tengo experiencia’. Esto significa que en un momento determinado atravesaron una terrible situación llena de desesperación que los hizo conscientes de su verdadera existencia. Es por eso que, refiriéndose al sufrimiento, Louis Lavelle hace una observación importante: “algunas personas adquieren una sensibilidad, una seriedad, un valor interior y personal como resultado de ciertos sufrimientos que han vivido, mientras que otros que no han conocido tal sufrimiento no tienen una comparación y son indiferentes, estos a la vez son impermeables y superficiales”.⁶⁰ Podemos decir, por lo tanto, que la angustia es esencial para el hombre porque lo hace consciente de su situación finita y de la condición efímera de este mundo. El mundo finito se caracteriza por máscaras ilusorias que pueden engañar al hombre. En esta perspectiva, Philippe Madre pensó que “*Celui qui souffre est un être vra*”,⁶¹ (el que sufre es un ser verdadero).

⁵⁷ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and the sickness...*, p. 155.

⁵⁸ Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, Grupo Editorial Tomo, México, 2013, p. 36.

⁵⁹ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and the sickness...*, p. 157.

⁶⁰ Louis Lavelle, *Evil and suffering...*, p. 33.

⁶¹ Philippe Madre, *Le scandale du mal*, Paris, Lion de Juda, 1990, p. 81.

Madre considera que el momento del sufrimiento o la desesperación es el único en que una persona se inclina a ser consciente de su ser o a ser consciente de sí mismo. La angustia o el sufrimiento es el momento en que el hombre entra profundamente en su ser para examinarlo para dialogar y buscar consejo. Al considerar la fecundidad de la angustia, descubrimos que Kierkegaard está de acuerdo con Max Scheler.

El sufrimiento y la angustia en las esferas metafísicas y religiosas son necesarios y deben ser aceptados como amigos del alma. Esto se debe a que crean la posibilidad de que el individuo sea elevado al nivel superior de existencia donde tiene que relacionarse con el Ser Absoluto. Cuando el hombre pierde lo que tiene de eterno en él, se pierde a sí mismo. Deja de existir porque la naturaleza esencial del hombre implica su relación con Dios, el infinito.⁶² ¿Sería mejor soñar con un mundo ideal donde no experimentemos la angustia? Tanto Scheler como Kierkegaard coinciden en que la existencia del hombre sin desesperación y ansiedad significa una existencia sin sentimientos (Scheler), sin espíritu (Kierkegaard) y sin conciencia, por lo tanto, sería absurda la existencia porque significaría no existir. El argumento de Lavelle apoya esta consideración, ya que afirma que “la peor ilusión en que podemos caer cuando consideramos el sufrimiento como un mal que debe ser abolido es pensar que solo una cosa importa: volver a un estado en que no sufrimos, es decir, al mismo estado en que estábamos cuando comenzó el sufrimiento”,⁶³ al estado natural del hombre. El sufrimiento de Scheler y la angustia de Kierkegaard dan la pauta para hacernos conscientes de nuestro yo interior.

Ahora bien, volviendo la atención a la consideración de la angustia, coincido con el pensador danés en que la ausencia de angustia significaría la ausencia de trascendencia en el hombre. En la misma perspectiva, la angustia es una condición que conduce a una existencia superior. Debido a esto, se requiere trascender en las experiencias diarias con la sociedad, para tomar la alternativa en lo individual, y así encontrarse en relación con lo absoluto quitando toda posibilidad de fingir. Desde esta

⁶² Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre...*, p. 448.

⁶³ Louis Lavelle, *Evil and suffering...*, p. 80.

óptica es imperativo que discutamos la autotranscendencia del hombre donde pueda alcanzar su plenitud. Este es un camino que Kierkegaard mismo ha tomado.

1.3 Autotranscendencia del hombre

El hombre siempre se encuentra en situaciones de crisis, en las que se expone a las desgracias, la enfermedad, la vejez y finalmente a la muerte. La condición humana en la etapa inicial de su presencia en el mundo está afectada por tribulaciones dolorosas y por sufrimientos ineludibles. Sin embargo, el hombre puede trascender o superar todas las situaciones ya sean de goce o de crisis profunda.

Tomando en cuenta que no hay ningún aspecto de la angustia o el sufrimiento que limite absolutamente las posibilidades del hombre, la autotranscendencia que nos concierne aquí tendrá que ver con la capacidad de autoconciencia que Kierkegaard piensa que coincide con la "*interioridad del sentimiento*"⁶⁴ de sí mismo, como un movimiento transcendental del *más acá* desde donde se alcanza el *más allá* de lo eterno, para evitar a toda costa el peligro de convertirse "en la cosa más ridícula: en el yo puro"⁶⁵ que se piensa "de modo puramente metafísico",⁶⁶ de modo que se podrá afirmar que aniquilar la autoconciencia imposibilita lo eterno en el hombre.

Por lo tanto, analizando al hombre en su situación transcendental se evidenciará una pregunta sumamente espinosa que puede llevar al torbellino de la angustia, sin saber aun si se puede alcanzar una salida, pero hay esperanza de que, con la autoconciencia, el hombre esté definitivamente abierto a un ser transcendente que pueda llevarlo a esperar una libertad plena. Una vez que tengamos el horizonte de autoconciencia, podremos analizar el concepto de lo eterno en el hombre.

⁶⁴ Søren Kierkegaard, *Escritos: migajas filosóficas...*, p. 254.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 258.

⁶⁶ *Idem*.

1.3.1 Autoconciencia

Debemos aclarar que la autotrascendencia no encaja con un esquema metafísicamente predeterminado o del más allá del hombre concreto, sino que implica su vida de acciones concretas, que incluye la tarea de formarse constantemente a sí mismo. La autoconciencia tiene importantes consecuencias filosóficas porque es lo que constituye absolutamente a un individuo. Esto se refiere al hecho de que soy un yo único y, cuando me enfrento a otro yo, no se trata de alguien como yo, como suele decirse, sino de alguien que tiene que llevar su propio yo porque cada individuo constituye su propio fin. Según el filósofo, tengo que experimentar ser yo. Es decir, no hay otra forma de existencia que no sea la de decidir constantemente en quién convertirse eligiendo una y otra vez. En este sentido, existir es autoconciencia y esto me angustia porque no tengo ninguna referencia más allá de mi fuerza de voluntad que no sea mi verdadero yo para resolver el problema de la síntesis que fundamentalmente soy. Entonces, la autoconciencia es volver a la existencia, que sigue siendo la tarea constante de hacerse.

Seguramente Kierkegaard fue admirador de Sócrates del cual hemos tomado la famosa frase, “conócete a ti mismo”⁶⁷ que él convierte en “sé tú mismo”.⁶⁸ Y yo diría que el pensador nos ofrece un camino bipolar aparentemente simple pero que en realidad es espinoso ya que es un camino de angustia, porque es necesaria una introspección que nos llevará a alcanzar un nivel superior de existencia.⁶⁹ No es de extrañar que el filósofo danés hable de la *seriedad* con que debe considerarse la interioridad de la vida, que no se reduce a ninguna descripción por muy consciente que sea de sí mismo, pues “la interioridad es precisamente el manantial que fluye hacia la vida eterna, y lo que brota de ese manantial es precisamente seriedad”.⁷⁰ Para ser más preciso, “volverse serio en la vida” es considerar la eminencia de la individualidad, la única manera por la que todo humano puede ser él mismo con total disponibilidad a

⁶⁷ Platón, *Diálogos*, Porrúa, Mexico, 2001, p. XI.

⁶⁸ Traducimos “be thyself” por “sé tú mismo”. John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 51.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁰ Søren Kierkegaard, *Escritos: migajas filosóficas...*, p. 252.

la libertad.⁷¹ Aquí descubrimos que la autoconciencia está estrechamente relacionada con la autodeterminación y es también voluntad. Lo cierto es que “ya sea que nos volvamos o no nos volvamos nosotros mismos, no se trata de saber sino de querer”.⁷²

Esta visión nos lleva a una perspectiva que no habíamos podido considerar. Gran parte de este intento filosófico de Kierkegaard fue movido para criticar a G.W.F. Hegel (1770-1831);⁷³ cuyas ideas habían influido en la vida sociopolítica, religiosa y económica en Europa específicamente en Alemania y Dinamarca, rechazando toda su filosofía de la ética de lo general y anteponiendo la ética de lo individual. Todo esto movió sus entrañas de una forma tan apasionada que lo llevó en búsqueda de aquello que esencialmente pertenece a la persona, buscando el corazón de su existencia sin rechazar del todo la razón.

Para lograr la autoconciencia y la autosalvación se necesita hacer un esfuerzo de transcendencia como elección suprema de la libertad responsable, y esa es la libertad individual cuya perfección solo se encuentra en la dialéctica del hombre cara a cara con Dios.

Por ende, la autoconciencia es fundamental en el esfuerzo del hombre por trascender sobre cualquier situación en la que se encuentre.⁷⁴ En este sentido, Mullen señala que “cada persona debe ser consciente de quién y qué es ahora, para poder determinar quién puede ser y quién no puede ser”.⁷⁵ El hombre siempre debe esforzarse para conocerse mejor a sí mismo. Necesita ser el espejo de sí mismo para interrogarse y analizarse. De manera que, un hombre que conoce su ser es “auténticamente humano”⁷⁶, porque conocerse es una vía segura para ser sí mismo.

A muchas personas les resulta fácil vivir una vida superficial, lo que significa una vida fuera del yo. Para Kierkegaard, esa vida está basada en los principios externos de la existencia frívola. Tal modo de existencia solo puede conducir a la pérdida total de la personalidad, que implica la pérdida del yo y la interioridad. Por eso,

⁷¹ *Ibidem*, pp. 254-255.

⁷² John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 51

⁷³ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁴ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and the sickness...*, p. 195

⁷⁵ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p.50.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 49.

toda la empresa del hombre se resumiría en la búsqueda de interioridad sin la cual se reduciría a un *no-existente*, pues, “la ausencia de interioridad se expresa como la angustia de adquirirla”.⁷⁷ Además si el hombre se sabe ya finito, faltaría descubrir lo eterno en él por medio de interioridad porque “la interioridad es la eternidad, o la determinación de lo eterno en un hombre”⁷⁸. El filósofo danés nos recuerda que ser una síntesis no es tener la solución de problemas existenciales, sino ser lo que el hombre debe ser. La tentación es la tendencia de favorecer la dominación de lo finito sobre lo infinito o viceversa. La desesperación viene justamente de lo que el hombre es finito e infinito pero sin cesar de ser *o lo uno o lo otro*. Pues no hay que olvidar que “el yo es una síntesis de finito que limita y de infinito que ilimita”.⁷⁹ Diría que solo aquí he tratado de ubicar la diferencia en el sentido kierkegaardiano entre el concepto de angustia y el de desesperación. Rechazar la angustia que trae consigo la síntesis de los “pares dialécticos” es rechazar la libertad y la humanidad propia; y la desesperación es precisamente la tentación de alejarse de la angustia inclinándose hacia un lado para buscar solución, algo parecido a la “corrupción espiritual”.⁸⁰ En cambio la angustia existencial está incorporada en la naturaleza de una vida humana verdadera y, por lo tanto, en lugar de ser patológica es esencial para la vida humana.

La autoconciencia es la capacidad humana para contemplar al ser existente, el yo. El hombre es un problema para sí mismo y la vida es mi vida para mí. Él puede entender todo, pero si no se entiende a sí mismo, cualquier otra cosa que llegara a entender equivaldría a nada. Es decir, filosóficamente el *nihilismo kierkegaardiano* se funda en la negación del yo interior, y negándolo no podemos alcanzar ningún conocimiento. Y esa es la desesperación del hombre: el autoengaño en el conocimiento de sí mismo. Por lo tanto, entender el yo es entender todo. La angustia tiene la función de hacer que la persona llegue a lo que debe ser. “Por el contrario, el yo que no deviene él mismo permanece, a pesar o no suyo, desesperado. No obstante, en todo momento de su existencia el yo se encuentra en devenir, pues el yo en

⁷⁷ Søren Kierkegaard, *Escritos: migajas filosóficas...*, p.249.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 256.

⁷⁹ Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación...*, p. 48.

⁸⁰ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 54.

potencia no existe realmente y no es más que lo que debe ser. Por lo tanto, mientras no llega a devenir él mismo, el yo no es él mismo; pero no ser uno mismo es la desesperación”.⁸¹

Kierkegaard considera la angustia como un impulso a entender el propio ser, por ello la angustia no es bienestar. Y por consiguiente, quien pide a Dios liberarse de su angustia está equivocado, y todo aquel que hace a un lado la angustia es un hombre muerto. En esto nuestro autor coincide con “el hombre ha muerto” del filósofo francés Michel Foucault, cuando se niega al yo interior. En el momento en que el hombre experimenta la angustia se convierte en “verdaderamente humano” porque solo en esos momentos sabe quién es realmente. En esta óptica, ambos filósofos estarían de acuerdo con la siguiente afirmación de Friedrich Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: “El hombre debe preparar el terreno para su propio ocaso, debe avanzar con alegría hacia su ocultamiento, como hace el sol durante el día, avanzando hacia la noche”⁸² para que amanezca el superhombre. El sufrimiento y la angustia constituyen esa zona solitaria de diálogo con el yo; una zona para participar en la dialéctica de la individualidad.⁸³ La angustia es un medio propicio para la reflexión profunda del hombre, para que sea consciente de quién es en su interioridad, sin pretensión. El yo que nos concierne es inviolable y autónomo. En esta perspectiva, el hombre es un ser incognoscible cuando oculta su propia individualidad. Significa que una persona es única e irremplazable.

Las personas se equivocan cuando hablan de “gemelos idénticos”. De hecho, nunca ha habido un caso en que un hijo sea idéntico a su padre sin que eso se convierta en sinónimo de usurpación del yo. Puede haber similitudes fisiológicas, pero un hijo nunca será idéntico a su padre. Por esta razón Kierkegaard batalló para lograr romper con las perspectivas que tenía su padre hacia él. Esta es la razón por la que el “filósofo de la interioridad”, como lo llama Haecker,⁸⁴ considera el yo como una categoría fundamental subjetiva que caracteriza al hombre en su grandeza.

⁸¹ Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, pp. 47-48.

⁸² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Grupo Editorial Tomo, Mexico, 2005, p. 7.

⁸³ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 50.

⁸⁴ Søren Kierkegaard, *La época presente. Introducción, traducción del danés y notas de Manfred Svensson*, Trotta, Madrid, 2012, p. 36.

Sin embargo, no es automático que se pueda alcanzar este nivel del yo. En primer lugar, el ser humano puede dejarse llevar por una vida fácil sin ninguna implicación del yo. También el yo puede estar ausente cuando la vida del individuo depende de la masa o del grupo y de las regulaciones y preceptos. Es en esta perspectiva que nuestro autor levanta una aguda crítica de la concepción de lo general en Hegel por haber consolidado un *sistema*⁸⁵ filosófico basado en la premisa de la condición general del hombre en la historia. Todo aquel que funda la finalidad de su existencia en la ética de lo general no es amigo del filósofo danés, tampoco lo es quien pertenece a la cristiandad sin tener una fe basada en la dialéctica individual con lo divino.⁸⁶

Al hacer una consideración de los valores éticos examinamos que las reglas generales se definen de acuerdo con el código general de conducta del grupo. En esta ley general se diluye la verdadera identidad y el autoconocimiento del hombre. No hay que olvidar que para Kierkegaard la multitud elimina al individuo y ahoga su autenticidad. El grupo o la masa impide que el individuo sea él mismo. Lo general mata al ser. ¿Podría ser que el filósofo danés sea un antisocial? Si fuera así, ¿cómo el hombre puede llegar a tener una cultura? Más bien considero que no ataca directamente los valores establecidos siempre y cuando no obstaculicen el conocimiento del yo y su crecimiento por medio de la angustia, que saca al hombre de la “esfera de inautenticidad”.⁸⁷ No ser uno-mismo es un grave fracaso para el hombre, que equivaldría a “desembarazarse de toda instancia fundamentadora, unificadora y legitimadora”.⁸⁸ En consecuencia, Mullen observa que “lo peor que me puede suceder como persona, mi forma más básica de fracaso es que no me convierta en quien soy”.⁸⁹ Esta es una consideración muy importante en Kierkegaard; y Samuel Stumpf hace un buen comentario al respecto:

No es de ninguna ayuda perder a uno mismo en una multitud. Cualquiera que sea la naturaleza de una multitud o colectividad, ya sea rica o pobre o política en

⁸⁵ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 23.

⁸⁶ Søren Kierkegaard, *La época presente...*, p. 26.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸⁸ Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001, 2ª. ed., p. 23.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 51.

estructura, o incluso a congregación en una iglesia –en todos los casos, dice Kierkegaard, ‘una multitud en su propio concepto es la falsedad, por razón del hecho de que hace el individuo completamente impenitente e irresponsable, o al menos debilita su sentido de responsabilidad al reducirlo a una facción’. El estar en una multitud aparece como un intento sobre la naturaleza del hombre como individuo diluyendo el yo. Desde el punto de vista de la fe cristiana, estar así inmerso en una multitud aparece como un intento de la parte del hombre de entregar algún significado para su existencia. Pero este es un intento equivocado, porque ‘relacionarse con Dios es algo mucho más alto que estar relacionado con’ cualquier otra cosa, ya sea una persona, una raza, o incluso una iglesia. Hasta que el hombre actualice su ser esencial en Dios, dice Kierkegaard, su vida está llena de ansiedad.⁹⁰

El yo es fundamento donde el hombre existe como individuo, es el punto más alto y la forma suprema del ser humano. El hombre llega a esta zona interior por la libre elección de su ser en la medida en que es único; elegir el yo “es ser libre”.⁹¹ La persona individual es capaz de llegar al conocimiento propio para estar atento a sus dificultades y alegrías. La otra persona tiene que hablar de sí mismo para que tengamos indicio de quién es.

Hemos considerado que la autoconsciencia constituye la *condicio sine qua non* de todo el conocimiento fundamental del hombre, del mundo y de Dios. Según Kierkegaard, la interioridad es el punto de partida para que el ser humano se encuentre con los otros y con el Eterno para su intervención redentora. Sin embargo, el ser no es la elección definitiva del individuo sin la intervención divina. Para el filósofo danés un individuo está “en desesperación total y continua” si no se alinea con Dios o con el plan que Dios tiene para él. Por eso, “el yo no tiene salud y no está libre de desesperación, sino porque habiendo desesperado con claridad para sí mismo, se sumerge hasta Dios”.⁹² Debe desearse la ayuda de Dios para salir del círculo de desesperación. Por lo tanto, es imperativo que hablemos del deseo de lo eterno antes de aventurarnos en la perspectiva kierkegaardiana de la libertad.

⁹⁰ Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre...*, pp. 447-448.

⁹¹ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 50.

⁹² Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación...*, p. 48.

1.3.2 El deseo por el eterno

El hombre es capaz de lo eterno. El yo es el punto fundamental de partida del hombre para descubrir lo eterno y lo lleva más allá de lo temporal y de la finitud. El individuo que es consciente de su ser profundo se encuentra limitado y contingente, lo cual lo impulsa a buscar aquel Ser Absoluto que le pueda dar su plenitud porque no puede por sí mismo alcanzar su plenitud final, ni puede satisfacerse de este mundo finito. Por lo tanto, las aspiraciones profundas del hombre están más allá del contingente y del finito. Tal vez de esta consideración se puede abrir un camino de que la metafísica es posible, esta idea ha causado estragos en mi cabeza al pensarla, porque a este nivel veo que hay semillas metafísicas en el hombre que algunos llamarían semillas divinas o la sombra de Dios de acuerdo con el primer capítulo del Génesis de la Biblia: el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. La dialéctica última en la vida verdadera debe ser la que implica al hombre y a su Creador, que la teología cristiana llama el último juicio, la suprema realidad que concluye en la existencia de todo lo que hemos hecho, lo que hemos tenido y lo que hemos sido, todo esto implica la suma dialéctica de dos sujetos: el yo individual creado y el Yo Absoluto Creador. Aquí toda ciencia y todo conocimiento debe tener su finalidad en esta dialéctica suprema, sin este punto de vista todo conocimiento adquirido es vano y sin fundamento, viene y pasa como el viento.

Por lo tanto, cuando el hombre es consciente de su impotencia y sus limitaciones, tiene la posibilidad de elegir lo que es infinito o eterno, que significa Dios. Aquí el caso analógico de Abraham no carece de enseñanza, porque es una historia que implica la suspensión teleológica de la moral general incluso la individual. Por eso esta es una paradoja capaz de hacer del crimen de Abraham un acto santo y agradable para Dios, paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento, porque como dice el filósofo la fe comienza precisamente donde termina la razón.⁹³

Esta es la elección definitiva del hombre por la cual existe como un ser verdadero. Cuando él desea a Dios, logra la bienaventuranza eterna. Y, según

⁹³ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Aubier Montaigne, Paris, 1946, p. 81.

Kierkegaard, solo el salto de fe puede atraer al individuo a la opción fundamental de Dios. Considera la fe como un movimiento apasionado de la voluntad, cuya única preocupación es la bienaventuranza eterna en la que el hombre está siempre interesado.⁹⁴ La relación entre el hombre y Dios eleva al primero al nivel superior de la existencia. En esta perspectiva, Kierkegaard considera que el hombre realmente existe cuando es consciente de lo eterno en su ser. En otras palabras, no tener la idea de Dios es negar la propia existencia, es decir, “el hombre ha muerto”. Por tal motivo el hombre vive en una miseria interminable y una ignorancia imborrable si no tiene lo eterno en él; vive en la desesperación maléfica que afecta su existencia noche y día porque la desesperación es precisamente haber perdido el eterno y por ende a uno mismo.⁹⁵ Si busca refugio en el mundo finito, es un maldito hombre que se encuentra derribado por las limitaciones. La vida sin el eterno o sin Dios es muerte dolorosa porque el horror más grande para Kierkegaard es vivir sin Dios.⁹⁶

Podemos decir que tenemos un halo de luz de lo que Kierkegaard pretende decirnos en su obra de *La enfermedad mortal*. Es claro que el autor no niega la presencia universal de la muerte natural en el hombre, pero él elige lo eterno a la experiencia mortal del individuo, ya que considera que el yo elevado a la eternidad por medio de la angustia es la libertad, y así se podría decir “la muerte ha muerto”, ya que la misma transcendencia del ser humano hace que la muerte ya no exista por vivir ya en la eternidad.

Para Kierkegaard, el hombre que escoge vivir sin Dios es aquel que experimenta trágicamente la angustia maléfica, es decir lo conduce a la muerte eterna. Rechazar lo eterno es elegir la *angustia desesperante* hacia uno mismo. En cambio, un hombre que siente el deseo de lo eterno aspira a una existencia auténtica. El hombre tiene que experimentar el temor de soltarse de sí mismo con el fin de encomendarse a Dios.

En Dios, la existencia del hombre está segura e imperiosamente mantenida. Kierkegaard habla de *autorrenunciación* por el bien eterno dejando a un lado el bien

⁹⁴ Søren Kierkegaard, *Index terminologique...*, p. 44.

⁹⁵ Søren Kierkegaard, *Fear and trembling and the sickness...*, p. 195.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 209.

temporal. En este sentido, el hombre es consciente de que su ser depende de un principio más alto que la misma existencia. La relación entre Dios y cada individuo es fundamentalmente una “experiencia única y subjetiva”.⁹⁷ Además, es solo por un acto de fe que el individuo existente asegura su relación personal con Dios. Esto significa que, por la fe, cada individuo sabe que debe de abandonarse a su Dios.

Cada persona está dotada de la capacidad de autotranscendencia, pero es libre de aceptarla o de rechazarla. Esta es la categoría que permite al hombre ser consciente de su ser y del Absoluto. Aquí yace el núcleo del pensamiento filosófico del autor. Entonces podemos decir que cada persona posee la semilla de un yo esencial, que debe actualizarse,⁹⁸ según va viviendo las tres etapas de la existencia.⁹⁹

En este primer capítulo, básicamente hemos llegado a aterrizar en suelo firme, el cual consiste en considerar que la angustia Kierkegaardiana es fundamental y constitutivamente existencial. Hemos descubierto que la angustia está siempre presente en todas las etapas de la existencia humana, a veces como angustia necesariamente benéfica para el que la acepta como compañera de vida o en forma de desesperación por el que la rechaza.

En pocas palabras, en Kierkegaard podemos identificar tres niveles de angustia. El primero se describe como una “angustia inauténtica”, porque nace de la ignorancia y la inconsciencia del yo. El segundo nivel tiene una angustia experimentada en el mundo de las alternativas dentro de la esfera ética. Y el tercer nivel de angustia se ubica en la conciencia del yo que hace trascender al ser humano. Aunque también hemos visto que al rechazar lo eterno para preferir lo finito o viceversa trae consigo una angustia maléfica o desesperación, que de ninguna manera lo lleva a salir de sí mismo y que lo deja estancado en una vida superflua e inútil. Sin embargo, la interioridad hace que sea consciente de sí mismo y esto da pie a la posibilidad de la dialéctica entre el yo individual auténtico y el Ser supremo.

Ahora bien, el diagnóstico del problema de la angustia en Kierkegaard nos sitúa frente a una categoría imprescindible y a la vez extraña para el ser humano, pero que

⁹⁷ Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre...*, p. 450.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 450.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 448.

lo impulsa a tomar una decisión incluso del salto al vacío, y al mismo tiempo lo deja libre de elección, esto abre la ventana hacia el tema de la libertad. Pero ¿estamos libres de esta condición existencial de la angustia? Si la angustia de la conciencia del yo y sus implicaciones en la autotrascendencia nos abre a la dialéctica relacional con el ser eterno, ¿qué es la libertad? Estas preguntas nos motivan a ahondar mucho más en la problemática de la libertad en Kierkegaard haciendo hincapié en el tratado de la libertad de Jean Paul Sartre que veremos en el tercer capítulo.

Capítulo II

Problemática de la libertad en Kierkegaard

Podemos decir que hemos identificado el sentido de la angustia en la perspectiva de Kierkegaard. En esto reconocemos que hemos establecido una base firme porque ahora sabemos dónde ubicarnos para avanzar un poco más en el camino de la libertad. Somos conscientes de que la cuestión que nos concierne en este capítulo todavía no es fácil de entender y esto puede causar algo de inquietud porque el ejercicio de pensar sobre la libertad atemoriza hasta el punto en que me siento abrumado cuando me hago la pregunta del sentido filosófico de la libertad en Kierkegaard. Estructuraremos este capítulo en tres puntos: la pregunta por la libertad, la posibilidad de libertad y la existencia auténtica de la libertad.

2.1 La pregunta por la libertad

Desde el principio, Kierkegaard va a tratar de entender la diferencia entre libre albedrío y la verdadera libertad, y va a enmarcar lo que separa a estas dos categorías existenciales colocando cada una en su propio estadio. Podemos decir que la libertad no es una categoría conceptual para poder analizarla. Seguramente el autor estuvo consciente de las discusiones de muchos pensadores modernos sobre el tema de la libertad, aunque no haya habido ningún acuerdo, y de antemano nosotros no sabemos con certeza a dónde nos podrá llevar esta reflexión.

Para empezar, lo que nos concierne es preguntarnos por qué el filósofo ha tenido este interés en desarrollar la cuestión de la elección y, por lo tanto, de la libertad. Por esta razón podemos expresar la siguiente frase, “libre es entonces el hombre”.¹⁰⁰

La pura observación de la vida del filósofo danés muestra que hay una inquietud desde su juventud. Era un joven serio, siempre exigiendo saber lo que significaría vivir

¹⁰⁰ Søren Kierkegaard, *Mi punto de Vista*, Fontamara, México, 2016, p. 14.

desde su visión particular e ir asumiendo las consecuencias de “esta independencia de su medio cultural”.¹⁰¹ Cuestionaba todo lo que le recomendaban, sobre todo su padre que era exigente, y que le exigieran seguir una forma de vida, pues sentía que le estaban imponiendo.¹⁰² Esto se traduce en la problemática que asume el filósofo, según la cual el hombre sueña con ser totalmente libre a fin de irse construyendo a sí mismo¹⁰³, sin embargo, llegar a serlo implica un “riesgo existencial”.

El filósofo descifró el engaño en cuya trampa muchos pensadores anteriores habían caído: pensar que “la vida se divide en dos partes y que el periodo de la juventud pertenece a lo estético mientras que la edad madura se inserta en lo religioso”.¹⁰⁴ Así la mayoría limita su pensamiento solo a tratar al hombre socialmente ético haciéndole imposible alcanzar la libertad absoluta. Pero si Kierkegaard entiende radicalmente que el hombre es un ser que tiene que “hacerse”, esto lo deja en una total libertad, sin la cual no es posible pensar en una humanización completa, y esto significaría “alcanzar su verdadero límite”.¹⁰⁵

Por consiguiente, Kierkegaard dedica su pensamiento a liberar al hombre que se ha quedado atrás de las rejas de un sistema creado por el “ser general de la sociedad”, lo cual no significa que el hombre de buena naturaleza, responsable, ético y disciplinado sea inadecuado, sino más bien que lo han puesto en un sistema dentro de las categorías éticas e históricas generales, lo cual ha sofocado la misma libertad que se pretendió defender. Dicho de otra manera, en la naturaleza bruta o animal el hombre era solo impulsado por instintos, posteriormente se creó la necesidad de una sociedad que le ayudara a complementarse, lo que significa que la sociedad moldea al individuo. Pero esto no le quita la responsabilidad de hacerse a sí mismo como un hombre nuevo y alcanzar una “existencia auténtica”, que trataremos más tarde. Esto significa para Mullen que ya nunca puede volver como ser humano al estado anterior de ignorancia y paz. El retorno humano es imposible, aunque el hombre está condenado a buscar un estado análogo a su estado *pre-caído*, pero que incluya las

¹⁰¹ Søren Kierkegaard, *La época presente...*, p. 14.

¹⁰² John Douglas Mullen, *Kierkegaard's Philosophy...*p.34.

¹⁰³ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Fontamara, México, 2016, p. 12.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 16.

características humanas del conocimiento y la libertad.¹⁰⁶ Punto en el que coincidimos con el autor de tal forma que consideramos que hay un estado de libertad total posible. Este es el punto de partida para el desarrollo de la problemática de la libertad.

De esta manera, el filósofo insiste en que ha de evitar el modelo de convertirse en “un héroe de la historia universal”¹⁰⁷ que siempre se deja llevar por aplausos “en el teatro de la historia universal”.¹⁰⁸ Ser un héroe universal no es lo mismo que quien se plasma basándose únicamente en “su modo personal de existencia, es decir, mediante la reflexión sobre la propia biografía, en la que se asienta la eterna cuestión psicológica de su filosofía existencial”,¹⁰⁹ aunque esto nos lleve a emprender un camino áspero y difícil, algo así como meterse en una tormenta violenta, pero que al final nos llevará a buen puerto de la libertad absoluta. Es un camino complicado; y el mismo filósofo reconoció que “hay algo doloroso al estar obligado a hablar tanto de uno mismo”.¹¹⁰

De ahí que la filosofía de Kierkegaard sea una toma de conciencia y una interrogación continua. Va quedando más claro que hemos empezado a hacernos una pregunta por la libertad no como puro concepto sino más bien como una categoría existencial. De modo que esta pregunta todavía en gestación va convirtiéndose poco a poco en una exigencia vital, ya que la libertad se transforma en inquietud existencial que también trae consigo el ansia y búsqueda de la verdad. El anhelo de esta búsqueda se despliega en esta declaración del autor: “Tengo que hallar una verdad para mí, encontrar esa idea por la que quiero vivir y morir”.¹¹¹

De la pregunta por la libertad se deriva otra: ¿qué es vivir verdaderamente como ser humano? Esta interrogante nos muestra que el problema de la libertad va teniendo otros matices diferentes de manera específica al pensamiento hegeliano.¹¹² Kierkegaard rechaza todo pensamiento que pretende encerrar al hombre en lo general donde según él, “no es posible uno ser lo que quiera ser”.

¹⁰⁶ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 15.

¹⁰⁷ Søren Kierkegaard, *Escritos: migajas filosóficas...*, p. 265.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista...*, p. 15.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹¹¹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Alianza, Madrid, 2016, p. 46.

¹¹² Søren Kierkegaard, *La época presente...*, p. 14.

Esta perspectiva hace del danés un luchador para justificar filosóficamente “lo personal y biográfico”,¹¹³ para abrir el campo de la total libertad y así exhortar a los demás a reconocer en ellos mismos el “ansia de autenticidad” que permita configurar la propia individualidad. Esto llevó a que el filósofo “defendiera a capa y espada que cada individuo se realiza en la medida en que se esfuerza su singularidad eligiendo de manera libre y responsable entre las alternativas de vida que se le plantean”.¹¹⁴ Al contrario de Hegel para quien el estado ético, que corresponde a lo general, es lo más sublime; por eso mantiene la idea de que el hombre particular es una “conciencia infeliz”, mientras que para Kierkegaard el estado general es un estadio inferior y, aunque no lo desprecia, considera que es un estadio a superar para lograr que el hombre en su singularidad pueda alcanzar la libertad plena.¹¹⁵

El pensador danés se enfrenta al ambiente sociopolítico e intelectual de su tiempo, al fuego revolucionario que estaba presente en Europa, que arrastraba a muchos jóvenes al movimiento del Romanticismo que era un claro ejemplo de la voluntad de revertir los valores preestablecidos.¹¹⁶ Tal vez con esto bastaría para darnos cuenta de que el pensamiento del filósofo estaba en proceso de superar los pobres valores éticos y religiosos considerados como lo más pleno y absoluto en su tiempo, pero eran insuficientes para otorgar una vida plena. La auténtica se basa más bien en la libertad individual que es esencialmente la libertad que ha de buscar todo ser humano de forma personal.

La afirmación enfática de la libertad individual y personal lo lleva a un cierto escepticismo parecido a la duda metódica de Descartes: va a dudar de todo lo que oye y todo lo que le proponen personas de su círculo íntimo, tanto de la familia, como de los miembros de su iglesia. Va a aparecer como un revolucionario que hubiera sido animado a apartarse de lo preestablecido. En Kierkegaard se manifiesta un espíritu crítico que lo lleva hasta dudar de la alternativa hegeliana y de las tendencias del “romanticismo nórdico”¹¹⁷, así como de las propuestas de los rasgos sociopolíticos e

¹¹³ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista...*, p. 13.

¹¹⁴ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor...*, p. 10.

¹¹⁵ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 48.

¹¹⁶ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, pp. 20-21.

¹¹⁷ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 21.

intelectuales fundadas en la razón porque, a diferencia de Hegel, lo real no es lo racional sino más bien lo personal.¹¹⁸

El filósofo danés llegó incluso a romper su amistad con Andersen a causa de la concepción que tiene de la vida con base en ideas abstractas que expuso en su novela bajo el título de *Tan solo un mal violinista* (1837), lo cual lo llevó a escribir *Papeles de un hombre todavía vivo, publicados muy a su pesar*,¹¹⁹ contraponiéndose a su amigo. No se trata tanto de vengarse a través de la burla en el arte y el teatro como lo hacía el grupo de sus compañeros, ni se trata de humillar a Regina, su prometida, ni de mofarse de sus padres y tampoco de su grupo religioso danés, sino en el fondo se trata de interrogarse sobre la posibilidad de vivir la libertad en él mismo, y así “ver claro cuál debe ser su auténtico destino”.¹²⁰

Sin duda, aquí nos parece que Kierkegaard había leído el *Leviatán* (1651) de Hobbes y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) de Jean Jaques Rousseau, porque su postura acerca del hombre trae una afirmación que se condensa en lo que él considera radicalmente imposible: no volver a la inocencia porque esta no es una perfección que uno podría querer recuperar, ya que se ha perdido y no es una imperfección para que quien la perdió no piense entrar en la perfección ahora.¹²¹ Que el hombre regrese al estado bruto en su vida, eso es igual que considerar la metáfora de la sabiduría popular que dice que “las mismas aguas jamás cruzan el mismo río”, solo para decir que el hombre evoluciona.

Este horizonte kierkegaardiano es muy convincente, porque el filósofo nos lleva a considerar que el proceso de la humanización es continuo, de tal modo que no hay vuelta de hoja. Y su aportación en el ámbito del conocimiento es muy clara, pues nos exhorta a dejar de perder el tiempo pensando en el hombre que no existe, o sea el hombre en su animalidad (incluso en el hombre abstracto de Hegel), y mejor pensar en el hombre actual de la experiencia individual que no se puede objetivar exteriormente, es decir el “hombre de carne y hueso”.¹²²

¹¹⁸ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor...*, p. 10.

¹¹⁹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, pp. 22-23.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹²¹ Søren Kierkegaard, *Escritos: migajas filosóficas...*, p. 155.

¹²² Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p.10.

He aquí el núcleo de su pensamiento: “Si un hombre fuera un animal o un ángel, no podría angustiarse. Puesto que es una síntesis, puede angustiarse, y cuanto más profundamente se angustia, tanto más grandioso es el hombre; pero no en el sentido, comúnmente aceptado por la gente, de la angustia por algo exterior, por algo que esta fuera del hombre, sino de manera tal que sea él mismo quien produce la angustia”¹²³.

Nos encontramos, pues, con un Kierkegaard que nos lleva a dudar de la legitimidad de todo lo que le han propuesto y toda la educación recibida. Sin embargo, igual que en Descartes con su “pienso, luego existo”,¹²⁴ en Kierkegaard sería “me angustio, luego existo”, porque consideró que el hombre está en estado permanente de angustia.

En este horizonte se despliega maravillosamente el vínculo existente entre la angustia y la libertad:

La angustia no tiene por qué ser algo que paralice. Al contrario, el dolor generado por la angustia se convierte en posibilidad de libertad en tanto que sacude al hombre y le hace reflexionar sobre el sentido de su vida. Esta sacudida a la que la angustia somete es la que tiene el poder de empujar al individuo a arrepentirse, a asumir su pecado y superarlo dando el salto hacia un estadio cualitativamente superior. A mayor angustia, mayor perfección en el camino de la realización como individuo.¹²⁵

Este horizonte aleja al pensador danés del romanticismo alemán y del engaño de la ética general de Hegel para enfocarse firme y definitivamente en la óptica según la cual el hombre debe de salir adelante sin recular, ya que tiene que realizarse a sí mismo, pero en un camino de soledad angustiosa, porque para él toda la vida tiene que empaparse en la angustia que es una experiencia subjetivamente individual. Por tal motivo, “pasar de un estadio al otro significa romper de manera radical con la actitud de vida presente para abrazar algo nuevo y desconocido.{...}. En la filosofía de Kierkegaard, el abismo que separa aquello que uno es de aquello que podría llegar a ser se llama angustia”.¹²⁶

¹²³ Søren Kierkegaard, *Escritos: migajas filosóficas...*, p. 261.

¹²⁴ Descartes, *Discurso del método – Meditaciones metafísicas – Reglas para la dirección del espíritu – Principios de la filosofía*, Porrúa, México, 1984, p. 21. Cita completa: “Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba”.

¹²⁵ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor...*, p. 18.

¹²⁶ *Idem.*

Con todo lo expuesto hemos logrado averiguar cómo es posible la pregunta de la libertad a partir de la categoría existencial de la angustia. Ahora bien, en el siguiente párrafo trataremos de analizar la posibilidad de la libertad.

2.2 Posibilidad de libertad

Hemos explorado el plano de la legitimidad del problema filosófico de la libertad en el pensamiento de Kierkegaard. Ahora llegamos al punto en que nuestra mente se ocupe del asunto de la posibilidad de libertad en el hombre. Por lo tanto, es crucial notar que el danés considera que la angustia posibilita el desarrollo de la razón y por tal motivo impulsa la libertad. En este punto es oportuno subrayar que “todo lo que marcha en el mundo va camino de la libertad”.¹²⁷ Esto implicaría concebir que el hombre no nace libre, pero eso sí, nace para ser libre, asimismo podríamos decir que la libertad es parte del proceso de la humanización del hombre por la razón dado que el hombre es un ser capaz de angustiarse.

Muchos pensadores consideran que la razón posibilita la libertad en el hombre, y Kierkegaard no se opone a esa idea ni niega el efecto de la razón en el hombre. Por lo tanto, la razón y la angustia no se contradicen, sino que coinciden y se complementan en el desarrollo del ser humano. Sin embargo, el pensador danés subraya la supremacía de la angustia sobre la razón, ya que juega un papel sumamente importante para posibilitar la libertad. Por consiguiente, la angustia tiene mayor presencia en el hombre que la razón. Además, apoyándonos en lo dicho anteriormente podemos asegurar con certeza que la angustia ha estado siempre presente en el ser humano, aun en las condiciones de la inocencia.

Por lo tanto, si preguntamos cuál es la condición (naturaleza) de la libertad en el estado de inocencia, la respuesta de Kierkegaard es evidente puesto que su concepto de inocencia no equivaldría al estado de animalidad como lo ha planteado Rousseau.¹²⁸ Para el también llamado “filósofo del espíritu”, el surgimiento de la

¹²⁷ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 22.

¹²⁸ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes. Discours sur les sciences et les arts*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971, p. 27.

libertad está ligada al grado de la angustia en los estadios de la existencia, y con esta frase nos dice cómo se llega a tener sentido de la vida: “La angustia no tiene por qué ser algo que paralice. Al contrario, el dolor de la angustia se convierte en posibilidad de la libertad en tanto que sacude al hombre y le hace reflexionar sobre el sentido de su vida”.¹²⁹

Según Kierkegaard, en la inocencia ya se dispone en el hombre una condición de posibilidad del espíritu, aunque no se puede todavía hablar de la libertad puesto que en este estado la alternativa de elección no es todavía posible. Por tal motivo, consideramos que la libertad germinal aparece en el estadio ético por la única razón que aquí el hombre puede tener alternativa de elección y tiene la facultad de preferir una cosa a otra según las circunstancias y los motivos, ya sean sentimentales, morales, culturales, intelectuales y religiosos.

Por consiguiente, la existencia en el estadio ético se describe como aquella persona “que ha interiorizado normas de alcance universal y vive conforme a ellas. Otorga valor al compromiso, a la responsabilidad y, al contrario del esteta, se relaciona con los demás haciendo de cada persona un fin en sí mismo”.¹³⁰ De manera que la libertad del hombre ético y en todo lo general, es una libertad limitada que se reduce a una libertad social, como un cumplimiento deontológico en una comunidad. Kierkegaard no menosprecia esa libertad que está todavía en su etapa de posibilidad, ya que vive de acuerdo con la razón ética que forma parte de una voluntad general. Sin embargo, sigue siendo una libertad limitada que solo servirá como un escalón para que el hombre se apoye a fin de llegar a la altura de la libertad plena en donde la razón universal dé paso a otro “poder” *posibilitante* que el filósofo llama “fe”.

En *Crainte et tremblement* el danés describe este fenómeno que llama “paradoja de la fe” diciendo que en la razón el criterio es lo general y en el ámbito de la fe es el individuo quien manda y toma la primacía, porque la fe es precisamente esta paradoja por la cual el individuo está como tal por encima de lo general, no está ya subordinado, ahora está como superior.¹³¹ Por lo tanto, la fe es el culmen de la libertad

¹²⁹ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor...*, p. 18.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹³¹ Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement...*, pp. 85-86.

del ser humano, y esto lo vemos muy claro en el pasaje en que Abraham teniendo fe pudo dejar a un lado la razón mostrándose como un ser limitado ante el Ser supremo, este tema lo desarrollaremos posteriormente.

Entonces, en el estadio ético la libertad se nos muestra como una posibilidad, puesto que el hombre todavía no se ha separado completamente de sus inclinaciones que son parte de su existencia en el mundo, ni de las reglas éticas derivadas de la razón que tienen sus propias limitaciones. Esta libertad ética se desarrolló dentro de la perspectiva del hombre como producto de la sociedad o del estado y de la cultura.

Por este motivo, nos parece que la mejor manera de describir la libertad general es considerarla analógicamente como el niño que está todavía dependiendo totalmente de sus padres o tutor. Nace de su madre y con el tiempo se adapta a las circunstancias de la vida. Esta adaptación es parte del crecimiento, es como si fuera una gestación nueva del hombre en un vientre sociocultural. En este tiempo de gestación y crecimiento, el hombre está sujeto a la ley de la sociedad, la cual no se nos muestra visiblemente, pero existe. Por lo tanto, este niño que nació sin estar sujeto a ninguna ley, ahora es un miembro de la sociedad a la que permanecerá sujeto siempre, a menos de que pueda descubrir su propia libertad, la cual está llamado a alcanzar. Aunque el hombre ya sea un adulto es dominado por el segundo nacimiento en donde la sociedad cultural lo engendró de una manera artificial, es decir ya no es natural, sino que vive en ese momento *humanizante* cuya existencia está establecida bajo un contrato según los convenios del estado y de la cultura.

En algunas sociedades, el joven es considerado maduro al cumplir los 16 años; en otras, a los 18, y en otras más hasta los 21. Sea la edad que sea, constituye el nacimiento en la sociedad. En esta etapa los padres dan, por así decirlo, la autorización para que este “hombre nuevo” tenga autonomía y aprenda a ser autosuficiente. En este sentido lo están soltando para que ahora el Estado sea quien regule su conducta. Después de esta iniciación el integrante se inserta en la sociedad como miembro integral de ella para gozar de sus beneficios solo si observa las leyes establecidas por la voluntad del Estado. Ahora, la libertad se otorga por la sociedad donde se observa el doble juego de obligaciones y derechos. Esto equivale a decir que cuando un niño

nace lo visten de ropa para cubrirlo y protegerlo, y cuando un adulto nace en la sociedad, esta le entrega unas leyes a cumplir.

Ahora bien, la libertad en este estadio ético es tan ilusoria que no es verdadera. El filósofo solo la llama “posibilidad de libertad”, y que “en tanto que la angustia es la realidad de la libertad, en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. Esta es la razón de que no se encuentre ninguna angustia en quien no está determinado como espíritu”.¹³²

Por lo tanto, no debemos olvidar esta adherencia en la cual se encuentra el ser humano en lo general. En primer lugar, el hombre que nació por segunda vez en la sociedad no ha dejado detrás las cargas que el primer nacimiento natural le dio, que son sus deseos, esperanzas, educación, traumas, miedos, familia y amigos. En segundo lugar, sigue el hombre sociocultural e hijo del Estado como un sujeto llevado a vivir en el deber moral y racional, pero en él los impulsos naturales se quedan en la sombra.

El hombre está siempre en condición de “disposición compuesta”, un concepto que Kant utiliza para referirse a lo que él llama “insociable sociabilidad”.¹³³ El filósofo alemán considera que el hombre se encuentra arrastrado por la disposición social que lo lleva a reunirse con sus semejantes y, por otro lado, por una inclinación a aislarse para vivir según su propio sentido, y esto le genera un conflicto inevitable, en sí mismo y en la sociedad. La libertad en este hombre compuesto de dos momentos de nacimiento es libertad imperfecta por la condicionalidad de existencia en el estadio ético.

Dicho de otra manera, en lo general nos encontramos con una libertad condicionada que Kierkegaard describe con más claridad refiriéndose a Agamenón de la mitología griega y a Jefté de la literatura bíblica o a Bruto, que el filósofo considera como tipos de un yo común que se les confiere por una sabiduría *popular* en “donde el sacrificio del hijo se hace en beneficio de un pueblo”.¹³⁴ Y esto aunado con el discurso de Rousseau, que había encontrado una expresión culminante de su pensamiento llamándola *voluntad común*, que a su vez Hegel había pintado a la

¹³² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia...*, p. 102.

¹³³ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia...*, p. 22.

¹³⁴ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 43.

perfección esforzándose “en mantener la supremacía del Estado sobre el individuo”,¹³⁵ fue una provocación para Kierkegaard que ve en esto un orgullo excesivo, porque prefiere las cosas tal como son, y solo reconoce la verdad de que en lo general la vida auténtica está aún a gran distancia. Claro está que en lo ético la vida es seria, pero no es una existencia auténtica, aun si a alguien le fuera posible vivir el “imperativo categórico” de Kant, ya que le faltaría recorrer un camino lleno de angustias antes de encontrarse en una existencia auténticamente libre y soberana.

Por consiguiente, según nuestro autor no se puede vivir la libertad auténtica en lo general, donde la conducta del hombre todavía “redunda en un bien general”,¹³⁶ haciendo imposible la elección del ser humano de crearse a sí mismo como existente.¹³⁷ Este análisis que el filósofo danés ha hecho de la *libertad limitada*, que en “el estadio ético corresponde a lo general de Hegel”,¹³⁸ ha desenmascarado el heroísmo de Agamenón que sacrificó a Ifigenia según el criterio del bien del pueblo en lugar de fundar su decisión en la convicción absolutamente individual con libertad plena.

De esta manera, hablar del héroe trágico, el cual espera que se le estime y se acredite su acto, es igual que hablar de quien “renuncia a la persona amada y la sacrifica por el bien común de su pueblo, su hazaña siempre encontrará la admiración y la compasión de sus semejantes. La razón estriba en que el umbral de las gestas del héroe trágico siempre reside en lo general o ético y, por ende, en lo que al grupo y su interés atañe”.¹³⁹ Entonces el filósofo declara que es inadecuado el estadio ético para vivir una vida plena y libre, y nos sitúa frente al ansia de la existencia auténtica que es un nuevo horizonte en el que se contempla la supremacía ética del individuo que hace posible la existencia total del yo libre, y así “caminar por un sendero angosto donde no podría contar con ayuda ni la comprensión de nadie”.¹⁴⁰

¹³⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 43.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 47.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹³⁹ Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor...*, p. 20.

¹⁴⁰ *Idem*.

2.3 La existencia auténtica de la libertad

Como lo hemos mencionado anteriormente, sentimos que hemos dedicado un espacio suficiente para reflexionar acerca de la posibilidad de la libertad en la existencia. Pero todavía no podemos cantar victoria, seguimos en el camino sin dejar de ser presa de la angustia para poder reducir la distancia que nos separa con la vida auténtica donde se vive en libertad total. Y esta es radicalmente posible cuando se entiende que “ese es el drama del *Único*, que en la más completa soledad y en medio de la total incomprensión debe suspender teleológicamente la ética general para obedecer la consigna divina”,¹⁴¹ en donde la voluntad general de la razón universal se entrega sin conflicto a la voluntad individual reconociendo la supremacía de esta y reconfigurando a los hombres en “auténticos testigos de la verdad” con toda libertad, sin fingimientos.

Kierkegaard se movió y se estremeció hasta sus entrañas para poder llegar a la libertad individual porque como “filósofo del espíritu” había observado críticamente la existencia del ser humano para tener la certeza de que no es posible una plena libertad sin hacer el sacrificio doloroso que consiste en desatarse de las cadenas de la voluntad general donde hay una estima pública. No es un filósofo que invite al público a “levantar una carga tan pesada que él mismo no pueda cargar”. Lo que hace es invitar a la liberación individual asumiendo los riesgos de esa libertad; se trata de elevar la existencia a la autenticidad completa, suspendiendo lo ético para disfrutar la libre existencia en Dios. Su ansia de autenticidad y el deseo supernatural de contemplar al Ser superior le confiere el ánimo de comprometerse a alcanzar la libertad.

Considero que hemos llegado a un punto de gran altura donde me siento atraído por este intento de ser yo mismo, llevado como en un torbellino hacia el estado de la existencia auténtica, que no había explorado antes, pero ahora me siento suficientemente preparado para hacerlo, porque al igual que Kierkegaard, siento en mi espíritu una exigencia de esta trascendentalidad del ser humano a la autenticidad,

¹⁴¹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 43.

porque es parte de la naturaleza humana el nacer solo y morir solo. Por tal motivo debemos experimentar al menos una vez en la vida un existir auténtico en plena libertad, que nuestro filósofo piensa que solo es posible en el estadio religioso.

Describo este momento de mirar la idea pura de mí mismo, como *un momento sagrado* en el cual siento que mi mente me lleva a mirar lo que se me ha presentado como una idea clara. Considero esta idea como un instante de desdoblamiento en el que veo todo con mayor claridad, teniendo en cuenta solo vivir auténticamente sin afares naturales y sin miedos de las leyes actuales que rigen al Estado, y que nos llevan más allá del orden de la razón. Ahora bien, me pregunto, ¿cuál sería esta nueva ley que exige a la naturaleza humana una existencia totalmente libre?

Me extraña el ser llevado por esta idea, a pesar de que me encuentro con limitaciones. Sigue estando presente en mi mente como un lucero ideal, sin embargo, aún no veo claro y me siento como un fugitivo de la caverna platónica que se había acostumbrado a mirar las sombras, pero si salgo a la luz me acostumbraré a ver todo con plena claridad. También tengo una idea que para mí es nueva, ya que por primera vez me pregunté si el ser humano es un ser religioso por naturaleza, por lo que creo que la religión, siendo propiamente humana, es producto de la razón igual que la sociedad.

Es claro que la sociedad y la religión son dos momentos que aparecen en un determinado tiempo en el sujeto, y así como el hombre natural había llegado a adquirir una manera de proteger su vida buscando los medios necesarios por la razón e inventó la sociedad, así la religión germinó dentro de la misma razón humana para tomar una estructura que ha evolucionado gradualmente y se ha convertido en las grandes estructuras religiosas que conocemos hoy, alcanzando su finalidad de proteger su intimidad e integridad,¹⁴² que es la sede de la existencia personal.

Solo que Kierkegaard considera que el ser humano tendría que trascender la religión institucional que está situada en el ámbito de lo general, y que él llama cristiandad, para llegar a ser la religión verdadera de fe. Es el nacimiento del tercer hombre que el filósofo asimila al estadio religioso: el ser humano tiene que transgredir

¹⁴² Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 49.

las categorías racionales para situarse en la fe como potencia última de la existencia transcendental porque no hay otra vida superior a esta.

El filósofo danés observa que se exige la condición de dissociarse radicalmente de lo general para terminar en una individualidad que excluye toda falsedad que lo lleve al grado superior de su existencia en el cual viva con suprema autonomía y libertad absoluta, y sea capaz de decir cosas personales como yo amo, yo vivo, yo quiero. Esta es la exigencia a fin de poder alcanzar una autenticidad singular más allá de toda normalidad y condicionamiento social.

Se podría decir entonces que lo que fue existencialmente imposible de experimentar como “imperativo categórico” en la moral kantiana, reino que Kant creó sin poder entrar él mismo, Kierkegaard lo logra. Por medio de la fe tiene una nueva ley de la moral individual y la experimenta en su propia existencia, porque se anima por el ansia de existir auténticamente, es decir, de vivir totalmente libre fuera de todo impedimento posible. Esto equivaldría a lo que los sabios buscaban desde tiempos inmemoriales: alcanzar una vida situada en la contemplación permanente de la realidad total por medio del *Nous*, que es esa “visión de lo que siempre es”.¹⁴³

¹⁴³ Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial-Fundación Zubiri, Madrid, 2002, p. 119.

Capítulo III

El análisis de la libertad en Sartre

Con Kierkegaard hemos comprendido que la libertad está posibilitada por la angustia en el plano de los estadios existenciales, es decir, que el hombre puede desarrollarse hasta alcanzar su destino último de existencia, y que él mismo ha llamado “existencia auténtica”, que no es reductible a ningún determinismo porque hay que elegir y desear este destino de existencia donde se puede vivir plenamente libre.

Ahora bien, en el planteamiento de Sartre todos estos elementos existenciales están presentes también, ya que hay que buscar la libertad. Sin embargo, el filósofo francés nos abre otros matices interrogándonos sobre la condición y posibilidad de libertad, y nos hace descubrir un nuevo camino a través de su análisis del ser humano en el mundo. Es decir, que a partir de este momento se nos presenta la interrogante sobre el ser del hombre en su situación con las cosas del mundo, y esto da pie a la observación de la condición de existencia del hombre en relación con todo lo que le rodea. Esta condición es la que Sartre llamará libertad. Porque no le interesan los estadios existenciales ni le interesa soñar una existencia transcendental en el sentido del más allá de este mundo, tampoco le importaría un juicio moralmente universal para regular la conducta del hombre, porque justamente su libertad consiste en este epojé del juicio moral universal e incluso hasta suspender la esencia del hombre. Por tal motivo nos preguntamos: ¿qué es libertad y qué quiere decir ser libre?, ¿qué es poner la esencia en epojé?

En este capítulo tomaremos en cuenta las similitudes y divergencias entre la libertad kierkegaardiana y la sartreana, no solo como método para ir esclareciendo las dificultades que encontraremos en nuestro camino de reflexión, sino porque también vamos a ir digiriendo la gran riqueza del pensamiento en ambos filósofos y consolidando este trabajo. Trataremos primero la estructura ontológica del hombre, posteriormente la angustia en la perspectiva de Sartre, más tarde hablaremos de la

nada o anonadación como condición posibilitante de la libertad, y finalizaremos con el análisis de la esencia del hombre.

3.1 Estructura ontológica del hombre

Si el haber llegado a la existencia auténtica en plena libertad fue la consecuencia del tratamiento que hemos dado al fenómeno de la angustia en Kierkegaard, estamos seguros de que vamos en el camino correcto por haber establecido una base sólida que a su vez nos lleva a una sospecha del fenómeno ontológico de la libertad que queremos en este momento averiguar junto con Jean Paul Sartre, filósofo francés y autor de *L'être et le néant (El ser y la nada)*.

Por lo tanto, lejos de estar satisfechos con el análisis hecho con Kierkegaard, sentimos de golpe la necesidad de examinar la perspectiva ontológica del problema. Con esta aprobación de la mente esperamos seguir comprendiendo paso a paso con más seguridad la cuestión fundamental que Kierkegaard ha tomado desde el principio de este trabajo y que también hemos asumido con mucho ánimo: el significado filosófico del fenómeno de la angustia en la existencia. Después de que nos enriquezcamos con el pensamiento proveniente de Sartre, tendremos elementos suficientes para seguir avanzando hasta alcanzar el momento culminante del diagnóstico del problema de la felicidad, que será el último capítulo de nuestro trabajo.

Puede ser un engaño el pensar que estamos estancados dando vueltas inútilmente por el hecho de que regresamos a la pregunta principal “¿quién es el hombre?”,¹⁴⁴ la cual nos ha inquietado a lo largo de nuestra investigación. Yo diría que es cierto que nuestro planteamiento se fundamenta en un método de reflexión que se podría suponer un círculo vicioso, pero que a la vez no es totalmente redondo. Y hasta podría ser engañoso pensar que regresamos a lo mismo, pero en nuestro caso no es así, ya que el punto de partida no es el de llegada. A decir verdad, estamos convencidos de que hemos avanzado bastante y que nuestro método de reflexión es

¹⁴⁴ Jaim Vélez Correa, *El hombre un enigma. Antropología filosófica*, CELAM, Vol. II, México, 1995, p. 14.

progresivamente una subida en espiral. Además es cuestión de humildad el reconocer que nuestra investigación no es absoluta y menos exhaustiva.

Ahora nos adentraremos en Sartre, que nos remite a la misma pregunta filosófica “¿qué es el hombre?”. Sin embargo, esta interrogante carga consigo la incógnita sobre todos los seres que constituyen el universo en el que se encuentra el hombre, ya que es el único ser que cuenta con la voluntad de inteligir las cosas.

Nos estamos dando cuenta de que al igual que el filósofo francés, no podemos aislar al hombre del mundo de las cosas y de sus semejantes. Hemos escuchado alguna vez la frase famosa “ningún hombre es una isla”,¹⁴⁵ y yo diría que aunque pensáramos en un hombre aislado, en realidad no lo estaría porque no podemos pensarlo de ningún otro modo que estando situado en el mundo, por tal motivo, incluso en la isla estaría en compañía de otras cosas, ya que tiene un cuerpo que lo sitúa junto a sus circunstancias. Aunque yo pensara que fuera una isla y negara la existencia de otros seres que no están conmigo, aun estos serían parte de mi conciencia histórica y no los podría negar.

Algunas espiritualidades religiosas como la cristiana a la que pertenezco, han tenido al menos en estos días una conciencia de que el yo verdadero está formado de alguna manera de elementos “no-yo”. Por lo tanto: “un ‘yo’ no puede existir sin los elementos ‘no-yo’. En cada cosa se encuentra todo el cosmos. {...}. Sin frutos, sin agua, ni cielo, el hombre no puede existir”.¹⁴⁶ Por esta razón Sartre no podría permitirse pensar en un hombre aislado sobre la tierra, sería una contradicción, ya que él afirma que “el mundo es humano”.¹⁴⁷

Considerar que el mundo es humano quiere decir que tenemos la conciencia de ello, ya que el mundo es un *para sí* y no un *en sí*, igual que en la perspectiva kantiana de la transcendencia del más acá. Al igual que muchos de los autores de la época moderna, Sartre también piensa primero sobre la descripción del hombre *prehumano* en el estado natural donde no se distingue de las demás cosas.

¹⁴⁵ Ningún hombre es una isla, consultado el 15 de septiembre 2019 en <https://madametafetan.wordpress.com/2008/05/11/ningun-hombre-es-una-isla/>.

¹⁴⁶ Antonio Kuri Breña, *Conscientes y compasivos como Jesús. Evangelio y comunicación consciente*, Verbo Divino, Villatuerta, 2018, pp. 64-65.

¹⁴⁷ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía...*, p. 25.

Hay marcas arqueológicas y filosóficas que nos señalan que los primeros primates tenían muy limitada su conciencia de sí, y Sartre considera que hemos llegado a una etapa avanzada de la humanización del hombre, un proceso que ha sucedido sin dejar detrás la humanización del mundo de las cosas, ya que el ser humano está humanizando todo lo que está a su alrededor. El filósofo francés se enfoca en el humano de hoy en día, y lo piensa como un hombre de dos filos: el que se entiende y el que capta las cosas que le circundan. Este encuentro no es una dualidad en el hombre, porque son dos momentos de la misma captación, es decir, el hombre se capta en su conciencia pero no está aislado, sino más bien teniendo en cuenta su circunstancia. Por así decirlo, el hombre no se capta primero y luego capta el mundo en una segunda fase de captación, sino que se capta en el mundo, es decir en circunstancia.

Recordemos que Husserl nos dice que “toda conciencia es conciencia de algo”,¹⁴⁸ y siguiendo esta influencia husserliana diríamos que el hombre es hombre al mismo instante que se capta, pero que también capta las demás cosas en este mismo acto consciente. Por tal motivo, la definición sartriana es que el hombre es conciencia, pero esta nunca se encuentra aislada, porque la conciencia humana no es de un espíritu puro, sino más bien se encuentra incorporada dentro de un cuerpo que coloca al hombre como un ser que tiene posición en el mundo, o como lo diríamos en el lenguaje sartriano: “el hombre-en-situación-en-el-mundo”.¹⁴⁹

El ser humano es el único ser que puede trasladarse al universo para transformarlo en un *para sí*, una operación que deja los dos elementos afectados: el hombre consciente del mundo y el hombre situado en el mundo. Podemos decir que es un hombre con un plus por la afectación del golpe del mundo fenoménico. Yo diría que el hombre se encuentra *fenomenizándose* por el hecho de la afectación de las cosas que se configuran en fenómenos u objetos, y desde luego se convierte en un conocedor de los fenómenos y consciente de ellos; y el mundo *concientizado* ya no es

¹⁴⁸ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía...*, p. 28.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 30.

el mundo en sí, sino más bien el mundo humanizado o, mejor dicho, el mundo de la conciencia.

Entonces está suficientemente claro que el punto de partida de la ontología antropológica sartreana es cartesiano, ya que según el filósofo no hay manera de evitar la subjetividad en la definición del hombre como conciencia. Por lo tanto, en el punto de partida no puede haber otra verdad que esta: pienso, luego soy. Esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo suprime la verdad, pues fuera de este *cogito* cartesiano todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está sostenida en una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta, y esta es simple, fácil de alcanzar y a la mano de todo el mundo: captarse sin intermediario.¹⁵⁰

Pero hay que considerar que Sartre no se queda encerrado en un yo absolutamente aislado, el "yo pienso" es fundamental para ir pensando el mundo que también es esencial para que tengamos al hombre sartriano, que no es más que "conciencia posicional del mundo y que es preciso estudiarlo en situaciones concretas".¹⁵¹ Sartre nos da una explicación de esto al considerar que

El primer paso de una filosofía debe, por lo tanto, entrar para expulsar la cosa de la conciencia y para restaurar la verdadera relación de la misma con el mundo, es decir, la conciencia es la conciencia posicional del mundo. Cualquier conciencia es posicional en que se trasciende para llegar a un objeto, y se agota en esta misma posición {...} pero toda conciencia conocedora solo puede ser conocimiento de su objeto.¹⁵²

Pero ¿cuál sería esta conciencia posicional que Sartre nos indica? El filósofo lo explica en lo que podría parecer una doble conciencia, pero en realidad son dos momentos del mismo acto de conciencia. Él dice que cualquier conciencia posicional es conocedora, porque siempre hay conciencia de sí mismo que es condición de posibilidad de la conciencia del objeto. Si no fuera así, nos encontraríamos en lo absurdo de lo que parecería como una conciencia que se ignoraría a sí misma. Por lo

¹⁵⁰ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Grupo Editorial Éxodo, México, 2018, p.24.

¹⁵¹ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía...*, p. 29.

¹⁵² Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant...*, p. 18.

tanto, usando el lenguaje de Émile-Auguste Chartier, conocido con el seudónimo Alain,¹⁵³ podemos decir que “*saber es estar conscientes de que sabemos*” o incluso mejor dicho: “*conocer es saber que sabemos*”.¹⁵⁴

Esta consideración es muy importante porque nos muestra quién es el hombre que somos, es decir, el *hombre-conciencia* que se dirige hacia el mundo. El hombre es una conciencia cuya existencia abarca el mundo, y el hombre no está predeterminado porque las circunstancias cambiantes le afectan en su proyecto de hacerse hombre responsable eligiendo lo que debe ser, y esta perspectiva nos conduce a coincidir con el filósofo que a diferencia de las demás cosas del mundo, en el hombre es imprescindible considerar que la “existencia precede la esencia”.

Es bien claro que en medio del mundo se encuentra el ser humano en una condición de su existencia, y que en esta condición relacional se hace libre escogiendo un porvenir que no es porvenir determinista, sino un “un porvenir virgen”.¹⁵⁵ Asimismo, el filósofo francés piensa que está condenado a cada instante a inventarse. Por eso, respecto a la referencia que hace Sartre al artículo de Francis Ponge “*El hombre es el porvenir del hombre*”,¹⁵⁶ se entiende que Sartre pone en relieve el sentido de su humanismo, en cuando considera que el hombre está inventándose a sí mismo todo el tiempo, es decir, elegirse es ponerse en marcha hasta este porvenir sartriano.

Sin embargo, esta elección de sí mismo no se puede llevar a cabo sin angustia, y que esta angustia se nos presenta como condición de realización de sí mismo. Después de considerar que no se puede concebir el hombre sin mundo, es ahora necesario que examinemos la angustia en la existencia del hombre en la perspectiva de Sartre.

¹⁵³ *Ibidem*, p 18.

¹⁵⁴ *Idem*.

¹⁵⁵ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo...*, p. 17.

¹⁵⁶ *Idem*.

3.2 El problema de la angustia en Sartre

En el primer capítulo hicimos hincapié en un momento importante a lo que hemos llamado sentido existencial de la angustia en la perspectiva de Kierkegaard. Ahora es oportuno considerar que hemos acogido elementos suficientes para darle una definición propia a la angustia tomando como soporte la perspectiva sartriana que se despliega especialmente en la obra *El existencialismo es un humanismo*, título de su conferencia a la cual nos hemos referido previamente. En esta conferencia, que consideramos de tipo apologética por encubar una tendencia justificativa de la corriente filosófica del existencialismo, Sartre muy claramente nos hace un desdoblamiento de lo que se entiende por angustia:

El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que no es solo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados, pero nosotros pretendemos que enmascaran su propia angustia, que la huyen {...}¹⁵⁷

Esta definición de la angustia en conexión con la responsabilidad del individuo en el mundo nos abre, sin desearlo, el ámbito hermenéutico de la angustia ligado a lo que hemos dicho anteriormente junto con Kierkegaard, por lo cual deducimos que la angustia es la condición de existencia del hombre en el mundo. De manera que, si la angustia es inherente al hombre existente situado en el mundo, significa que por responsabilidad pensamos un acto trascendente que abarca todas las responsabilidades particulares del momento, es decir pensamos al hombre como total responsable de sí mismo y de los demás frente a él.

Así Sartre nos muestra algo muy peculiar en su pensamiento ampliando el “yo pienso” de Descartes y que Kant utiliza, que no es ni más ni menos pura subjetividad (individual), a un ámbito extendido de la intersubjetividad. Por tal motivo, justificando esta idea, nos damos cuenta de que en el existencialismo, por un lado, hay un ataque contra el materialismo y, por otro lado, hay una superación del *cogito ergo sum* cartesiano, es decir estamos definiendo un camino hacia los otros. Por consiguiente,

¹⁵⁷ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo...*, p. 14.

Sartre hace esta declaración: “La subjetividad que alcanzamos a título de verdad no es una subjetividad rigurosamente individual porque hemos demostrado que en el cogito uno no se descubre solamente a sí mismo, sino también a los otros”.¹⁵⁸

Por lo tanto, los otros no reducen en nada mi libertad ni el cumplimiento del proyecto de autorrealización, al contrario, el hombre se debe entender como un ser en situación de compañía con los demás, es decir no hay hombre sin mundo y no hay mundo sin hombre. Aún no se nos muestra muy claro si el hombre se puede autorrealizar plenamente en esta condición de ser apegado al mundo de los otros.

Kierkegaard diferiría en esto ya que piensa que hay que trascender el mundo, es decir lo general porque es un impedimento para llegar a la existencia auténtica. Es la forma kierkegaardiana de salir del constante regreso a sí mismo en el estadio religioso.

Por el contrario, en el filósofo francés con su ateísmo autoconfirmado,¹⁵⁹ la salida no puede ser otra que en la humanidad, por eso dice: “Así, el hombre que se capta directamente por el cogito descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia”.¹⁶⁰ De manera que, la angustia de Sartre es condición de existencia del individuo, pero en situación en el mundo. La angustia atrapa a cualquier individuo en “la condición misma de su acción”, único lugar de posibilidades múltiples.

Según Sartre, la “pluralidad de posibilidad”¹⁶¹ es una condición de posibilidad de la angustia, de suerte que es el ámbito donde el hombre siente la inquietud de elegir una cosa de mayor valor sacrificando otras de menor valor, sin olvidar que esta angustia es la misma que persigue al hombre que ha entendido que tiene compromiso de responsabilidad directa frente a los demás.¹⁶²

A diferencia del sentido común que presenta una ambigüedad conceptual que levantó un interés real de investigación en la literatura psicológica, ya que se confunde

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 24.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.11.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶² *Ibidem*, p. 25.

fácilmente con la ansiedad y el estrés,¹⁶³ como si los conceptos fueran sinónimos y cuyo sentido revelara el ámbito fisiológico y emocional del hombre que podría ser impedimento a su mejor integración en el mundo, Sartre ha dado nuevo ímpetu filosófico por su descripción existencialista de la angustia. Por lo tanto, “no se puede dejar de tener, en la decisión que toma, cierta angustia. Todo los jefes conocen esta angustia. Esto no les impide obrar: al contrario, es la condición misma de su acción; porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una cosa, se dan cuenta de que solo tiene valor porque ha sido la elegida”.¹⁶⁴

Esta tesis es común no solo a Sartre y a Kierkegaard, sino a los principales pensadores existencialistas como a Heidegger, Karl Jaspers y Gabriel Marcel.¹⁶⁵ Por lo tanto, el hombre angustiado no lo es porque sí, ni por carecer de algo que lo hace sentir menos valioso como ser humano, tampoco se podría considerar como defectuoso, sino al contrario, como lo diría Kierkegaard, a diferencia de otras enfermedades que podemos imaginar, la angustia es saludable y constituye un inductor de la existencia verdaderamente humana.

En cuanto a Sartre, él mismo defiende su ateísmo como una idea que pone en relieve la supremacía del hombre a las demás cosas del mundo. En el fondo esa idea se deriva de la esencia misma de la doctrina del existencialismo con la postura de que la existencia precede la esencia, ya que él dice que el hombre es “un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto”,¹⁶⁶ y es el único ser que se autorrealiza porque su esencia no está dada a priori, el ser del hombre no está cerrado, sino más bien abierto a posibilidades, su existencia precede a su esencia. “El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”.¹⁶⁷ Por lo tanto, el filósofo francés nos hace descubrir al hombre de los existencialistas como el ser

¹⁶³ Ansiedad, angustia y estrés: tres conceptos a diferenciar, consultado el 15 de septiembre 2019 en http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482003000100002.

¹⁶⁴ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo...*, p. 15.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*. P. 13.

dotado de dignidad y cuya esencia no está definible a priori, porque “solo será después, y será tal como se haya hecho”.¹⁶⁸

Podemos decir que la naturaleza humana no está dada determinadamente y la aparición de la *nada* aparece justificada en este camino hasta alcanzar el ser mediante vivencias concretas. Por esta razón el hombre de la perspectiva sartriana y la kierkegaardiana jamás carecerá de angustia porque ella está constitutivamente ligada al *ser-para-ser* o al *no todavía ser*.

Entonces podemos preguntarnos si este *todavía no ser* no constituye lo que otros pensadores de la modernidad piensan, refiriéndonos específicamente a Nietzsche, quien diría que hay falta de fundamento firme para sí mismo. Esta es una condición en la naturaleza del ser humano que provoca forzosamente el estado anímico de angustia, por lo que el hombre siempre debe ir buscando su propio ser, y así diseñarse a sí mismo y forjar el mundo apropiado para él. Ahora bien, el punto de la *nada* que Sartre nos devela es un punto característico de la libertad y que va a constituir su enfoque en nuestra reflexión que enseguida analizaremos.

3.3 Anonadación como condición de libertad

En este momento queremos aventurarnos por el camino de la reflexión en el asunto de la libertad en la perspectiva de Sartre. Sin embargo, después de haber leído *L'Être et le néant*, nos es difícil saber cuál es su perspectiva debido a que hemos descubierto que en su planteamiento hay una influencia muy marcada de filósofos anteriores como Hegel, Husserl y Kierkegaard, entre otros. Nos parece evidente que el filósofo francés tenía conocimiento del pensamiento hegeliano en cuanto a la libertad absoluta que no tiene otro objeto fuera de ella misma y que podemos resumir en lo siguiente: “En esta libertad absoluta se han aniquilado, por lo tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 12-13.

ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje, la ley universal y su obra, la obra universal".¹⁶⁹

Pero vemos que Sartre no se deja sumergir en este idealismo absoluto. Él se enfoca en la búsqueda de la libertad del ser humano en el mundo en sus situaciones concretas. Sin embargo, nos surge una duda: ¿al hombre, que solo "depende absolutamente del mundo para existir",¹⁷⁰ le es posible ser libre? Esta es la pregunta que nos va a ocupar en este momento, aun tomando como base la coincidencia con el filósofo cuando afirma que "el hombre es una libertad en situación".¹⁷¹

Para poder dar respuesta a nuestra interrogante, debemos conocer aquello que posibilita la libertad en el hombre concreto con todas sus características, no como un ángel ni como un espíritu, puesto que el hombre es un ser siempre colocado en situación. Sartre trata de comprender al "hombre a través de la estructura de la conciencia",¹⁷² pero sobrepasa las descripciones estructurales de la conciencia para abarcar "al hombre encerrado en sus propios problemas humanos."¹⁷³

El filósofo francés diría que no es una quietud filosófica la que él eligió, porque no es un asunto de menor rigor definir la libertad de un ser que no es autónomo¹⁷⁴ a causa de su dependencia del mundo. Este es el punto que consideramos como el principal rasgo filosófico de Sartre, porque él mismo dice que "el hombre está condenado a ser libre".

¿Cómo es posible la libertad que no permite la autonomía del hombre? ¿No sería una contradicción lógica el considerar que el hombre es libre pero en una situación de dependencia? Nuestro autor, al rechazar la libertad soñada mencionada por los idealistas, no quiere tampoco regresar al ámbito de la animalidad, donde ni siquiera el hombre tendría características de ser humano y mucho menos tendría la idea de libertad. Y Mullen nos lo recuerda: "Dado que un retorno humano es imposible,

¹⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 280.

¹⁷⁰ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía...*, p. 19.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ *Idem.*

el hombre está condenado a buscar un estado análogo a su estado pre-caído, pero que incluye las características humanas del conocimiento y la libertad”.¹⁷⁵

La libertad ha alejado al hombre del estado de inmediatez y la falta de reflexión para entrar en un estado extraño, en el cual tiene que esforzarse para lograr una mayor unidad consigo mismo tratando de vencer su alienación.

Bajo esta perspectiva el hombre tiene que alcanzar un estado de libertad, pero una libertad que no es utópica y que no le quita la necesidad de situación en el mundo, a diferencia de Kierkegaard que crea un tercer estado del más allá en donde es posible la libertad individual y plena. Contrario a Kierkegaard, Sartre considera que el hombre tiene que permanecer clavado en el mundo, y eso significa que debe nacer, crecer, morir libremente en el mundo y, además, tiene que realizarse y llegar a ser quien él decida en su libertad.

Con esta diferencia que acabamos de dilucidar entre Sartre y Kierkegaard podemos acercarnos a la pregunta ¿cómo es posible un estado permanente de “armonía mediata”?¹⁷⁶ Esta interrogante se explica en la descripción de un “ser libre del hombre” en un mundo que a su vez exigiera su reconocimiento. Por eso, en su obra *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre habla de una de las maneras en las cuales el mundo se nos representa y esto influye en su descripción de libertad en el mundo:

El mundo puede aparecérsese como un complejo organizado de utensilios tales que si se quiere provocar un determinado afecto es preciso actuar sobre unos determinados elementos del complejo. En este caso, cada utensilio remite a otros utensilios y la totalidad de ellos; no hay acción absoluta ni cambio radical susceptible de ser introducidos inmediatamente en este mundo. Es preciso modificar un utensilio particular y ello por medio de otro utensilio que, a su vez, remite a otros utensilios y así sucesivamente hasta el infinito.¹⁷⁷

Ahora bien, no se trata de una definición conceptual de libertad. Definir algo es darle una esencia, y precisamente es lo que queremos evitar, puesto que “la libertad no tiene esencia”.¹⁷⁸ Por lo tanto, Sartre considera que es imposible describir la

¹⁷⁵ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, 15.

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ Jean Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 2015, p. 100.

¹⁷⁸ Jean Paul Sartre, *L'être et le néant...*, p. 513.

esencia de la libertad porque el ser del hombre es equivalente a algo que no tiene definición en absoluto.¹⁷⁹

No se requiere tener la idea de libertad para ser libre (decir cuál es, su definición). En otras palabras, la libertad no se puede reducir ni obtener mediante una idea. Incluso, digámoslo así, la Declaración Universal de Derechos Humanos de ninguna manera inventó la libertad, sino que sacó a la luz una realidad intrínseca, que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos". Más bien, la libertad debe ejercerse ya que no habrá ningún hombre que se llame así sin ser libre. Por ello, la consecuencia ética de la metafísica sartreana equivaldría a considerar que la existencia humana es un proceso de ejercicio de la libertad por lo que el hombre hace de sí mismo e inventa su camino; e imposibilitar este proceso es socavar la propia existencia humana. La idea, por tanto, puede servir para el ejercicio de la libertad frente a las posibilidades de ser quien uno debe elegir ser. Es en este mismo sentido que Ortega y Gasset había expresado, unos años antes de Sartre, una versión de "condenado para siempre a ser libre" en estos términos: "Soy libre por fuerza, lo quiera o no".¹⁸⁰

Sartre quiere evitar a toda costa la perspectiva dualista del ser humano afirmando con certeza que la libertad está incorporada en la naturaleza misma del ser del hombre, no está reducida a una cualidad que uno puede adquirir. El ser humano es la conciencia de su situación en el mundo, y esta es una situación existencial de libertad.

Esto significa que la condición del hombre (su naturaleza) es tal, que siempre debe dejar de ser para ser, "la libertad humana precede la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano se halla en suspenso en su libertad".¹⁸¹ Y esto significa que la libertad no puede ser otra cosa que la *anonadación* de ser porque mi propia existencia escapa a mi esencia, incluso si a veces busco adherirme a ella. De manera que ser libre no se puede limitar solo a un motivo de existencia o a un acto de

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Compañía General Fabril Financiera, Buenos Aires, 1962, p. 79.

¹⁸¹ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía...*, pp. 45-46.

voluntad, la libertad es más que eso y no puede limitarse en una retórica, no se limita a un singular acto de existencia.

En este ámbito de la anonadación del ser es en donde se desvela la libertad que busca Sartre, porque la libertad absoluta del idealismo hegeliano no es posible para el hombre en el mundo, pero él se contenta con poder analizar al hombre concreto en lugar de estar divagando en teorías abstractas. Es en esta perspectiva que comprendemos la famosa frase del filósofo: “estoy condenado a ser libre”.¹⁸² Esto quiere decir que no somos libres de poner fin a nuestra libertad.¹⁸³

Sin embargo esto es contrario a lo que Kant plantea en el segundo principio de su artículo cuando nos dice que “en los hombres (como únicas creaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos”.¹⁸⁴

Pero también encontramos un punto divergente entre Sartre y Kierkegaard cuando este considera que la libertad del hombre es un proyecto futuro que el mismo hombre tendrá que alcanzar fuera del mundo de lo general, ya que tiene que aislarse de todos los demás para poder fijarse como tal frente al Eterno.

En cambio Sartre considera que el hombre no tiene que esperar otra existencia mejor y libre más allá de su situación en el mundo, ya que según él la libertad es un problema ontológico. Mejor dicho, el ser del hombre es constitutivamente libre, no hay otra limitación a la libertad que ella misma.¹⁸⁵

Yo diría que la postura sartreana no nos ofrece nada de quietud en nuestra reflexión. Al contrario, siento que hay un rigor reflexivo inesperado para mí, el saber lo que para el hombre significa ser libre en el mundo. Esta es una tarea sumamente complicada pero trataré de asimilarla. Ahora bien, afirmar que el hombre es colocado en el mundo, es decir que el hombre es responsable y que existir consiste en vivir eligiendo tal o cual cosa, preferir una de la otra, tiene un significado existencial porque al elegir tal cosa me elijo a mí mismo, porque lo que elijo es parte de mi mundo que se

¹⁸² *Ibidem*, p. 47.

¹⁸³ Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant...*, p. 515.

¹⁸⁴ Emanuel Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 38.

¹⁸⁵ Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant...*, p. 515.

me impone. En este sentido, el existir consiste en una dinámica que lleva dos líneas paralelas: humanizar el mundo y mundanizar al hombre.

Por ejemplo, si veo una manzana, la deseo antes de comérmela, es decir la estoy haciendo parte de mi mundo. Al ser consciente de la manzana me hago yo un hombre deseador de esta manzana. No soy el mismo hombre antes de este momento de desear la manzana o de comérmela. La manzana también se ha convertido en una manzana deseada. Así podríamos seguir con otros ejemplos de realidades que afectan al ser humano, incluso realidades que no atraen fácilmente nuestra atención (realidades inconscientes, culturales, religiosas y psicológicas), pero lo importante es percibir que en la situación existencial se capta la libertad del ser humano, lo que equivaldría a la forma en que Zubiri llama al ser humano: “animal de realidades”.¹⁸⁶

En el fondo elegir quiere decir que el ser del hombre está siempre en situación, y eso significa que siempre ha de *dejar de ser* (anonadarse) *para ser*. Y si esta elección es constitucionalmente libre, eso significaría que el ser del hombre está abierto por naturaleza, porque el hombre no es una esencia, ya que su *ser* viene después de la negación del *ser*. Y si el hombre fuera esencia, no habría posibilidad de la libertad, ya que la pregunta ineludible sería ¿libre para qué? El hombre es libre porque es un ser indefinible. Esto llevó a Jaime Vélez Correa a nombrar su obra de antropología filosófica “*El hombre un enigma*”.¹⁸⁷ De manera que es posible la libertad del hombre en el mundo si y solo si la existencia precede la esencia.

Este planteamiento nos obliga a decir que lo que es imposible al ser humano es *no ser libre*. Sólo Dios no es libre porque es un Ser cuyo mundo no es de posibilidades porque todo su ser es Esencia, es decir en el lenguaje cartesiano, Dios es el único ser cuya existencia y esencia coinciden: “porque no puede concebir más que un ser Dios, a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia; porque es imposible concebir dos o más dioses como Él”.¹⁸⁸ El hombre no es un dios. En él la negación de la libertad sólo puede concebirse como el intento de comprenderlo como un ser en sí mismo.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios...*, p. 64.

¹⁸⁷ James Vélez Correa, *El hombre un enigma*, Celam, vol. II., México, 1995.

¹⁸⁸ Descartes, *Discurso del método...*, p. 79.

¹⁸⁹ Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant...*, p. 515.

En la actualidad hay una tendencia a la virtualización del hombre y su hábitat, eso significa que está siendo idealista dejando la realidad a un lado, por ello no ha logrado alcanzar su esencia y solo trata de enmascarar su verdadera naturaleza relativizando el significado efectivo de la relación responsable con el mundo. Por consiguiente, Sartre despierta en nosotros el realismo humano, lo que nos acerca a la pregunta de la libertad en coincidencia con Correa: “Preguntar qué es el hombre es indagar por aquello que lo hace humano, aquello que lo hace hombre y no árbol o animal, y en últimas, es indagar sobre su ser, o como dirían los escolásticos, buscar su esencia”.¹⁹⁰ Y ante esto, nosotros añadiríamos que solo se busca lo que uno no tiene, por lo tanto si el hombre tuviera una esencia no se inquietaría en buscarla.

Ahora bien, aunque nos es difícil decir que hemos comprendido exhaustivamente toda la perspectiva de la libertad en Sartre, sentimos que se nos ha nutrido lo suficiente en cuanto al fundamento de su pensamiento y que se resumiría en lo siguiente:

C'est parce que la réalité humaine n'est pas assez qu'elle est libre, c'est parce qu'elle est perpétuellement arrachée à elle-même et que ce qu'elle a été est séparé par un néant de ce qu'elle est et de ce qu'elle sera. {...}. L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté est précisément le néant qui est été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à se faire au lieu d'être.¹⁹¹

De aquí nos atreveríamos a decir que lo que posibilita la libertad no puede ser otra cosa que la angustia de sí mismo, es decir la angustia frente a esta anonadación del ser. Por lo tanto, el dejar ser o la nada del ser causa la angustia como condición existencial para renacer en un nuevo ser (esencia abierta), y esto es la libertad, puesto que este cambio implica una *autoelección*, por lo que podemos decir junto con el autor que el hombre es un ser condenado a ser libre, ya que no existe para ser libre después.¹⁹² Más bien el ser humano es un ser libre, como el autor lo especifica al decir

¹⁹⁰ James Vélez Correa, *El hombre un enigma...*, p. 18.

¹⁹¹ Jean Paul Sartre, *L'être et le néant...*, p. 516. Traducido al español, diría así: “Es porque la realidad humana no es suficiente para que sea libre, es porque se rompe perpetuamente de sí misma y que lo que ha sido está separada por una nada de lo que es y lo que será. {...}. El hombre es libre porque no es uno mismo, sino una autopresencia. El ser que es lo que es no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que ha estado en el corazón del hombre y que obliga a la realidad humana a ser hecho en lugar de ser”.

¹⁹² *Ibidem*, p.61.

que “il n’y a pas de différence entre l’être de l’homme et son ‘être libre’”(no hay diferencia entre el ser del hombre y el ser libre).¹⁹³

Por lo tanto, la libertad del hombre en el mundo es una libertad existencial que posibilita el camino del hombre hacia su propia esencia. Por esta razón nos permitimos decir que: “la libertad humana precede la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano está en suspenso en la libertad”.¹⁹⁴ Entonces, si ese es el caso por ser humano, ¿es posible postular un momento en el que el hombre consumara en su esencia?

3.4 Esencia del hombre

Con lo anterior hemos logrado analizar al ser humano en su situación en el mundo que nos llevó a considerar con el filósofo francés que la angustia es una condición posibilitante de la libertad, no porque la libertad sea una cualidad o una propiedad que el ser humano puede adquirir¹⁹⁵, sino más bien porque es una constitución ontológica que puede ser despertada por la angustia. La angustia es la situación humana “donde el hombre cobra conciencia de su libertad”.¹⁹⁶ Podemos decir que no hay un momento en que el hombre no haya sido libre, ya que está condenado a ser libre. Consideramos junto con el filósofo que lo único grave que puede sucederle a un ser humano es impedirle su libertad. En esta perspectiva diríamos que forzar a un ser humano al yugo de esclavitud es interrumpir su curso natural de llegar a su esencia.

Saber que el ser humano es constitucionalmente libre nos remite a una responsabilidad con los demás, es un acto de reconocimiento de libertad de los demás, y esto nos lleva a considerar que la esencia es un anhelo tanto individual como de toda la especie humana. Por esta razón pensamos que es importante reflexionar sobre la implicación del planteamiento sartreano acerca de la libertad en la existencia concreta.

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 514.

¹⁹⁶ Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía...*, p. 46.

El hombre puede retroceder en su propio desarrollo existencial cuando elige ir en contra de su propia naturaleza afectando a sus semejantes. Desde este punto de vista diríamos que estamos perdiendo la libertad, porque como lo hemos mencionado anteriormente la libertad es un proceso ontológico que conduciría a la realización total de la propia esencia, porque el ser debe hacerse y la libertad no nos es ajena porque “es el ser mismo del hombre, es decir, su nada de ser”.¹⁹⁷

Esta precisión nos permite afirmar que el hombre en su constitución es libre, es lo que Sartre llama “voluntad autónoma”.¹⁹⁸ Los actos voluntarios y los actos pasionales son una expresión de la anonadación del ser, no contradicen en ningún modo la libertad. El filósofo francés entiende que la libertad es el fundamento de los fines que el hombre se pone para lograr por la voluntad o por los esfuerzos pasionales.¹⁹⁹ En este sentido podemos decir también que es muy difícil separar la voluntad de la pasión, pues algo me apasiona porque yo lo quiero. Entendemos que la pasión es la manifestación misma de la voluntad porque esto nos muestra justamente que es imposible tener un fin de mi voluntad que sea opuesto al fin de la pasión de esta misma voluntad. En el fondo llegamos a entender que en la perspectiva de Sartre esta voluntad autónoma es también una anonadación porque nos revela la pasión por algo que no está todavía dado.

Por ejemplo, lo que me puede suceder a mí frente a un asaltante: dejarme despojar de mis pertenencias o huir tan rápido como pueda. En ambos casos me remito a un solo fin: sobrevivir. Hay un querer mantenerme con vida, pero ¿estar vivo *para qué*? Esta interrogante del *para qué* la vida significa el anhelo de una vida plena y completa de manera que cuando se alcanza no se llamaría vida, sino pura esencia porque la vida es inalcanzable. Lo que alcanzamos a vivir es un pedazo de ella, nada más. Cuando decimos que vivimos la vida, en realidad queremos decir que esta vida nadie la ha contenido plenamente y que no hay una realidad que la pueda monopolizar. Lo vemos en la vida corriente, todos la perseguimos pero nadie tiene los medios para poderla alcanzar. Incluso los que dicen que tiene la clave de la eterna juventud, se les

¹⁹⁷ Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant...*, p. 516.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 518.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 520.

escapa y huye de ellos, porque la vida es una nada y nadie puede comprarla, así la naturaleza es igual para los pobres como para los que tienen poder, a fin de cuentas todos somos iguales, todos somos seres libres.

Como conclusión a este punto podemos decir que en ningún caso la voluntad o la pasión se opone a la libertad. Y ahora con Sartre, nos preguntamos ¿quién puede decidir en mi voluntad o mi pasión, sino solo yo?

Esa es la pregunta filosófica fundamental que está disponible para todos, pero la respuesta solo puede ser individual, ya sea de un filósofo, campesino, maestro, clérigo, etcétera. No hay ninguna respuesta más válida que otra a menos que se vaya en contra de los principios de la voluntad de vivir de otras personas y de mi propia libertad. Cada quien puede avanzar según su argumento. “La libertad no es otra cosa que la existencia de nuestra voluntad o nuestras pasiones”.²⁰⁰ Somos seres libres e iguales que podemos avanzar y que debemos dejar a los demás avanzar sin impedirselo hasta que alcancen su destino final donde cada quien pueda acceder al ser esencial y alcanzar su realización plena. Y la pregunta de cuándo será esto no inquieta al filósofo francés, ya que él considera que “el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define”.²⁰¹

En el fondo del planteamiento sartreano hay una crítica a aquello que muchos pensadores han considerado como el único recurso que determina la manera de cómo vivir el mundo: la razón, y que incluso piensan que ella es el patrón de la vida, y es la que ha de determinar la vida buena o digna.

Por decirlo de alguna manera, lo que hacen los idealistas radicales es “poner entre paréntesis la situación concreta de los seres humanos”.²⁰² Esto tal vez había llevado a Kant a considerar su imperativo categórico como concepto de base de su ética. En nuestro punto de vista, la ontología de Sartre no puede permitir la deontología de Kant. Y sin temor a equivocarnos, pensamos que imponer una ley deontológica es ya dar una esencia e imponer un fin que borra toda circunstancia, creando un mundo

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo...*, p 12.

²⁰² Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural*, Buena Prensa, México, noviembre 2009, p. 38.

de “seres superiores” o seres perfectos. Contrariamente a esta postura idealista radical y a la moral universal kantiana, el autor francés presenta muy claramente lo que dirían él y lo demás existencialistas: “los principios demasiado abstractos fracasan para definir la acción”.²⁰³

Sartre se considera inaugurador del pensamiento existencialista que promueve un horizonte nuevo que tienda a poner la esencia en suspenso y para ubicar la libertad en la vida concreta de las circunstancias existenciales. El hombre no debe de tener miedo de entenderse tal como es, en lugar de colocarse fuera del universo que está fuera de su alcance. Qué brillante sería que todos tendiéramos a la aprensión de lo racional donde la moral del hombre se reduce a un solo mandamiento universalmente nacido de la razón a partir del cual se derivan todas las obligaciones humanas. Esto es una utopía que solo queda allí en la mente, y Sartre preguntaría si estos axiomas universales que obligan a todo el mundo a actuar de una manera definida no es una tendencia determinista y, por lo tanto, es poner un límite a la libertad ya que estas definiciones universales solo entorpecen lo que quieren defender.

Si fuera así, ¿dónde quedaría el hombre cuyo ser no se puede encerrar en una esencia definida? y ¿dónde se quedarán la voluntad y las pasiones que no son sino una ejercitación de la libertad de cada quién? En la actualidad las personas quieren seguir como el “*mouton de panurge*”, es decir como “ovejas sin pastor,” que solo siguen una determinación uniformista por el comercio, el placer, la moda, etcétera. Pienso que esto tiene su influencia en la tendencia de la universalización en detrimento de la existencia concreta del individuo. Veo personas en movimiento, en acción o inacción en todas partes del mundo: en los campos y en las pequeñas y grandes ciudades. Es decir veo personas que toman decisiones, y así viven en el mundo cada instante.

Y pregunto si no debe haber algún motivo mejor que las mueva en su toma de decisiones. Esta pregunta será suficiente para despertarnos la inquietud que tenemos para resolver la problemática de la libertad voluntaria que yo pienso que es diferente de una libre libertad del deber por el deber al estilo de Kant. Esta cuestión de libertad no se acaba. Pero Sartre diría que cada quien es un ser libre. La voluntad como la

²⁰³ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo...*, p. 30.

pasión están ligadas a un interés concreto de existencia en una determinada situación como expresión de gestación de un ser después de vaciarse o anonadarse. Esto en términos sociales significa que mi libertad termina donde empieza la libertad de otro. Y la mía se inicia donde se limita la de los demás. Así no habrá conflicto de libertad puesto que cada uno hace lo que quiere, y lo que quiere es parte de su humanización.

Lo importante que cosechamos en esta reflexión es que hemos considerado muy enriquecedor y oportuno detenernos un poco para pensar acerca del ser humano tal como está en su situación existencial en el mundo. Asimismo, descubrimos que para alcanzar la libertad no es necesario considerarnos superhombres, ni tampoco pensar en un mundo ideal como lo hizo Platón.

Lo principal es que Sartre nos regresa no solamente a una posibilidad de la libertad en el hombre existente colocándolo en el mundo, sino también su pensamiento nos remite al hombre como un ser cuya naturaleza es hacerse, es decir un ser libre que no está determinado por alguna definición. Así la existencia precede la esencia, y Sartre añadiría que es por eso que *el existencialismo es un humanismo*, y ciertamente lo ha demostrado.²⁰⁴

Sin embargo, si la existencia es vivir como seres libres colocados en el mundo, ¿puede el hombre por estos medios existencialistas alcanzar la felicidad?, ¿cuáles serían los ingredientes necesarios para lograr una vida feliz y cómo podemos situar a la humanidad que quiere vivir sin la angustia? Si la angustia y la libertad son estrechamente ligadas, ¿acaso la angustia como lo presenta Kierkegaard y Sartre no es condición de posibilidad de la felicidad?

Para dar respuestas a estas interrogantes, abordaremos en el siguiente capítulo la reflexión filosófica de la felicidad apoyándonos en el análisis de Bruckner en su tratado sobre el *Deber de ser feliz* y otros autores que han tratado este tema.

²⁰⁴ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo...*, p. 10.

Capítulo IV

Crítica de la felicidad

En el análisis anterior, hemos visto que la existencia humana no puede desprenderse de la angustia, pues esta angustia tiene un carácter de inductor, para el desarrollo que acompaña la existencia en la búsqueda de la plenitud, que Kierkegaard identifica como la elección de lo eterno en el estadio religioso. También hemos considerado junto con Sartre que el hombre es constitutivamente libre en una perspectiva ontológica de autorrealización, es decir que el hombre se encuentra en la obligación de elegirse en el mundo hasta que progresivamente llegue a ser lo que debe ser, es decir un ser totalmente pleno.

Este análisis del ser en la perspectiva de Sartre nos sirvió para legitimar la tesis que se plantea en este trabajo. Entonces, si tal existencia humana no puede desprenderse de la angustia, ¿cómo podríamos explicarnos la intencionalidad del hombre según la cual piensa que tiene el deber de ser feliz?, ¿sería una felicidad carente de angustia? Para responder a estas preguntas, en este último capítulo abordaremos el problema fundamental de averiguar qué es felicidad desde las categorías que hemos analizado en Kierkegaard y Sartre, siguiendo el hilo conductor de nuestra tesis. Validamos en este punto la pregunta si es posible ser feliz sin la libertad, tomando en cuenta que no es posible ser libre sin la angustia.

Por lo tanto, para analizar el tema de la felicidad dividiremos el capítulo en cuatro puntos. Primero examinaremos su carácter paradójico en el pensamiento clásico; segundo, analizaremos el problema de la felicidad en nuestro tiempo e intentaremos descubrir si es una realidad o una ilusión en el hombre actual; en tercer lugar, expondremos el punto central de la condición de posibilidad de felicidad en la que creemos que nuestra idea de felicidad coincidirá con la óptica de Kierkegaard (y Sartre) con respecto a este tema. Finalmente veremos si hay repercusión en el acto de vivir como un ser verdaderamente feliz, por lo cual habrá alguna referencia a un elemento de pensamiento africano como un patrón para enfatizar nuestra conclusión

de que la verdadera felicidad es posible en la esperanza religiosa para explicitar el vínculo fundamental de la relación absoluta del hombre con Dios, su origen y su fin último. Le daremos un final a nuestro trabajo con una conclusión general.

4.1 Paradoja de la felicidad en el ser humano

Cabe decir que los que han mirado seriamente en el asunto de la felicidad se han hallado, sin demora, en una paradoja que les impone una mirada en las condiciones de la vida cotidiana que suelen sugerir que en la naturaleza humana se alza un territorio inevitablemente marcado de imperfección. Pensé que merecía la pena investigar en la obra de Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad*,²⁰⁵ para averiguar este asunto aludiendo al pensamiento clásico. Encontré en ella un dato inesperado que demuestra que los griegos, que pensamos que fueron los primeros para saber algo de la naturaleza de las cosas y decir de ellas (por el *logos*), tenían una literatura de la visión mítica que demuestra que la *eudaimonía* proviene de un cierto *daímon* en forma de un duende bienhechor que regalaba fortuitamente dones, bienes y suertes de fortuna a los ciudadanos de Atenas. En este sentido, “la felicidad como don regalado” no necesitaba ningún esfuerzo de los hombres. Sin embargo, existían observadores poderosos que en secreto notaban en este gesto generoso una insoportable arbitrariedad en la distribución injusta o desigual, para así poder atestiguar la desigualdad e injusticia entre los ciudadanos de Atenas en referencia a la posesión de bienes como procuradores de la felicidad. Tener estas *suertes divinas* en forma de fortuna, esclavos, salud, belleza etc., significaba vivir feliz. Cuando se fortaleció la vida social de los griegos en un pueblo organizado, este modo de pensar podría haber convertido los dones del *daímon* en derecho para todos los seres humanos para vivir felices, por lo cual las nociones de justicia, economía, política se convirtieron en ejes importantes en el pensamiento griego. A partir de este momento el hombre griego empezó a investigar muy de cerca las características de la vida humana tanto en su aspecto corporal como interior o espiritual.

²⁰⁵ Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad*, Planeta, Barcelona, 2020.

Incluso, en la obra antes mencionada, se hace referencia a la epopeya de Homero (*Ilíada*) que indica el dato importante de las limitaciones que padecen todos los mortales, condicionamiento en el cual se vislumbra una indiscutible estructura indigente de la existencia. Además, si me permito pensar más profundamente en la negación de la felicidad para el ser humano, considero que en *El mito de Sísifo* de Albert Camus se revela de manera llamativa esta sensación de una inmensa angustia demasiado pesada para que el hombre la soporte. Por eso, el texto de Camus comienza con una frase de Píndaro que parece deshacerse por completo con la felicidad de un hombre imperfecto que trabaja para los dioses que le han otorgado la tarea imposible de trepar una enorme piedra en una pendiente en innumerables ocasiones: *No te afanes, alma mía, por una vida inmortal, pero agota el ámbito de lo posible* (Píndaro III Pítica).²⁰⁶ Pero si el mundo es el Getsemaní permanezca con esa magnitud de condición miserable, ¿habrá alguna vez otro destino humano en el que pensar?

Este horizonte revela que ser feliz es imposible para el ser humano mortal, ya que a partir de ello se demuestra la imposibilidad de cambiar el surco destinatario de la vida. Por tanto, si hay que tener un cierto imaginario más allá de esta condicionalidad infeliz de los mortales, tendrá uno que pensar únicamente en los inmortales “habitantes del Olimpio” que quedan libres de las cargas que impone el ser parte de la naturaleza.²⁰⁷

La pregunta sobre la *idea* y *deseo* de la felicidad había empezado subsecuentemente a cobrar su significancia de manera crítica aun más cuando algunos pensadores como Sócrates y, después de él, Aristóteles, confrontaron valientemente la problemática. En sus escritos, este último consideró que la felicidad como un *bien* se alcanza por una vida virtuosa, ya no tanto por el mero azar o alguna suerte. Su perspectiva aborda el problema de la angustia desde un punto de vista moral como algo opuesto a la felicidad, pues en su ética se considera que el fin de la

²⁰⁶ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, consultado el 14 de octubre de 2020, en http://www.correocpc.cl/sitio/doc/el_mito_de_sisifo.pdf.

²⁰⁷ Emilio Lledó, *Elogio de la Infelicidad...*, p. 23.

acción humana es la *eudaimonía* o felicidad.²⁰⁸ Entonces, ¿a qué se refiere Aristóteles cuando habla de felicidad?, ¿acaso se refiere al hedonismo? Es claro que no, porque según el Estagirita buscamos placer, riqueza y honor porque pensamos justamente que con ellos podemos alcanzar la felicidad,²⁰⁹ y es por ello por lo que el placer (*hedoné*), por más bueno que sea, no se adecúa a la felicidad en Aristóteles. Contrariamente a lo que dirían los epicureístas. Este horizonte trae consigo un gran problema de considerar la angustia como una carencia (faltas naturales) o una *querencia* (faltas adquiridas por voluntad propia), y por consiguiente fuente de infelicidad. Sin embargo, si consideramos la felicidad como algo alcanzable virtuosamente, como “verdadero bien debe ser algo propio y difícil de arrancar del sujeto”,²¹⁰ ¿eso significaría que la angustia en esta perspectiva sería algo relativo que solo se da en los que *no actuamos* o *no podemos* actuar virtuosamente? ¿Acaso la angustia es devoradora de la felicidad, es decir, fuente de infelicidad o es el camino a la felicidad? Además, ¿quién puede vivir perfectamente virtuoso para considerarse feliz?

Esta mirada en la complejidad de la felicidad en el pensamiento clásica nos ha proporcionado un horizonte que nos deja una problemática en cuanto a nuestra tesis de la angustia y la libertad en el ser humano. Se sigue para considerar que son muchos los autores que se han enfocado en la condición angustiosa de la existencia humana, sólo para deducir con esta oración de Arthur Schopenhauer: “el universo no está dispuesto para la felicidad de los humanos” ¿No es este preguntar que lleva a algunos pensadores, incluso contemporáneos, a conclusiones y adagios que describan la infelicidad del hombre? Esta frase ha tenido resonancia en algunos adagios que pensamos es importante mencionar:²¹¹

Los hombres mueren y no son dichosos" (Albert Camus); "el hombre de 40 años sabe que no se es dichoso, sabe que, desde que existe el hombre, no ha habido ninguno que haya sido dichoso" (Charles Péguy); "envejecer, morir, es el único argumento de la obra" (Jaime Gil de Biedma); "esto es ser hombre, horror a manos

²⁰⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea. Política*, Porrúa, México, 2004, p. 20.

²⁰⁹ Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre. A history of philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1982, p. 98.

²¹⁰ Aristóteles, *Ética nicomáquea...*, p. 7.

²¹¹ Alfred Fierro, Conocimiento contra infelicidad: Para una psicología epicúrea, consultado el 10 de octubre de 2020, en [scielo.isciii.es > scielo](http://scielo.isciii.es/scielo).

llenas" (Blas de Otero). Desde luego, el horror alza su perfil más despiadado, monstruoso, en algunos extremos, situaciones límite, de la existencia. En *El corazón de las tinieblas*, Joseph Conrad le hace exclamar a Kurtz -y Coppola a Marlon Brando en *Apocalipsis now*- en últimas palabras: "¡el horror!, el horror!", valederas ciertamente en epítome de la existencia humana esclava, miserable, sea en el confín de un río en medio de la selva, o en cualquier otro corazón kafkiano de tinieblas en medio de una sociedad policial.

Sin embargo, frente a estas propuestas que se sintetizan en la imposibilidad de felicidad, pensamos que es demasiado temprano de concluir que el ser humano no puede alcanzar la felicidad. Dicho esto, sin pretensión alguna de considerarnos escépticos radicales, pensamos que, tras el análisis que hemos hecho de la angustia y la libertad, nos sentimos seguros para afrontar esta suposición que se ha desarrollado sobre "una mala opinión de la naturaleza humana".²¹² Por eso, frente a tal postura negativa acerca de la angustia siento en mí mismo la valentía de "no conformarse a ciegas con el modo en el que la realidad se manifiesta y se impone". Por ello consideramos que la angustia, aunque atemoriza, no es una carencia indigente de la vida humana.

En este caso nos encontramos con la tarea de poner en duda lo que se ve y lo que se oye de la angustia para ahondar más en su realidad. Por esta razón no cabe la menor duda de que en gran parte de la existencia se ven las tensiones, la violencia, la corrupción, la miseria, la enfermedad, la muerte. A pesar de esto consideramos junto con Emilio Lledó que "ese inevitable punto de inseguridad es, por otra parte, estímulo y acicate hacia esas otras metas que llenan el horizonte ideal en el que se confronta y orienta la vida. Un descontento que nos enseña el sentido más apasionante de cada empresa humana, y que nos empuja constantemente en la dirección de una personal felicidad, imposible si no tiende, de alguna forma, a la compañía y felicidad de los demás".²¹³

En condiciones así, resulta patente la sospecha de Nietzsche según la cual la vida sin dolor no tiene sentido porque el dolor es la fuente de todo valor en el mundo, es la prueba del valor verdadero; por tal motivo, la angustia es tan sagrada como los dioses. En este sentido, el filósofo le da valor a "quien ve el abismo con orgullo y ve

²¹² David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Trotta, Madrid, 2011, p. 177.

²¹³ Emilio Lledó, *Elogio de la Infelicidad...*, p. 15.

este abismo con los ojos del águila y lo domina como hace el águila cuando utiliza sus garras”.²¹⁴ Dicho lo anterior, debemos esperar por el “superhombre” de Nietzsche para hablar de felicidad, porque sería el único capaz de alcanzar lo que los demás no han podido: la vida plena perteneciente a un “‘espíritu libre’ que no es el mero ‘librepensador’, sino un espíritu que está más allá del bien y del mal”.²¹⁵

La idea de Nietzsche nos hace pensar que el hombre se percibe a sí mismo como mucho más existente en la angustia que en otros momentos de su vida, así la angustia se convierte en un especie de brújula que conduce a buen puerto. En este sentido, el hombre que se conoce a sí mismo, con todas sus cualidades y límites, adquiere la capacidad de trascenderse, y así es capaz de preguntarse sobre lo que hay más allá de sus situaciones aparentes de crisis. Esto nos lleva a pensar que hay algo que la angustia nos hace buscar en nuestro proyecto existencial, algo como un fin último que podría identificarse como felicidad, que no puede resumirse en una simple verdad metafórica. Esta forma de pensar puede liberarnos de pensadores pesimistas sobre la vida humana. Esta perspectiva puede darnos la capacidad de evitar el error moderno de intentar a toda costa objetivar la felicidad y poseerla sin tomar en cuenta el proceso existencial. Es por eso que en lo que sigue, nos dedicaremos a analizar lo que el hombre de nuestro tiempo entiende por felicidad y cómo se propone encontrarla, mientras vamos estructurando un punto de vista propio dentro del marco de nuestra tesis sobre la angustia y la libertad.

4.2 Hacia una cara moderna de la felicidad: ilusión o realidad en nuestro tiempo

4.2.1 Felicidad como ilusión

El fenómeno de la felicidad alcanza una gran importancia en el ser del hombre tanto en la antigüedad como en nuestra época, aunque en algunas ocasiones se ha querido negar el valor de la felicidad. En este punto de nuestra reflexión, siento que se está gestando algo inesperado, algo que no había pensado antes: ¿la felicidad es una

²¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra...*, p. 301.

²¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2016, pp. 13-14.

realidad o una ilusión? Por algo muy natural, me siento fascinado quizá engañosamente por una ciencia que pretende manufacturar la felicidad.

Como cualquier mortal de nuestra era, tiendo a ser seducido por que la felicidad es una realidad evidente para unos y áspera para otros, como un tipo de suerte que caería del cielo para algunos, sin embargo después de que he explorado suficientemente mi espíritu en este asunto, me he sentido iluminado para pensar la felicidad como una ilusión, algo que no había considerado en un primer momento. Por eso me sorprende descubrir que la ilusión es característica propia de la felicidad.

Sin querer reclamar la originalidad de esta nueva mirada que hemos conseguido con dificultad y que tal vez muchos de nuestros contemporáneos no quisieran adoptar, pienso que hay que permanecer firme y con mucha convicción al considerar que solo por este camino se puede superar en profundidad el engaño creciente de la idea común de “la consecución de la felicidad y del sentido pleno de la vida humana” que la modernidad nos había impuesto. Solo aquí puedo formar el sentido profundo de lo que se busca con tanto empeño desde la creación de la humanidad y que hasta este momento que lo pensamos nadie lo ha adquirido.

Pues hay que aprender que la felicidad pertenece al campo de la ilusión, porque esta última contiene una semántica equívoca que quisiéramos dilucidar desde la inspiración de unas notas de psicoanálisis que leí hace poco en un taller en la materia. Aquellas notas aluden a Julián Marías en su *Breve tratado de la ilusión*, en el que piensa que más que el significado ordinario de “engaño” o “error de sentido o de entendimiento” que nos ofrece el diccionario, hablando de la realidad, el concepto ilusión “puede corresponder entonces a un modo de mirarla y de enfrentarla en el que el futuro aparezca como una posibilidad para la realización de unas expectativas, todavía hoy incumplidas. La ilusión, por eso es una fuerza anticipatoria. Ella intenta hacerse presente, en la fantasía, lo que todavía no es. Evidentemente, desde la incertidumbre (donde muestra su distancia respecto al delirio) y con todo el riesgo de llegar a pervertirse en lo ilusorio”.²¹⁶ Por lo tanto, la ilusión es una fuerza que

²¹⁶ Carlos Domínguez Morano, *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 40.

corresponde a la felicidad porque, solo por este camino se puede aspirar a ella y a la realización de la esperanza, y esto por la simple razón de que “el hombre feliz es el que no tiene nada que esperar”²¹⁷ y, por lo tanto, no tiene ni futuro, ni sueño, ni ilusión ni ficción, pues se habría esencialmente convertido en un ser hombre-dios. Esto nos hace pensar sobre lo que postula Nietzsche sobre el sueño de un “dios-filósofo” para crear un hombre “más fuerte, más malvado y más profundo, también más bello”,²¹⁸ o el “*homo noumenon*” de Kant²¹⁹ del más allá de los límites de la naturaleza.

Por el contrario, el intento de hacer de la felicidad una realidad objetiva nos pone frente a una problemática difícil para resolver. Pues, para mejor acercarnos a lo que nos incumbe en este punto, hay que comprender que el análisis de la episteme antropológica de lo moderno nos revela que “El proyecto del poderío ilimitado de los Modernos toca techo en este punto: la felicidad no avanza, escapa absolutamente de las manipulaciones de los humanos. (...) No nos queda sino vivir con la conciencia de que la felicidad no es domesticable, enigma fugitivo, imprevisible e impenetrable de nuestros días y sin duda de mañana”.²²⁰

Quizás debemos acudir a la analogía de la psicología espiritual de un San Ignacio de Loyola, que nos ayuda a pensar que también existe la posibilidad de una aparente “consolación”, que en mi opinión es en realidad una desolación en el sentido de *engaño espiritual o engaño "bajo la apariencia del bien"*, como ya lo había percibido Diadoco de Fótice.²²¹ Esta forma de mirar nos recuerda que domar la felicidad se ha convertido en el desencanto de nuestro época.

En cambio llegar a la conclusión de que la felicidad es en sí una ilusión que tiene el hombre, nos arroja en la desolación, sin embargo, no es una desolación cualquiera sino una consoladora, porque tener la ilusión de la felicidad nos define como

²¹⁷ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica...*, p. 324.

²¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Mas allá del bien y del mal...*, p. 17.

²¹⁹ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia...*, p. 109.

²²⁰ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica*, p. 339.

²²¹ Luis María García Domínguez, SJ, *Voluntad de Dios y motivación humana en el discernimiento ignaciano*, pp. 399-400, consultado el 3 de marzo de 2021, en <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/33258/LMGD%20en%20DOGMATICA%20IGNACIANA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

somos, humanos inteligentes, dotados de esperanzas y promesas, que pueden confiar por la fuerza que proviene de la ilusión.

En este caso, con el ánimo de evitar “todo lo falso que se toma por verdadero”,²²² tomamos el riesgo necesario de colocar la felicidad junto a la desolación consoladora ignaciana, en la que la felicidad no se puede objetivar, pero sigue siendo un anhelo innegable en la vida humana. Lo digo de otra manera, la felicidad experiencial no debería ser llamada felicidad sino otra cosa, puede ser lo que llamo “felicidad impuesta”²²³ desde la “filosofía del carpe diem”,²²⁴ porque es la que proviene de las corrientes antiguas que han penetrado en la mente de los modernos y sus hijos postmodernos convertidos en *homo consumericus*. Pues hay que recordar que “la felicidad se encuentra, no está a nuestras órdenes”.²²⁵ Y si no fuera así esto sería “burlarse de la felicidad”,²²⁶ un pecado capital de nuestra época, porque, como señala Bruckner, la felicidad es “lo que llegó a convertirse en el credo de nuestra época: la era de la felicidad como derecho, santo y seña de una generación ‘que avanza armada de alegría hacia la vida’”,²²⁷ y esto constituye la patología característica de la sociedad moderna y la nuestra postmoderna, pues esto no es sino un modo de avanzar a ciegas en una noche oscura sin esperanza ni progreso.

El hombre de nuestra época quiere autoindependizarse de una manera muy apresurada para convertirse en su propio destino, es decir, con base en su propia fuerza quiere otorgarse lo que tal vez no le pertenece, por lo tanto, sobreviene una crisis por el simple hecho de que quiere forzar la llegada de tal felicidad, como un nacimiento prematuro y en una naturaleza inadecuada para ello.

No hemos de ser expertos para darnos cuenta de que aquella crisis proviene netamente de la relación entre las promesas imaginarias de la modernidad y el desencantamiento que el “hombre moderno” atraviesa. Esta crisis no es religiosa, ni filosófica, ni material, ni científica porque efectivamente la crisis abarca la totalidad del

²²² Pascal Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 153.

²²³ *Ibidem*, p. 111.

²²⁴ *Idem*.

²²⁵ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica...*, p. 338

²²⁶ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica...*, p. 323.

²²⁷ Pascal Bruckner, *La euforia perpetua...*, p. 52.

hombre, se trata de una *megacrisis* no por su cuantificación, sino por su universalidad: todo el hombre está afectado.

En íntima concordancia con lo que acabamos de decir, Lipovetsky ha puesto en relieve esta peculiaridad enigmática de la felicidad y enuncia que “es una ilusión tremenda creer que un sistema de pensamiento o un método del orden que sea, pueda aportar la solución absoluta, eterna, definitiva al enigma de la felicidad”.²²⁸ Por más aclaración que haya, aquel desencantamiento es la cara o la descripción misma de la *sobremodernidad* cuyo significado se descubre en lo que nos dice también Bruckner para elucidar más lo que somos en nuestra naturaleza, el desencanto humano: “no somos obras maestras que reflejan un mundo perfecto, sino artesanos obligados a aprender en el mundo sinuoso e imprevisible”,²²⁹ pues más bien nos queda claro que la felicidad no se alcanza en nuestro orden. ¿Sin embargo reconocer el carácter ilusorio más allá de la pura objetivación podría llevarnos a saber realmente qué es la felicidad y cómo encontrarla?

El intento de análisis antropológico del hombre moderno que acabamos de hacer nos ha servido para echar una mirada crítica a quienes piensan que es posible industrializar la felicidad. Por eso antes de empeñarnos en saber cuáles son las condiciones posibles para alcanzar la felicidad debemos destacar la fuente y naturaleza de dicha crisis y averiguar si habrá alguna esperanza de salir de ella.

4.2.2 La crisis moderna

Sin dar muchos rodeos, es honesto decir que la fuente de la crisis proviene del sentimiento de superindependización que tiene su raíz en el inicio de la modernidad que, sin duda alguna, coincide con el problema en el cual se encuentra el “hombre postmedieval”, el del *solus ipse* porque se mira incierto en una realidad sin mundo y sin Dios. De este desmoronamiento total surge una respuesta inesperada que brotó en el llamado padre de la modernidad, Descartes, aunque con el *cogito ergo sum*²³⁰

²²⁸ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica...*, p. 338.

²²⁹ Pascal Bruckner, *La euforia perpetua...*, p. 86.

²³⁰ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica...*, p. 131.

(dudando de todo, pero no puedo dudar del hecho de que existo) tuvo que superar la angustia del escepticismo radical que asumió para que brotara un nuevo hombre y un nuevo mundo subordinado totalmente a aquel hombre introspectivo que encuentra “la verdad que habita en él”.²³¹ No hay que dejar de elogiar a este gran filósofo que tras años de viajes para leer el “libro del mundo”, se convierte radicalmente en “explorador furioso del mundo interior”,²³² es decir, en un hacedor de un viaje no menos exigente para averiguar acerca de su propio yo.

Después de Descartes, a mediados del siglo XVIII, la ilustración convirtió el *cogito* en un fundamento absoluto por el hecho de elogiar extremadamente a la razón. Y bajo este concepto el hombre debe gestar su propia felicidad y hacerse “la ilusión de tener un destino y una identidad”,²³³ fingiendo no hacer cara al desafío de su naturaleza efímera y mediocre dotada de una inconsistencia sin límite. Por así decirlo, “la ilustración creía en la regeneración de la especie humana a través de los esfuerzos conjugados del saber, la industria y la razón”.²³⁴ Por primera vez, el hombre quisiera acabar con la miseria de su existencia por medio de un optimismo que supera todas las respuestas que estaban a su disposición anteriormente, incluso hasta despojar a Dios de sus prerrogativas como proveedor de felicidad.

La Ilustración cree poder responder a todos los problemas de la humanidad. Me parece que esto sería darle al hombre facultades más allá de sus límites, y así revestirlo de orgullo y convertirlo definitivamente en su propio creador. ¿No sería esta suposición una forma de rebelarse contra la propia naturaleza humana exigiendo algo imposible: pedirle que se convierta en un fundamento absoluto?

Sin embargo nos falta saber si así el hombre, al crearse, logra llegar al resultado que quiere, porque ya Pascal calificó justamente de loca esa voluntad del hombre de “buscar personalmente el remedio a sus miserias”.²³⁵ Además de colocarse por encima de Dios, como consecuencia, manaron las ideologías resultantes de la ilustración

²³¹ *Ibidem*, p. 130.

²³² Pascal Bruckner, *La euforia perpetua...*, p. 91.

²³³ *Idem*.

²³⁴ *Ibidem*, p. 45.

²³⁵ *Idem*.

(marxismo, socialismo, fascismo, liberalismo)²³⁶ y otras más recientes (el dinero y la diversión)²³⁷ compitiendo en lo que cada una de ellas reclama, a saber, el prestigio de monopolizar el papel que poseía el Dios de las religiones, y por medio de sus propuestas para alcanzar la felicidad.

Véase que en nuestro tiempo se pretende tener a la mano herramientas para forjar la felicidad, al igual que un herrero cuando somete el metal a su voluntad; en otras palabras, diríamos que lo que pensábamos como solo perteneciente al orden divino ahora ya le pertenece al hombre. Pero desafortunadamente el ser humano es de una naturaleza limitada, y al querer dominar la felicidad puede llegar a desfigurarla o incluso a exterminarla para no encontrarla jamás en instante alguno. Por tal motivo, estamos en sintonía con la perspectiva de Bruckner que menciona que “en ciertos aspectos, la ilustración se propuso un objetivo desmesurado: estar a la altura de lo mejor que tiene el cristianismo. Robar a las religiones sus prerrogativas para hacerlo mejor que ellas, fue y sigue siendo el proyecto de la modernidad”.²³⁸

Por consiguiente, podemos decir que en nuestro tiempo, todo aquello que embriaga al hombre convenciéndolo de que puede traer sobre sí mismo la felicidad, no es otra cosa que querer imponerle a su naturaleza un mundo perfecto, generando así una angustia maléfica, porque a pesar de las promesas de la época posmoderna, descubrimos que “bajo una máscara sonriente, se descubre por todas partes el olor irreparable del desastre”.²³⁹ La frustración de la modernidad aparece siempre de algún modo, lo que le marca y caracteriza, es el fracaso de no cumplir con sus sueños promoviendo falsos paraísos.

Ahora bien, cuando la religión es acusada de dar una falsa idea de la felicidad, surgen entonces muchas ideas que quieren tomar su lugar, llámese deporte, consumismo, tecnología, cine, etcétera.

Por lo tanto, es oportuno plantearnos algunas preguntas. Si las ideas postmodernas han borrado a la religión de la lista de proveedores de la felicidad, ¿a

²³⁶ *Ibidem*, p. 47.

²³⁷ Eulàlia Solé, “Ideología para el futuro” en *El Ciervo*, vol. 50, no. 609, diciembre 2001, pp. 18-27, *JSTOR*, consultado el 15 de septiembre 2019 en <https://www.jstor.org/stable/40830101>.

²³⁸ Pascal Bruckner, *La euforia perpetua...*, p. 47.

²³⁹ *Idem*.

quiénes pertenecen ahora las prerrogativas de trazar normas y leyes para alcanzarla? o, ¿quién ha logrado la felicidad para invitar al resto de la humanidad a seguir su derrotero? Estas interrogantes de naturaleza paradójica acaban con todo el sueño del hombre moderno y postmoderno devolviendo la búsqueda de la felicidad a una inquietud filosófica que nos preocupa.

Para decirlo bien, “la desdicha no sólo es la desdicha, es algo peor: el fracaso de la felicidad”.²⁴⁰ Y en la actualidad nos encontramos en ella, y es tal que la liberación que se pretende en el mundo postmoderno se convierte ahora en una alienación del hombre, que se esclaviza a sí mismo como si fuera un segundo retorno del hombre a la caverna del mito de Platón. Por tal motivo, si el hombre de nuestro tiempo no ha logrado alcanzar la felicidad a pesar de la seguridad que ha tenido de sí mismo, no es porque el camino sea falso o no, sino que no ha sabido aceptar que la felicidad no está en nuestra naturaleza el poder manipularla. ¿Qué será entonces la felicidad, un don, una gracia, una ilusión?

Por lo tanto, es conveniente evitar querer apropiarnos de la felicidad, ya que esta “escapa obstinadamente a las manipulaciones de los humanos”,²⁴¹ incluso se debería evitar a toda costa encerrarla en una ideología, porque le quitaríamos la grandeza misma que la sostiene y la libertad que le incumbe. Así el hombre podría “ver con nuevos ojos”²⁴² para emprender otra vez el camino correcto de la felicidad.

En esta perspectiva, consideramos que hemos logrado hacer ver cómo las ideas modernas y postmodernas corren el riesgo de comportarse como los pescadores equivocados, que se animan a buscar peces en la cúspide de la montaña en lugar de dirigirse al río en el valle.

Este diagnóstico nos ha puesto de manifiesto que el problema que nos hemos planteado no es si los seres humanos como tales pueden ser felices o no, más bien hemos abierto el camino para volver a preguntarnos por la naturaleza de la felicidad desde otros supuestos y así clarificar sus condiciones de posibilidad. Para ello

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 18.

²⁴¹ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica...*, p. 339.

²⁴² Pascal Bruckner, *Euforia perpetua...*, p. 118.

volvemos a las categorías de la angustia y la libertad que hemos analizado en Kierkegaard y Sartre.

4.3 Condición de posibilidad de la felicidad

4.3.1 Validez de la pregunta sobre la felicidad

No me parece fácil ahondar en este pensamiento para averiguar cómo el hombre puede alcanzar la verdadera felicidad. Para ser honesto, ha sido un rodeo para llegar a este punto de vista que brota de todo el recorrido que hemos realizado hasta ahora. Pero fue necesario hacer el esfuerzo de enfrentar estas dificultades en vez de rendirme, esfuerzo que ahora considero afortunado por el provecho que he sacado al cuestionar mis propios prejuicios que me llevaban a pensar que la felicidad era algo obvio como una suerte que algunos pueden tener y otros no, aun sin tener idea de su naturaleza. Por lo que diría que este ejercicio me ha servido para reflexionar acerca de este asunto que preocupa a muchos hombres, incluyéndome a mí, por eso muchas veces sentí que corría el riesgo de aferrarme a lo que mi cultura, mi religión y entorno escolar me han alimentado como verdad acerca de la felicidad.

A menudo como religioso he sentido que me corresponde la función imperativa de predicar la felicidad a los que se sienten tristes en su espíritu o por alguna enfermedad corporal; sí, muy a menudo he sentido esta obligación ministerial de procurar para la gente armonía, paz y concordia sin saber aun bien si yo ya poseía y gozaba de aquellas como fortuna, porque quien goza de ellas puede decirse feliz y no se equivoca. Sin embargo, no me había atrevido a preguntar qué es la felicidad, como si fuera suficiente compartir a alguien esta propuesta puramente metafísica para calmar su espíritu y así fuera una excusa escapatoria para no esforzarme por saber de su naturaleza, hasta este momento en que me siento motivado por los pensamientos de la angustia y la libertad en Kierkegaard y Sartre. No pretendo haber entendido por completo los pensamientos de estos filósofos. Sin embargo, siento que me han procurado herramientas de reflexión para pensar incluso sobre el valor de mi propia individualidad. Así, la búsqueda de la felicidad no cesará de ser un camino del

hombre en su individualidad que brota gradualmente de las categorías esenciales que hemos analizado a lo largo de nuestro trabajo en ambos filósofos.

¿Cómo es posible decir que la angustia y la libertad son condiciones de posibilidad de la felicidad del hombre? Es lo que queremos demostrar desde la perspectiva de nuestra tesis aun sin olvidar que la felicidad es una realidad humana muy compleja, conocerla es conocer al hombre. Para aterrizar sin confusión en nuestro punto de vista a este respecto, me propongo hacer un nuevo recorrido del pensamiento de Kierkegaard, con el propósito de demostrar que la angustia y la libertad, estando esencialmente ligadas a la naturaleza humana, son condiciones de posibilidad de la felicidad que el hombre debe experimentar en su vida presente o la futura.

En efecto, mucho antes pensé indagar lo que hay de verdad acerca de la felicidad en los recién nacidos y niños menores de edad. Durante mi servicio pastoral en un lugar en México, me tocó la suerte de visitar un hospital de maternidad donde una madre había pedido que un ministro de la Iglesia le diera la bendición a su bebé. A mí me tocó la suerte de ir. Una vez allí, hice lo que se me había pedido hacer, y después no sé si fue por algún milagro, observé y me di cuenta de que el bebé estaba sonriendo y, de repente, esto fue suficiente para que su madre y las demás personas que estaban allí hicieran esta declaración: “ese es un bebé feliz”. Así, muchas veces he tenido la oportunidad de mirar la cara de un recién nacido. La criatura no puede hablar ni expresar lo que siente a tan poca edad. Son las demás personas mayores que observan y juzgan sobre la realidad en su lugar. Lo mismo dicen muy a menudo los papás, cuando observan a su niño jugando, dicen que su niño es feliz.

Sin perder nuestro tiempo en tratar de saber en vano qué opinaba aquel bebé sobre el juicio de su mamá y los que estaban admirando su sonrisa, pienso que no podemos tener suficientes elementos para concluir que el bebé o el niño están felices sólo por el hecho de sonreír, estar tranquilo o ser juguetón; porque tampoco el simple hecho de que el bebé esté llorando podría llevar a juzgar en sentido contrario que es infeliz. Pero ¿qué diría Kierkegaard en este asunto? Para mí está claro que el filósofo danés consideraría que no se puede otorgar la felicidad en el estadio existencial de la inocencia. En fin, el bebé, por muy sonriente, tranquilo y juguetón que pueda estar, no

puede decirse feliz, siendo la felicidad una categoría de un *ser-espirituado*²⁴³ consciente y libre. Según Kierkegaard el espíritu está en el estadio de inocencia, pero en forma de sueño y, por este motivo, la angustia está menos presente, como en forma de gestación y, por lo tanto, también la libertad. La felicidad es imposible por el hombre en este estadio de inocencia, como el ejemplo del recién nacido; si fuera posible, sólo lo sería como una *posibilidad en su punto de germinación* o en el lenguaje aristotélico como potencia. Además nadie puede en mi lugar decidir por mi felicidad, ni conseguirla para mí, sea por una oración, una suerte o por cualquier favor. Desde esta observación crítica, percibimos que la felicidad está íntimamente ligada a la elección personal y analógicamente puede simbolizar todo el edificio existencial que se va construyendo según dure la existencia de una persona.

Si la observación que hemos hecho en la vida de un recién nacido ha despertado en nosotros la pregunta fundamental de si la angustia y la libertad son condiciones de posibilidad de felicidad, entonces ¿en qué momento de la vida el ser humano puede ser feliz?

Recordamos haber señalado que la concepción antropológica de Kierkegaard es que el hombre se llama tal a diferencia del animal a causa de las categorías dialécticas de espíritu, angustia y libertad, pero también podemos añadir la sensibilidad. En este punto, sentimos la necesidad de desarrollar esta perspectiva porque aunque el concepto de felicidad no aparece explícitamente en las obras de referencia de este trabajo, pensamos que la manera en la cual el filósofo danés describe los estadios de la existencia, expone los aspectos de la vida en donde la alegría, la bienaventuranza o la felicidad se caracterizan. Entonces lo que queremos averiguar a continuación no es señalar lo que realmente Kierkegaard pensó o dijo sobre la felicidad, sino reflexionar sobre el deseo de alcanzarla, que parece evidente en los estadios existenciales a los cuales nos hemos referido en el primer capítulo.

²⁴³ El hombre es un *ser-espirituado* o *man is a spirited being* es una de muchas de las definiciones de persona en el pensamiento de Kierkegaard. (John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 44.).

Pensamos que al proceder de esta forma, no es “perder el hilo” unificador de nuestro trabajo. Al contrario, estamos en la misma barca de nuestro periplo y pensamos que echando un vistazo al *El concepto de la felicidad en las obras de Kierkegaard* de Benjamín Olivares Bøgeskov²⁴⁴ se puntualiza la unidad de nuestra tesis. Y esto ayuda a poner en claro nuestro punto de vista en el asunto de la felicidad, porque la mera pregunta de felicidad en la perspectiva que hemos analizado desde el problema de la angustia y libertad, como diría Olivares Bøgeskov, “provoca en mí el absoluto interés y, si bien todos desean la felicidad, no todos se preguntan teóricamente qué es lo que desean”, y, si todos buscan gozar de la felicidad como meta de vida, me pregunto, ¿qué es vivir verdaderamente feliz?

4.3.2. Felicidad en la vida estética

La alegría parece ser lo que podría ser característico de un esteta. En su trabajo *O lo uno o lo otro* ¹²⁴⁵, el presunto autor estético nos presenta la idea de la felicidad bajo la figura de los seudónimos como Don Juan y Johannes, el seductor. En esta obra, los personajes estéticos se identifican a alguien que consagra toda su empresa en la búsqueda del placer. Podemos saber que en la naturaleza de las cosas, muy a menudo, uno obtiene lo que busca porque cuando se invierten esfuerzos para obtener algo, también se capitalizan todas las formas y tácticas de alcanzarlo. En el caso de Johannes el seductor, como es el caso en la mayoría de los seudónimos en las obras de Kierkegaard, se alcanza lo que se busca. De hecho, “De entre todos los personajes estéticos, solo en uno de ellos podemos encontrar algo parecido a un reconocimiento de la propia felicidad”.²⁴⁶ Este es el caso del seductor que en una carta dirigida a su amante Cordelia expresa sin escrúpulos la felicidad que tiene y nombra las consecuencias infelices que sufren sus compañeros por causa de los ataques que hacen contra el amor romántico. Así, declara como un amante feliz: “Soy feliz como un

²⁴⁴ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad en las obras de Soren Kierkegaard*, Universidad Iberoamericana, México, 2015.

²⁴⁵ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Trotta, Madrid, 2006.

²⁴⁶ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 53.

niño que no puede ni debe poseer nada. No poseo nada, pues te pertenezco sólo a ti; no soy, he dejado de ser, para ser tuyo”.²⁴⁷

Por lo tanto, cada individuo que vive bajo las premisas de Johannes, el seductor no puede negar la esperanza que se tiene de tener una vida alegre. Esta alegría se da en la experiencia para ser capaz de desear el objeto de su alegría, puesto que “su deseo está siempre en lo deseado”²⁴⁸, es decir su alegría, aunque sea la de la sensualidad, se constituye en dos polos: el objeto deseado y el deseador. Por lo tanto, nadie puede negar el talento que posee el esteta de adecuarse a la sensación inmediata proveniente de su objeto de gozo. En este ángulo, el estético se considera tal como alguien que tiene mucho éxito en sus tratos. Así, tomando la analogía de la sensualidad sexual, el esposo que ha convertido el estadio estético en su morada existencial no se siente complacido por una mujer específica, sea por su belleza, su ternura su cariño, su tamaño, su altura o por su tez, sino que se asemeja al seductor que dice: “lo que me hace feliz es algo que tienen todas las muchachas, por eso las tomo a todas”²⁴⁹. Quiere disfrutar cada ocasión inmediata que se le presenta, pero la paradoja de esta “borrachera del amor puede tener dos efectos diferentes: o bien una exaltada y diáfana alegría de vivir, o bien una densa y oscura pesadumbre”²⁵⁰.

Olivares Bøgeskov nos advierte sobre la tendencia errónea de juzgar al estético a la luz de la vida ética, pensando por ejemplo que lo que caracteriza a lo estético es la falta de toma de decisión.²⁵¹ Por eso, el esteta no considera su carácter como una carencia o una ausencia, sino más bien como un poder de la sensualidad que tiene su origen en el espíritu porque, según este argumento, el hecho de que el hombre se sienta atraído por los valores estéticos, basta para comprender que su vida estética no se puede definir como ausencia. Esta consideración antropológica nos recuerda una y otra vez de manera singular, que de ninguna manera el hombre de Kierkegaard y Sartre se puede asemejar a un animal, por la presencia del espíritu en todos los niveles de su existencia. Mejor dicho,

²⁴⁷ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I...*, p. 400.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 97.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 116.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 99.

²⁵¹ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 44.

la sensualidad no aparece ni en un ser puramente sensible ni en uno puramente espiritual. (...) La sensualidad sólo puede encontrarse donde el elemento corporal esté determinado por el alma y luego el espíritu. (...) El esteta descubre la sensualidad como principio dialécticamente relacionado al espíritu. Para él es posible descubrir toda la energía espiritual presente en la sensualidad pero sin subordinar la sensualidad al espíritu.²⁵²

Después de haber clarificado este punto fundamentalmente antropológico del estético, hay que insistir, sin embargo, que el carácter principal en la vida del esteta se fundamenta en la búsqueda de gozar sin saber de qué gozo se trata en específico, sea sexual, político, artístico, religioso, gastronómico, científico o filosófico. Así pues, se sostiene que el gozo estético es lo más esencial de los personajes estéticos.²⁵³

Puede ser que el “consumidor de placer” se reencarne en el individuo de nuestro tiempo, que a pesar de su astucia para buscar más que nada el placer no se sienta feliz y por eso se marcha siempre fuera de sí mismo a la búsqueda de “gurú” que le pueda prometer una vida plena porque espera todo de fuera de sí mismo. Este es el tipo de desesperación que a su vez puede llevar al esteta incluso al riesgo de caer en la “alofobia hedonista” pensando que tiene el deber imperativo de gozar dejando de lado todo sufrimiento y dolor. Aquí son evidentes las consecuencias de llegar a este nivel extremo de la opción estética de vida, de modo que podemos afirmar que el esteta se convierte en quien “vive para el instante, impulsado por el placer, y su vida puede ser contradictoria, por falta de estabilidad y certeza. A un nivel más calculador, la vida estética permanece en lo ‘experimental’”.²⁵⁴ Lo que le atrae accidentalmente es lo que se persigue para conseguir, esto hace que casi no haya necesidad en el esteta. Aunque el esteta considera tener cierta potencia positiva y vital en sí mismo, cae fácilmente en la desesperación con el riesgo de vivir fatalmente en ella si hace de su opción de vida una permanencia existencial. En este sentido, desde una mirada crítica se pregona el fracaso inminente del estético, y de hecho, esto hace descubrir que la vida exige e implica una responsabilidad personal, sin la cual “el individuo puede, por

²⁵² *Ibidem*, pp. 51-52.

²⁵³ *Ibidem*, p. 48.

²⁵⁴ Paul Strathem, Kierkegaard en 90 minutos, consultado el 23 de junio 2020 en <https://books.google.com.mx/books?id=UCW9BwAAQBAJ&pg=PT14&dq=cuales+son+los+seudonimos+en+las+obras+de+kierkegaard&hl=es->.

lo tanto, sentirse feliz en el momento de la embriaguez, pero lo único que hace es volverse tanto más infeliz”.²⁵⁵ Pero debemos saber que a pesar de todo esto, Kierkegaard no condena al esteta porque este está haciendo su vida y tiene placer en lo que hace. Sin embargo, no se puede ocultar el carácter ingenioso del filósofo danés arraigado en su conciencia extraordinaria sobre “las múltiples posibilidades de autoengaño”²⁵⁶ en los personajes de sus escritos. Por lo cual su planteamiento crítico de este estadio me parece ser un reto *diagnosticante* en la vida contradictoria de un esteta infeliz en su interior pero que aparentemente se ve feliz, al igual que un poeta o músico que alegra bellamente su audiencia a pesar de vivir en una realidad infeliz en su vida cotidiana sabiendo que esconde penas profundas en su corazón. Este trastorno bipolar es autoevidente: “Nunca he sido feliz; y, sin embargo, siempre ha parecido que la felicidad me acompañaba”.²⁵⁷ Sin embargo, es aquí donde se destaca una línea muy delgada que separa los dos estadios, el estético y el ético. De modo que podemos considerar que es lo propio del existencialismo de Kierkegaard y Sartre indicar que la libertad es una categoría fundamental en la vida humana, cada quien tiene la oportunidad de elegir, haciéndose responsable de este acto como la característica fundamental de la existencia, con el propósito de una existencia superior.

Dejamos aquí nuestra reflexión en este estadio que nos parece como una crítica a la búsqueda hedonista de la felicidad que según pensamos no cumple con los requisitos de la experiencia de una vida verdaderamente feliz, porque en realidad parece como vivir una existencia ilusoria que no puede hallarse más allá de lo sensual; pues aquí es donde se converge y acumula todo el poder que tiene el estético de atrapar a su presa cuando esta se deja seducir. Sin poner ningún juicio moral a las corrientes y pensadores que se limitan a un solo modo de existir, rescatamos la idea de autoengaño para los que buscan la felicidad tratando de negar la angustia que hemos considerado como parte esencial de la realidad humana. Pues si el estético no puede ser plenamente feliz, ¿qué tal el ético?

²⁵⁵ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I...*, p. 104.

²⁵⁶ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 17.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 55.

4.3.3 Felicidad en la vida ética

Me atreví a averiguar en el pensamiento de Kierkegaard si se puede lograr la felicidad en el estadio alternativo ético. Aquí también supongamos que la pregunta que necesita una respuesta apresurada no es la correcta (¿puede el ético ser feliz, o qué dice Kierkegaard sobre la felicidad ética?). Pensamos más bien que hay que preguntar de la misma manera en que lo hemos hecho en el estadio estético, ¿qué dice el carácter seudónimo ético representado por Wilhelm sobre la felicidad? Sin esta pregunta perderemos el hilo de nuestra reflexión para contentarnos simplemente con decir que se puede o no se puede lograr la felicidad, porque el verdadero problema no es definir o describir la felicidad de un ético, sino más bien cómo es posible la vivencia feliz desde la perspectiva ética. Con este planteamiento se nos abre el camino de averiguar lo que dice el seudónimo ético sobre la coherencia de su vida en este estadio. En efecto, en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, el juez Wilhem expresa su preocupación en forma de una carta dirigida a su amigo y presunto autor de *A*²⁵⁸ con el intento de disuadirlo, de reconsiderar las limitaciones del carácter estético para establecer una relación armoniosa entre lo estético y lo ético.²⁵⁹ Esta declaración del juez encarna la razón de ser de la propuesta ética que se afana fundamentalmente en demostrar “*validez estética del matrimonio y el equilibrio entre lo estético y lo ético en el desarrollo de la personalidad*”.²⁶⁰ A continuación, es importante mencionar el comentario de la interpretación que hace Olivares Bøgeskov de la armonía entre los dos estadios, lo cual no significa que ambos tengan el mismo valor, sino que, primero, la relación del matrimonio armoniza lo estético con lo ético, así que de esto brota un estadio feliz presupuestalmente ético; segundo, la perspectiva ética no se identifica con otra por su carácter superior.²⁶¹

²⁵⁸ Así se la nombra la primera parte de *O uno o lo otro* (Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I...*, p. 17).

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 117.

²⁶⁰ Rafael García Pavón, Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía 2 (15 de diciembre 2016), p. 286, consultado el 23 de junio 2020, en <http://siek.mx/pdf-documentos/revista/revista-de-filosofia/articulos2/13-Benjamin-El-concepto-de-la-felicidad-en-las-obras.pdf>.

²⁶¹ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 118.

Hay que preguntar entonces, ¿acaso el ético es una persona feliz? En lugar de especular tratando de responder esta pregunta, cabe señalar que Wilhelm no únicamente expone los rasgos y principios del estadio ético, sino que él mismo se identifica como una persona que representa el estado que describe.

Con esto cabe mencionar que Wilhelm se prescribe como un personaje ético cuyo gozo se da en la formación de su personalidad y el alcance de armonía en diversos aspectos concretos de su existencia, sea tener una carrera, un cónyuge o sea ser buen ciudadano responsable y útil de acuerdo con su talento, es decir, en lugar de hacer de su vida un disfrute estético, el ético goza en el hecho de reconciliar las circunstancias de la vida con el “objeto de su elección absoluta que es el sí mismo”,²⁶² y esto le da fortuna indescriptible en forma de belleza, libertad, seguridad y confianza. Por eso se identifica como un ser feliz:

Desempeño mi labor como juez adjunto del tribunal; estoy contento con mi profesión, creo que corresponde a mis aptitudes y a mi personalidad toda; sé que me exige esfuerzos. Intento ir educándome en ella y, al hacerlo, siento también que yo mismo evoluciono más y más. Amo a mi esposa, soy dichoso en mi hogar; oigo las canciones de cuna de mi mujer y me parecen más bellas que cualquier otra canción, sin por ello creer que es una cantante; (...) Amo a mi nación, no puedo realmente imaginarme criado en otra tierra. Amo mi idioma, que da libertad a mi pensamiento, y creo que en él cabe expresar de manera excelente lo que tengo que decirle al mundo. Por eso mi vida tiene significado para mí, tanto, que me siento contento y satisfecho con ella. A la vez vivo también una vida superior, y si a menudo suelo inhalar esa vida superior en el aliento de mi vida terrenal y hogareña, me considero feliz, el arte y la gracia se fusionan ante mí.²⁶³

Vivir éticamente es encontrar la alegría en elegirse de acuerdo con el ordenamiento racional de las cosas. La tarea primordial de elegirse le otorga al ético el deber de vivir el gozo de este logro y puede incluso enorgullecerse de ello: “se elige a sí mismo y lucha por esa posesión tanto como por su beatitud, y es su beatitud”.²⁶⁴

Se nos deja en claro que en la etapa ética el hombre vive una vida de virtudes mediante el cumplimiento de compromisos y deberes, y esto nos indica que la “condición feliz está relacionada con su opción existencial ética”.²⁶⁵ El logro de un

²⁶² Rafael García Pavón, *Estudios Kierkegaardianos*. Revista de filosofía..., p. 286.

²⁶³ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 284-285.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 196.

²⁶⁵ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 119.

persona ética es inventar remedios para cumplir con sus obligaciones como manera de responder a su vocación y poner sus talentos al servicio de los demás. Por ser hombre de compromiso y responsable tiene que vivir por su familia, tribu, cónyuge, grupo religioso y sociedad. Esto es lo que lo perseguirá categóricamente y no saldrá de este camino. Por eso, la visión ética de la vida es tal por “el principio ético según el cual el hombre tiene una vocación, por tanto, indica que hay un orden de cosas razonable en el que todo hombre, si así lo quiere, ocupa su lugar expresando a la vez lo humano-general y lo individual”.²⁶⁶

Hay que preguntar ahora si la existencia se vuelve más o menos feliz en esta perspectiva. ¿Acaso sería que ya el hombre ha logrado su felicidad a través esta realización como personalidad ética?²⁶⁷ No se puede negar el reconocimiento que se gana por el hecho de cumplir con su deber vocacional. Esto tal cual necesita ser honrado por haber cumplido con el deber como la mayoría de los hombres lo hacen y son alabados. Esto, sin duda, es digno de encomio. En el lenguaje de Wilhelm, la vida en la etapa ética tiene suficientemente *dynamis* para proporcionar el destino último del hombre de logro por el trabajo, la responsabilidad. Esta manera de pensar éticamente sucede muy seguido porque el orden social de lo establecido nos sigue en la vida. Llegar a establecer esta armonía en las cosas y la existencia humana es vivir de acuerdo con “el poder de la libertad humana”²⁶⁸ y es conseguir la felicidad.

Sin embargo, presupongamos que es difícil pensar que uno ha encontrado la felicidad plena en esta esfera de la vida donde la angustia se declara inexistente por la tendencia de armonizarse con todas las esferas de la existencia, y así adecuarse con la opción ética. ¿Qué es felicidad? ¿Sería un estado de vida sin dolor? ¿Qué se diría de alguien que se piensa feliz sin vivir auténticamente como ser humano? ¿Puede el hombre ético, por muy feliz que pueda ser, escapar al dolor de vivir que lo espera? De hecho, si el esteta tuvo la salida de su desesperación en la embriaguez, el hombre ético, según Wilhelm, no debe escapar de la culpa y el arrepentimiento. ¿Y esto

²⁶⁶ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II...*, p. 259.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 259.

²⁶⁸ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 123.

representa el dolor que está ligado esencialmente al estadio ético? De todos modos, esto apunta al origen de la culpa misma, que es la conciencia del bien y del mal.²⁶⁹ Podemos decir con Olivares Bøgeskov que “el dolor ético, relacionado con la culpa y arrepentimiento, permanece en un estado intermedio en relación con la felicidad, pues no se le puede considerar simplemente como una fuente de placer, pero tampoco se trata de un dolor completamente destructivo respecto a la felicidad”.²⁷⁰ De cierta forma, es a partir de esta óptica que se puede atribuir una mirada crítica en torno a la felicidad ética como “cielo desesperado” donde todavía se espera una esperanza de un estadio superior. Con esto basta para tener en claro que tampoco el gozo ético tenga fin en sí mismo, sino que apunta a una actividad donde se anhela una felicidad que tiene fuente no en lo *absoluto del sujeto* ético sino lo “absolutamente absoluto”, es decir Dios.

El destino ético, por así decirlo, está mucho más allá de los logros éticos y no consisten en ser una “síntesis armoniosa” como lo habían planteado algunos filósofos como Hegel,²⁷¹ porque la felicidad de tener lo eterno en la temporalidad sigue siendo una felicidad limitada. De ahí que García Pavón comenta:

Así la felicidad ética no es ni el legalismo, ni el moralismo, sino gozar de la unidad de sentido, de significado, de verdad y belleza que otorga la elección de sí mismo como la de vivir tendido hacia lo eterno en lo temporal, sin aniquilar lo temporal y sin dejarse llevar del todo por lo eterno, la noción de personalidad, la felicidad de Wilhelm, nos dice Benjamín Olivares, no es por cumplir con su deber, sino por la armonía entre lo estético y lo ético debido a la elección de encarnar lo eterno en el tiempo, pero siempre en relación con la vida finita. La limitación de la felicidad ética es que lo eterno no sería en sí mismo un objeto de gozo o de felicidades, por lo cual aunque hay una idea de culpa y arrepentimiento como dolor ético, no varía la radicalidad del pecado y la fe²⁷².

Hasta este punto, no se puede definir una victoria en la lucha y el ordenamiento de la existencia humana por completo, por lo cual el anhelo de la felicidad plena y su búsqueda debe llevar el hombre más allá del “reclamo moral racional para un propósito

²⁶⁹ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 184.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 185.

²⁷¹ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 122.

²⁷² Rafael García Pavón, *Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía...*, pp. 286-287.

superior".²⁷³ Y con esto termina nuestro análisis crítico de la felicidad en el estadio ético con el anhelo puesto en buscarla en el estadio religioso.

4.3.4 Hacia una felicidad auténtica

Ahora nos corresponde analizar el concepto de felicidad en el estadio religioso. Después de habernos detenido en los estadios estético y ético, se nos advierte la tentación natural de juzgarlos a la luz del presente estadio de existencia que constituye ahora el objeto de reflexión. Sabiendo bien que cada estadio constituye también una inspiración y un punto de partida para el siguiente, sería absurdo pensar que alguien es capaz de vivir perfectamente en un solo estadio por muy superior que pueda ser. Si fuera así, dudo junto con el filósofo danés que los estadios se llamarían de este modo. Por eso, después de este recorrido aventurero por averiguar el asunto de la felicidad en la vida humana, el análisis sistemático que de ello hemos tenido hasta ahora muestra un lazo estrecho entre los estadios existenciales, de manera que se puede decir que no son excluyentes. Los textos de Kierkegaard fueron de gran importancia pues presentan siempre un seudónimo o varios por cada estadio, y esto nos ha servido muchísimo para analizar muy de cerca el asunto de la felicidad a pesar de su complejidad. Pero en nuestro caso se trata de saber no sólo lo que dice el seudónimo de su felicidad en este estadio religioso, sino más que el deseo de buscarla, me anima en este trabajo la esperanza de que será una guía permanente de mi pensamiento en mi propio existir.

Después de pasar un gran momento pensando si se puede realmente conseguir una felicidad auténtica, sentí algo así como un ángel susurrándome que leyera el sermón del pastor en el *Ultimátum*.²⁷⁴ Como el escrito de introducción en forma de carta dice "léelo y piensa en ti mismo", lo leí y pensé en mí mismo, y esto despertó en mí la pregunta de si estoy *absolutamente* feliz con mi vida, sintiéndome incapaz de dar una respuesta en lo inmediato, porque descubro que mi vida ha sido marcada a

²⁷³ John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, p. 131

²⁷⁴ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II...*, p. 299.

menudo por una máscara estética por un lado y ética por otro. ¿Qué es vivir verdaderamente feliz, sea en la vida presente o sea en la futura? ¿Cómo es posible que la felicidad sea relevante en nuestra existencia actual? ¿Y si gozar de la felicidad eterna es posible, qué repercusión tiene esto en la vida? ¿“Qué significa felicidad eterna para mi hoy”²⁷⁵ en el marco de nuestra tesis (donde la angustia y la libertad son categorías esenciales del hombre)? De acuerdo con estas preguntas relevantes a este nivel de nuestra reflexión, pensé que, por cuestión de limitación de espacio y rigor académico, se nos obliga a no elastizar demasiado nuestra reflexión. Así pues, nos contentaremos con lo que dicen los seudónimos que representan el estadio religioso porque sospechamos que encarnan una idea que nos ayudará a superar “el estadio estético y ético introduciendo categorías fundamentales para un estadio de vida religiosa”,²⁷⁶ y más aún: nos limitaremos a analizar la felicidad de la opción religiosa de la existencia en tanto se describe en *Temor y temblor*.

Antes de exponer de qué modo el sujeto en esta obra se posiciona sobre la felicidad y antes de pensar si nos identificamos con ello, es importante señalar que no nos interesamos mucho en la definición del concepto de felicidad suprema que pretendemos buscar, sino en sus características pensando que esto nos bastará para saber su naturaleza. Por ello, la felicidad parece como un bien que no se puede querer de manera relativa al igual que otros bienes como el honor, la fama, el poder, el dinero, la belleza, el arte, las habilidades. Por esta razón, Olivares Bøgeskov caracteriza la felicidad como aquella cosa que ordena el querer para ser absolutamente querida.²⁷⁷ Esta misma idea se reproduce en *Postilla conclusiva no científica*:

Todo querer relativo se distingue por querer algo para otra cosa, pero el *telos* más alto debe ser querido por sí mismo. Este *telos* más alto no es algo, pues de ser así, correspondería relativamente a otra cosa y sería finito. Pero es una contradicción querer absolutamente algo finito, dado que lo finito necesariamente debe llegar a término, de modo que no se lo puede seguir queriendo. Pero querer absolutamente es querer lo infinito y querer una felicidad eterna es querer absolutamente, porque debe ser posible ser querida en todo momento.²⁷⁸

²⁷⁵ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 196.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 190.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 199.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 198.

De acuerdo con esto, en cuanto que la felicidad eterna exige una renuncia al interés personal por un interés supremo,²⁷⁹ esto lleva también a una transformación existencial que ordene y configure quererla en todo momento en forma de una pasión constante. Pero ¿esto sería suficiente para así adquirirla? No es sencillo dar una respuesta de un solo golpe por la sospecha que tenemos de algo irónico en cuanto a la felicidad de un hombre religioso. Por eso vale la pena destacar que en *Temor y temblor* el seudónimo Johannes de Silentio mantiene que no tener fe muestra una falta de entendimiento de la fe desde las categorías racionales, por lo cual estas no tienen poder de responder a la exigencia en la fe expresada que en su esencia consiste en suspender los mandatos éticos universales.²⁸⁰ Así Johannes de Silentio llega incluso a cuestionar su propia fe frente a la elección hecha por Abraham de lo *absolutamente absoluto*, pero este tipo de escepticismo no lo lleva a cuestionar para despreciar esta opción de vida que lo hace patriarca de la fe y digno de admiración por este salto de fe. Así, la falta de entendimiento explica lo absurdo que aún en la elección absoluta no se desarraiga. ¿Cómo Abraham, que tuvo un hijo en su vejez como motivo de la felicidad que esperaba por mucho tiempo en su vida, puede esperar otra felicidad en sacrificarlo? Contrariamente a lo que mucha gente diría al pensar sobre esta pregunta, consideramos que Abraham no desprecia el valor ético que acompaña su papel de ser buen padre contento de tratar a su hijo como se debería; sin embargo se hace evidente en este episodio el sufrimiento que él vive por el acto de renunciar a la posibilidad del gozo ético.

De este modo, junto con Kierkegaard tenemos que insistir que quien intenta alabar el “heroísmo de fe” a diferencia del “heroísmo trágico”²⁸¹ no debe ignorar la angustia que valida, por así decirlo, el querer de la felicidad absoluta. “Pues la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham, hablando en términos humanos, no puede hacerse comprender por ninguna persona”.²⁸² Así se puede decir también de

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 199.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 246.

²⁸¹ “El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino”. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 144.

²⁸² Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 165.

quien alabaría a María Madre de Jesús²⁸³ como “la más bendita entre todas las mujeres y llena de gracia”, aun sin considerar su travesía llena de angustia para aceptar en total libertad que se haga la voluntad divina en ella. Sin duda, a miles de mujeres les agradaría ser coronadas madre de Dios, pero supongo que casi ninguna se atrevería a querer “beber como a una sanguijuela toda la angustia y penuria y tormento del sufrimiento”.²⁸⁴

Sin detenernos mucho en considerar la causa evidente de la angustia del hombre que brota de su opción de romper con la razón objetivamente universal de la ética para relacionarse absolutamente con lo infinito, podemos concluir diciendo que la opción de una vida de relación con lo divino por un salto de fe asumiendo el dolor de la angustia en toda libertad, es una condición de posibilidad de la disposición para una existencia auténtica que puede llevar al hombre como *individuo* a concentrar su energía en la relación con lo infinito para gozar de la felicidad auténtica que en la fuente divina descansa. Por fin último concuerdo con Kierkegaard en que conservar lo general para no entrar en lo particular engendra posibilidad de infelicidad (entendida como felicidad mundana), de hecho “el hombre de fe debe sacrificar su *felicidad* (felicidad mundana) en nombre de la *beatitud*”,²⁸⁵ y esta última no es otra cosa que la felicidad verdadera que aún se encuentra en lo absurdo, de modo que “solo aquel que acepta la angustia (que brota del dolor ligado a la prueba de la fe) encuentra descanso, solo aquel que baja al submundo salva al amado, sólo aquel que blande el cuchillo recibe a Isaac”.²⁸⁶ Y aquel que hace esto no solo es grande, “sino más bien debe ser considerado el único grande”, así que concluimos que el concepto de la felicidad apunta a un proceso que no escapa al absurdo de la angustia, por tanto que implica la plenitud de sí mismo para relacionarse con lo Absoluto. Es decir, a través la ventana de la angustia podemos “ver las categorías esenciales para comprender la felicidad”.²⁸⁷

²⁸³ *Ibidem*, p. 152.

²⁸⁴ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, p. 248.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 269.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 274.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 301.

4.4 Pensamiento en el acto de ser feliz

En su existencia en el mundo, el hombre tiene que familiarizarse con el camino que conduce a una vida perfecta, para así empezar a contemplar la posibilidad de una vida plenamente feliz como consecuencia de su elección del infinito, por lo tanto, algo no fácil de lograr por la “interna imperfección del acto de ser”.²⁸⁸ Por eso la culpa y el arrepentimiento no tiene finalidad en sí mismos, sino que son fuente de esperanza de una vida mejor por quienes reconocen su dependencia frente al Ser Absoluto. Así pues, por el dolor de la resignación, que inevitablemente engendra angustia, el hombre puede salvarse de la *auto-decepción* para no encerrarse jamás en lo finito, sin lo cual significaría que el hombre estaría endeudado a perpetuidad. Por lo cual nuestra reflexión nos ha llevado a pensar que el hombre tiene capacidad espiritual,²⁸⁹ siendo así, negar que somos *espíritu* es negar la posibilidad para degustar las primicias de una vida auténticamente feliz que se conquistará por completo en la vida existencial con Dios. Dios es la fuente absoluta de la felicidad por lo cual no existe otro motivo de existencia que tenga fin en sí mismo que quererla como don divino sobre todas las cosas.

Por esta razón hay una variedad de mitologías africanas que tiene como objetivo explicar el fenómeno de la falta de felicidad en nuestro universo natural por la separación entre el hombre y Dios, y como Dios es la única fuente de felicidad, el hombre tiene que empeñarse en la reconquista del orden perdido, es decir, retomar el camino hasta la felicidad auténtica en su relación con el infinito. Veamos lo que John Samuel Mbiti ha considerado a este respecto:

Different people tell myths of how the happy relationship between God and man ended, and how the separation of the two came about. {...}. So then, God withdrew from men, partly because of man's disobedience to Him, partly through accident caused by men, and partly through the severing of the link between heaven and earth. However the separation occurred, it brought disadvantageous and tragic consequences to men: man was the main loser. These consequences disrupted the original state of man. According to the Bambuti, God left man alone, death came, and man lost happiness, peace and the free supply of food. The Banyarwanda tell

²⁸⁸ Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica...*, p. 101.

²⁸⁹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, p. 152.

that when a woman decided to hide death, contrary to God's law not to do so, He decided to let men keep death, and so death has ever since remained with men. The bushmen tell that man lost the gift of the resurrection and death came among men. According to the Chagga, diseases and old age came to men, they lost the gift of rejuvenation and death came as well. When the link between heaven and earth was broken, the bliss of the 'heavenly country' also disappeared, and men must die in order to return to the other world (according to some stories).²⁹⁰

Esta cosmovisión nos permite presentar la idea de que la felicidad es posible cuando Dios está con los humanos. Es una idea que no excluye lo espiritual en el hombre, por el contrario, esta postura coincide con lo que hemos afirmado con Kierkegaard, que el hombre es *espíritu* como autenticidad en su dialéctica con lo divino, y así se coloca el mérito de la felicidad absoluta en el porvenir esencial del individuo que ya se puede vivir en forma de movimiento de la vida exterior hasta la interior donde descansa el amor verdadero a Dios.

Al situar a Dios en la cima de la jerarquía de la fuerza, Mbiti quiere retratar la idea de que *ser es fuerza*²⁹¹, pero la plenitud de la fuerza está en Dios. Por esta razón Dios es el dueño de la fuerza y desde entonces debe estar la idea de que sólo Dios puede distribuir la fuerza a otros seres. En esta perspectiva del pensamiento africano, cada ser tiene fuerza, sin embargo, la fuerza absoluta que es sinónimo de felicidad absoluta no puede tener otro origen fuera de lo divino. Significa que ningún hombre ni cosa alguna que se encuentre fuera de la categoría divina pueda pretender ser poseedor de esta felicidad.

Esta idea es simple, pero es perfecta porque nada puede contradecirla sin estar expuesto al error. Pero así nos preguntamos, ¿cómo la felicidad absoluta que no es idea contingente puede existir en un ser que no es pura esencia? Sin dar pretensión de dar una respuesta adecuada a esta pregunta podemos contentarnos con afinar su validez retomando la idea de que por ser verdaderamente humano, el hombre está invitado a desarrollarse hasta encontrar su fin último de existencia en Dios, sin que esto signifique forzosamente ser religioso o ser adherente de una religión particular en sentido estricto.

²⁹⁰ African religions & philosophy, consultado el 15 de septiembre 2019 en <https://books.google.cd/books?isbn=0435895915>, (PDF pp. 94-96).

²⁹¹ Placide Tempels, *La philosophie bantoue...*, p. 36.

En este sentido filosófico, una persona religiosa en su individualidad es aquella que ha desarrollado una relación absoluta con el *telos* absoluto de tal manera que su fin previsto es la bendición eterna que se ha convertido en su querer absoluto. En este caso, la bendición requiere ser cualificada por la fe en la verdadera religiosidad. Esta perspectiva impulsa a la persona hacia adelante para saborear el *dulce dolor* (absurdo) de hacer que esta meta absoluta (*telos*) se refleje en sí mismo y así con esto la vida sigue siendo un campo de batalla donde la persona lucha consigo misma por la elección absoluta de lo eterno por medio de la fe, por lo cual volver a lo finito o lo temporal sería desde entonces considerado como pecado del hombre.

Desde esta perspectiva, el intento de injertar el *telos* relativo de lo secular en el *telos* absoluto, es lo que llamaríamos tentación humana, y termina en desesperación. En este caso para lograr el mantenimiento de la relación absoluta con el *telos* absoluto requiere permanecer en la óptica de la existencia auténtica,²⁹² y como tal esto es la elección absoluta que no puede ser sino individual. La verdadera felicidad es el resultado de esa elección individual de la existencia. Podemos decir que la existencia religiosa solo consiste en ponerse en una especie de aniquilación aceptando que existe el Otro en quien el fin de mi existencia descansa. Nadie puede enseñar tal vida o aprenderla; es una existencia auténtica desde una auténtica relación entre el individuo y lo eterno, y tal relación es la cuestión de la transformación profunda de todo el yo. La resignación que implica la elección de tal existencia es en sí misma angustia que el hombre debe asumir para que le acompañe en toda su existencia, y esto implica libertad total que a su vez implica aniquilación de “cualquier vida de autoengaño” o “*doble mentalidad*”²⁹³ en los términos de Kierkegaard. Al no salir de esta visión antropológica, tenemos garantizado que llegará a buen fin el proceso evolutivo del ser humano al igual que la consumación de todo el cosmos como san Pablo había predicado.

Concluiremos diciendo que, en la óptica de nuestra tesis, la angustia y la libertad son condiciones de posibilidad de la felicidad. Cómo crítica a la búsqueda hedonista y

²⁹² John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, 137.

²⁹³ Ambos términos refieren a lo que se interpreta como contradicción consigo mismo, que podría también significar lo mismo que *auto-decepción*. Ver, John Douglas Mullen, *Kierkegaard's philosophy...*, pp. 140-142.

categorías de la felicidad hemos revisado la idea de la felicidad en las corrientes clásicas antiguas y también en algunas reflexiones respecto de la felicidad en nuestro contexto actual, resultando que estas corrientes de pensamiento sugieren que el hombre puede lograr una vida paradisíaca evitando a toda costa el dolor de la angustia o negando la posibilidad de libertad y felicidad humana en el caso de los pensadores pesimistas. En cuanto a nosotros, junto con los autores que nos han acompañado en la afirmación de nuestra tesis, nos queda muy claro que sólo a través del dolor del hombre y de la fe para mantener una opción libre del infinito se puede alcanzar la felicidad plena que consiste a ser uno mismo en la relación con lo absoluto con lo que la existencia se realiza plenamente.²⁹⁴ Para así decirlo, lo que venimos llamando felicidad en la óptica de nuestra tesis de las categorías existenciales de angustia y libertad no se adecua a “una suma de momentos felices, como una yuxtaposición de momentos y estados de relativa plenitud, que mirando en conjunto, nos revelarían la imagen total de una vida feliz. (...) no debe pensarse como satisfacción de tal o cual deseo en particular y menos aún como la suma de deseos particulares y de momentos felices”.²⁹⁵

²⁹⁴ Benjamín Olivares Bøgeskov, *El concepto de la felicidad...*, pp. 300-301.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 299.

CONCLUSIÓN GENERAL

En este trabajo de investigación no hemos tenido la pretensión de analizar exhaustivamente el sentido de la angustia en Kierkegaard, tampoco pretendemos desplegarlo en esta conclusión. Lo que nos parece legítimo es destacar unos elementos clave de nuestra investigación y vislumbrar algunas pautas a las que nos ha llevado nuestra reflexión.

Para empezar, esperamos que aquello que estuvo dentro de nuestra capacidad examinar respecto al tema de la angustia en el sentido existencial de Kierkegaard haya sido desarrollado con suficiente esmero. Si hay categorías que forman parte de la constitución esencial del hombre, la angustia no es una categoría extra entre ellas, ya que indica la dimensión propia de la persona humana.

De hecho, consideramos que el carácter importante de nuestra investigación ha sido el descubrimiento de la persona humana como síntesis entre pares existenciales siempre dialécticos, en el sentido de que el ser humano nunca deja de vivir atrapado entre los polos contradictorios de la existencia. El dinamismo de la autorrealización en esta dialéctica de pares existenciales, sin resultar en un tercer elemento armonizador, es lo que justifica la propia naturaleza de la angustia.

Consideramos que, si hemos luchado por comprender en su totalidad el concepto de desesperación que en ocasiones hemos tendido a confundir con la angustia, siguiendo la estela de esta reflexión aquí podemos, al menos, conocer el origen de la desesperación: proviene de la huida intentando resolver el problema o conflicto existencial, y esto sólo da como resultado el autoengaño. El hombre tiene que vivir como un existente angustiado. Así que, desde su nacimiento, su vida no puede desprenderse de la angustia, ya que es fundamental que cada ser humano esté en conflicto consigo mismo por el hecho de que no puede humanizarse sin ella.

Podemos decir que la angustia es una condición de la existencia, puesto que es una categoría esencial del ser humano que sirve como inductor de realización. Este supuesto ha servido de orientación para aclarar que no nos referimos a la ansiedad como miedo, ni como una patología que requiera de un diagnóstico clínico porque la angustia a la que nos referimos es de tipo existencial. No tiene remedio, por eso no

puede separarse del hombre. Entonces cualquier empresa, sea religiosa, filosófica, moral, psicológica o alguna otra, que quiera borrar la angustia por orgullo o porque no la entiende como categoría esencial, tendría que actuar en vano. Por eso, resistir la tentación de alejarse de la angustia, aceptándola como condición de posibilidad del espíritu y de la libertad, es el camino mismo hacia la existencia genuina y la felicidad.

Por ello, a través de la angustia el hombre avanza de una etapa de existencia a otra hasta su realización final como esencia. Para lograrlo, el hombre debe existir en su libertad porque la angustia lo está transformando en un libre existente en el mundo. Además, apoyamos esta idea desde el pensamiento ontológico antropológico, según el cual el hombre es un ser abierto y, por tanto, un ser esencialmente libre. Aquí radica la razón profunda por la que hemos considerado el punto de vista sartriano de la libertad radical para ahondar más en el tema de la angustia, ya que para el filósofo francés la situación de angustia provocada por la elección entre posibilidades hace que el hombre no tenga más remedio que ser condenado a ser libre.

Sin embargo, nos resulta oportuno señalar en esta conclusión que existe una diferencia muy leve pero fundamental entre los dos autores.

Mientras que en Sartre la libertad es una posibilidad ilimitada, ya que no tenemos la libertad de dejar de ser libres, en Kierkegaard la libertad que conduce a la vida auténtica es un privilegio del individuo que alcanza la elección absoluta de Dios por el salto de la fe. En consecuencia, a través de su ateísmo, Sartre encuentra la vida auténtica del hombre en su esfuerzo por la renovación eterna.²⁹⁶ Sin embargo, todavía tenemos que comprender que la posición de Sartre desnaturaliza la comprensión tradicional de la esencia del hombre porque la autenticidad que se logra con el ejercicio de la libertad no significa poner la angustia en la epojé, y menos aún, suprimirla. La lectura de la desgracia y el fracaso al que está destinado el hombre se interpreta mejor porque es donde se percibe el momento decisivo del desprendimiento sartriano con la síntesis de la dialéctica hegeliana. Aunque la propuesta sartriana no es la base de esta investigación, es importante considerar que, a diferencia de Kierkegaard, enfatiza la concepción del hombre como un *para sí* hueco. De hecho, esta concepción inserta a

²⁹⁶ Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista...*, pp. 90-91.

Sartre en “un pesimismo semejante al de Schopenhauer con su voluntad absurda de vivir”,²⁹⁷ pero incluso Sartre no oculta su deseo de encontrar una salida propia en el carácter humanista de su doctrina que confiere al hombre la necesidad de inventar y adoptar un proyecto vital de libertad.

A pesar de estas diferencias contundentes entre Kierkegaard y Sartre, consideramos que es a partir de este análisis de la libertad en el hombre angustiado que hemos formulado nuestra crítica filosófica de la felicidad, que ha surgido en forma de una pregunta que aludía a nuestro propio límite de conocer al hombre a fondo con respecto a su angustia. Por ello, consideramos que en la psicología tradicional el conflicto se suele considerar como un trastorno patológico que puede requerir algo así como la catarsis aristotélica como remedio depurativo de las oposiciones de fuerzas en la vida. Sin embargo, la lógica de nuestra tesis sostiene que la angustia, aunque es resultado de un conflicto existencial, nunca es patológica ni patógena.

Entonces, ¿cómo es posible la felicidad mientras estamos angustiados? Esta cuestión de la posibilidad de la felicidad en el hombre no ha sido un tema fácil de abordar.

Las consideraciones que hemos encontrado en las antiguas corrientes filosóficas y la vida del hombre moderno nos han revelado cuán absurda es la “verdadera felicidad”. En nuestra investigación hemos recurrido al pensamiento de Olivares Bøgeskov en su obra de *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*. Este análisis nos ha permitido hacer nuestro propio diagnóstico para descifrar la aparente magnitud del autoengaño. Este descubrimiento nos ha impulsado a avanzar para llegar finalmente a considerar que la auténtica y absoluta felicidad en Kierkegaard descansa en la opción absoluta del individuo por el Ser absoluto como su auténtico destino.

Ahora, lo que nos queda es reconocer que nos cuesta pensar que hayamos podido alcanzar un conocimiento nuevo. Pensamos, sin embargo, que la perspectiva de esta tesis ha provocado un asombro que nos acompañó en la investigación que se ha ido tejiendo poco a poco; tenemos muy claro que el tema nos embarcó en el viaje

²⁹⁷ Roger Verneaux, *Historia de la filosofía contemporánea*, España, Herder, 1997, p. 238.

de la realidad existencial de la angustia. Además, estamos totalmente convencidos de que algo que afecta al hombre de todos los tiempos merecía ser tratado rigurosamente. Por tanto, no hay otro beneficio que pueda considerarse mayor que la transformación dentro de nosotros mismos al saber que la angustia es esencialmente existencial, y como esta no es patológica, no se requiere la búsqueda de un remedio. Se nos ha presentado como un atisbo el considerar que esta categoría de angustia concierne a todos los seres humanos en la vida cotidiana y nadie escapa a su índole. Sin embargo, si tenemos que pensar en futuras investigaciones, no podemos ignorar las dificultades y carencias a las que nos hemos enfrentado, por lo que no hemos podido entrar de lleno en los argumentos esgrimidos por Kierkegaard en forma de un “decisivo argumento existencial contra la razón”.²⁹⁸

Pese a esta limitación, consideramos que, a medida que nos adentramos más en el problema de la angustia a través del análisis de las etapas de la existencia, hemos dirigido críticamente nuestra atención a la insuficiencia de esa razón que el idealismo ha elogiado contundentemente. En esto no hemos tenido la pretensión de argumentar explícitamente contra el pensamiento racionalista de Hegel debido a nuestra propia limitación en el conocimiento de este filósofo. Sin embargo, la superación del racionalismo que ha sugerido Kierkegaard no podía dejar de provocar estas preguntas: ¿puede la razón humana hacer todo? Sin esta razón, ¿permanecería oculta la verdad del hombre?

Con Kierkegaard hemos considerado que la insuficiencia de la razón se percibe cuando nos enfrentamos a una realidad humana que hay que asumir y a un problema existencial cuya solución está fuera de nuestro alcance, y que, sin embargo, requiere un acto de fe como en el caso de Abraham, en su relación absoluta con Dios.

Así, esta investigación nos ha impulsado a saber que lo absurdo es parte de la realidad humana. Esta suposición afirma con convicción que la fe comienza donde termina la razón. Pero eso es exactamente lo que hemos descubierto, que la angustia tiene valor y su significado no se puede percibir sólo a través de la razón, porque en la culpa de Abraham la razón cedió su primacía a la fe. Esta perspectiva ha dejado clara

²⁹⁸ Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Argentina..., p. 66.

esta declaración solemne: "...con lo que acabo de decir no quiero dar a entender, en modo alguno, que la fe sea cosa de poco valor, sino muy al contrario, pues es lo más grande que se pueda poseer; por eso la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe"²⁹⁹.

Quizás sería muy interesante mostrar hasta qué punto la fe no está subordinada a la razón, para afirmar que esta tesis amplía la preocupación filosófica en lugar de reducirla. Además, en lugar de solucionar los problemas que nos hemos planteado, ha dado lugar a respuestas, quedando preguntas hasta tal punto que nos es imposible sentirnos completamente satisfechos con la preocupación que nos ha movido en esta tarea de filosofar.

Dicho lo anterior, podemos, reafirmar que el descubrimiento de algunas dificultades no subestima el esfuerzo que hemos dedicado a este trabajo. Cada intento de ahondar en los temas de la angustia, la libertad y la felicidad ha sido fuente de apertura a otros horizontes de pensamiento cuyo contenido no hemos explorado, pero eso no significa descartar la vigencia que les corresponde. Si consideramos el punto en el que hemos aterrizado, que concierne a la autenticidad del individuo, vemos que no hemos tenido la audacia suficiente para mirar el *blind spot* o "punto ciego" que también podría ser una fuente no menos rica en contenido. Este es el caso del enfoque de Heidegger, que cuestiona agudamente la validez de la metafísica occidental para exponer la presuposición del hombre como un ser "hundido en la inautenticidad". Por eso será necesario averiguar si el hombre puede dejar de sentirse "arrojado al mundo".

Esta es una forma de reconocer las limitaciones en las que se define el perfil humano en el plano filosófico de la autorrealización, así Heidegger afirma que la característica del hombre en su transcurso temporal que lo limita es que es un *ser para la muerte*. También de acuerdo con este enfoque podemos preguntarnos si hay una manera de lograr una vida verdaderamente feliz sin pensar necesariamente en una relación radical con Dios. Por eso José Caffarena interpreta esta perspectiva heideggeriana considerando que "Vivir *humanamente* es elegir entre (posibilidades), hacerse el propio camino entre ellas. La autorrealización lograda nos brinda la

²⁹⁹ Soren Kierkegaard, *Temor y temblor...*, pp. 102-103.

incomparable experiencia de felicidad, específicamente diversa del simple placer o de la alegría vital”.³⁰⁰

Este problema se amplía en el sentido de que la falta de autenticidad es una condición de posibilidad para la autorrealización del hombre en Heidegger, porque según él se nos escapa siempre la totalidad o plenitud del *Dasein*, ya que cuando llega la muerte, suponiendo ser su finalización o consumación, en este momento el *Dasein* ya no es, para decirlo claramente que nada es. Este problema está íntimamente ligado al tema de la antropología contemporánea que considera que la humanización del hombre es expresión de una “maduración progresiva del hombre y la apertura de nuevas posibilidades de autorrealización”. Entonces nos preguntamos, si el hombre nunca se vuelve "auténtico" si no es por la muerte, ¿no lo privaría esto del sueño de ser feliz en su proyecto de vida? Este enfoque heideggeriano afirma que el hombre sigue siendo un ser limitado y angustiado. Pero si realizar una posibilidad es lo que hace feliz al hombre, ¿no habría una posibilidad absoluta cuya realización otorgaría la felicidad plena antes de que el *Dasein* llegue a su fin, la muerte?

También vale la pena reexaminar el tema del yo entendido como individuo, que ha sido tanto el punto de partida como el punto de llegada en nuestra reflexión como ser auténtico que ha encontrado la “salvación” más allá de las categorías éticas. La tarea investigadora continuará considerando que no basta con decir que el hombre ahora puede encontrar su propia “salvación”, olvidándose de los desafíos que debe seguir encontrando en el mundo de las posibilidades. ¿Cómo evitar el peligro del solipsismo radical para plantear la posibilidad de un yo auténtico, pero que permanezca “colegiado con otros posibles yos y no yos? Esta forma de preguntar se sustenta en el pensamiento de José Ortega y Gasset, quien aplica la teoría de la libertad por elección como proyecto de vida colectivo. ¿Cómo es posible el proyecto existencial de la elección fundamental sin caer en el solipsismo absoluto? Un individuo que haya alcanzado este criterio de ser un *solus ipse* no dejaría de comprometerse con su verdadera humanización no sólo en la teoría, sino también en sus elecciones cotidianas concretas, ya que, como pensamos, tal existencia no estará exenta de

³⁰⁰ José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, España, Sígueme, 2006 (2ª), p. 132.

presiones que provienen del entorno, mundos, ya sean culturales, políticos, religiosos, entre otros.

Estas preguntas también pueden tener una clave de comprensión que a menudo nos advierte que sería un error trágico pensar que la vida humana ideal consiste en la armonía individual y la paz solitaria. No olvidemos que el hombre sigue siendo fundamentalmente una síntesis kierkegaardiana, es decir, tiene que soportar la angustia de seguir siendo humano sin pretender ser el superhombre de Nietzsche o menos humano despojado del espíritu. Por eso creo que la dialéctica existencial en el filósofo danés ha vislumbrado el carácter filosófico de nuestra investigación, la cual de ninguna manera se ha concluido de manera exhaustiva sino que se ha constituido como un paso para considerar la perspectiva de resignificación de la vida humana, tarea que aún está pendiente. ¿Cuál es la verdad sobre el hombre en nuestro tiempo y no solo en la historia de la filosofía?

En este sentido, el postulado de la vida auténtica del individuo es una brecha que abre la tarea de pensar en la posibilidad de una constitución trascendental del individuo que englobe una intersubjetividad como un problema filosófico que necesita una seria atención. En referencia a este desafío, Emmanuel Mounier, en su personalismo comunitario, ha diseñado el amor al prójimo en un código existencial irrefutable. Sostiene que “el acto de amor es la más honrada certeza del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: yo amo, luego el ser existe y la vida vale la pena de ser vivida”.³⁰¹

Dicho esto, no podemos olvidar que nuestra comprensión del ser humano permanece abierta a las cuestiones fundamentales de la tradición filosófica que abordan los temas de la libertad, como referente para entender el proceso de hominización y humanización. De hecho, reconocemos que fue sólo por los límites de esta investigación que no hemos podido mirar a algunos autores prominentes como Hobbes, Locke o Rousseau, quienes han tratado muy de cerca la cuestión de saber si el hombre puede dejar completamente la naturaleza que lo ha constituido, para que pueda vivir una existencia feliz sin conflicto “primitivo” (se refiere al conflicto del hombre

³⁰¹ José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental...*, p. 130.

en su animalidad frente al conflicto de existencia postulado por Kierkegaard) consigo mismo, la sociedad y el mundo circundante . ¿Cuál sería el criterio que definiría la autenticidad de la vida humana?

Lo que han hecho estos autores es señalar con el dedo esta indeleble cuestión de la libertad para inducir la urgencia con la que siempre es necesaria una seria reflexión sobre el hombre en su estado actual, es decir el hombre evolucionado o *artificializado* por todo lo que le rodea. Por tanto, me pregunto, ¿en qué se convierte el hombre auténtico? ¿Será un tipo de extraterrestre? ¿Puede un hombre desnudar por completo su naturalidad como si fuera un traje que se deja de una vez por todas? ¿Cómo conseguir que no vuelva a su naturalidad? El proverbio francés, *qui a bu boira*, para referirse a que es difícil deshacer los viejos hábitos, suele reflejar una realidad innegable, según la cual el ser humano seguiría guardando su antiguo traje de vestir para volver a ponérselo cuando lo necesite, porque sus deseos naturales son como un arma de defensa en el cajón. Con todas estas preguntas terminamos sabiendo que aún nos queda la preocupación de seguir buscando con gran asombro qué es el ser humano, para continuar comprobando la tarea que ha sido nuestra y que ha ocupado todo nuestro esfuerzo en esta labor del sentido de angustia.

Finalmente, nuestra reflexión ha sido beneficiosa, tanto así que a través de este trabajo consideramos que hemos tenido el privilegio de explorar un horizonte inspirador para una nueva clave epistemológica en la antropología filosófica en Kierkegaard y el existencialismo en general, sin embargo, a pesar de ello, nuestro pensamiento humilde no puede abarcar toda la riqueza del contenido temático del enfoque de este filósofo danés que hemos explorado en esta investigación.

REFERENCIAS BIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Ética nicomáquea. Política*, Porrúa, México, 2004.
- Bruckner, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001.
- Camus, Albert, El mito de Sísifo, consultado el 14 de octubre de 2020, en http://www.correocpc.cl/sitio/doc/el_mito_de_sisifo.pdf.
- Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural*, Buena Prensa, México, noviembre 2009.
- Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, 2ª. ed. Madrid, 2001.
- Conrad, Joseph, *El corazón de las tinieblas*, Universidad Veracruzana, México, D.F., 2008.
- Hume, David, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Trotta, Madrid, 2011.
- Descartes, *Discurso del método y meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, Porrúa, México, 1984.
- Domínguez Morano, Carlos, *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Fierro, Alfred, Conocimiento contra infelicidad: Para una psicología epicúrea, consultado el 10 de octubre de 2020, en [scielo.isciii.es > scielo](https://scielo.isciii.es/scielo).
- Frossard, André, *l'homme en question*, Stock, Paris, 1993.
- García Domínguez, Luis María, SJ, Voluntad de Dios y motivación humana en el discernimiento ignaciano, pp. 399-400, consultado el 3 de marzo de 2021, en <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/33258/LMGD%20en%20DOGMATICA%20IGNACIANA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Gómez Caffarena, José, *Metafísica fundamental*, Cristiandad, España, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2017.
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Kierkegaard, Søren, *Crainte et tremblement*, Aubier Montaigne, Paris, 1946.
- *Diario de un seductor*, Alianza, Madrid, 2008.
 - *Discours édifiant a divers points de vue*, Ed. de l'Orante, Paris, 1966.
 - *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007.
 - *Escritos: migajas filosóficas_ el concepto de angustia _ prólogos*, Trotta, Madrid, 2016.
 - *Fear and Trembling and the sickness unto death*, Doubleday Anchor, New York, 1954.
 - *Index terminologique*, Ed. de l'Orante, Paris, 1986.
 - *La época presente. Introducción, traducción del danés y notas de Manfred Svensson*, Trotta, Madrid, 2012.
 - *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Trotta, Madrid, 2006.
 - *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Trotta, Madrid, 2007.
 - *Mi punto de vista*, Fontamara, México, 2016.
 - *Temor y temblor*, Alianza, Madrid, 2016.
 - *Tratado de la desesperación*, Grupo Editorial Tomo, México, 2013.
- Kuri Breña, Antonio, *Conscientes y compasivos como Jesús, Evangelio y comunicación consciente*, Verbo divino, Villatuerta, 2018.
- La Biblioteca de Nadie, "Pensamientos (selección) por Blaise Pascal", consultado el 10 de noviembre 2018 en labibliotecadenadie.blogspot.com/2012/10/blaise-pascal-pensamientos-seleccion.html.
- Lavelle, Louis, *Evil and suffering*, Alba house, New York, 1974.

- Lescoe, J. Francis, *Existentialism with or without God*, Alba House, New York, 1974.
- Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- Lledó, Emilio, *Elogio de la infelicidad*, Planeta, Barcelona, 2020.
- Madre, Philippe, *Le scandale du mal*, Lion de Juda, Paris, 1990.
- Manzano-Vargas, Jorge, Apuntes de historia de la filosofía: 8 Soren Kierkegaard, DFH ITESO, Guadalajara, 2012, p.132. En línea: <http://hdl.handle.net/11117/1309>.
- Martínez Contreras, Jorge, *Sartre, la filosofía del hombre*, Siglo XXI editores, México, 1980.
- Mbiti, John Samuel, "African religions & philosophy", consultado el 15 de septiembre 2019 en <https://books.google.cd/books?isbn=0435895915>.
- *African religions and philosophy*, Heinemann, London, 1967.
- Michel Salamolard, "Inventer l'homme à partir du mystère de l'homme", pp. 92-100. Consultado el 10 de noviembre 2018, en <https://books.openedition.org/iheid/3309?lang=es>.
- Mullen, John Douglas, *Kierkegaard's philosophy. Self-deception and cowardice in the present age*, New American Library, New York, , 1981.
- Nietzsche, Friedrich *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2016.
- *Así habló Zaratustra*, Grupo Editorial Tomo, México, 2005.
- Ningún hombre es una isla, consultado el 15 de septiembre 2019 en <https://madametafetan.wordpress.com/2008/05/11/ninquin-hombre-es-una-isla/>.
- Olivares Bøgeskov, Benjamín, *El concepto de la felicidad en las obras de Soren Kierkegaard*, Universidad Iberoamericana, México, 2015.
- Pavón, Rafael García, Estudios Kierkegaardianos. Revista de filosofía 2 (15 de diciembre 2016), consultado el 23 de junio 2020, en <http://siek.mx/pdf-documentos/revista/revista-de-filosofia/articulos2/13-Benjamin-El-concepto-de-la-felicidad-en-las-obras.pdf>.
- Pizarro Obaid, Francisco, "La inscripción de la angustia en el campo psicopatológico: referencias etimológicas, consideraciones filosóficas y categorías precursoras", en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 2011, vol. 31 no. 110, pp. 229-241.
- Platón, *Diálogos*, Porrúa, México, 2001.
- Revista Mal Estar e Subjetividad, "Ansiedad, angustia y estés: tres conceptos a diferenciar". Consultado el 15 de septiembre 2019 en http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482003000100002.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes. Discours sur les sciences et les arts*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971.
- *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2010.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Grupo Editorial Éxodo, México, 2018.
- *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 2015
- *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménique*, Libraire Gallimard, Paris, 1948.
- Scheler, Max, *Le sens de la souffrance*, Aubier, Paris, 1952.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Akal, Madrid, 2005.
- Solé, Eulàlia, "Ideología para el futuro" en *El Ciervo*, vol. 50, no. 609, diciembre 2001, pp. 18-27, JSTOR, consultada en 15 de septiembre 2019 en <https://www.jstor.org/stable/40830101>.
- Stern, Alfred, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Argentina, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.
- Stumpf, Samuel Enoch, *Socrates to Sartre. A history of philosophy*, McGraw-Hill, New York, 1982.

- Strathem, Paul, Kierkegaard en 90 minutos, consultado el 23 de junio 2020 en <https://books.google.com.mx/books?id=UCW9BwAAQBAJ&pg=PT14&dq=cuales+son+los+seudonimos+en+las+obras+de+kierkegaard&hl=es->.
- Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris, 1948.
- Vélez Correa, Jaim, *El hombre un enigma. Antropología filosófica*, CELAM, Vol. II, Mexico, 1995.
- Verneaux, Roger, *Historia de la filosofía contemporánea*, España, Herder, 1997, p. 238.
- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1984.
- *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial-Fundación Zubiri, Madrid, 2002.