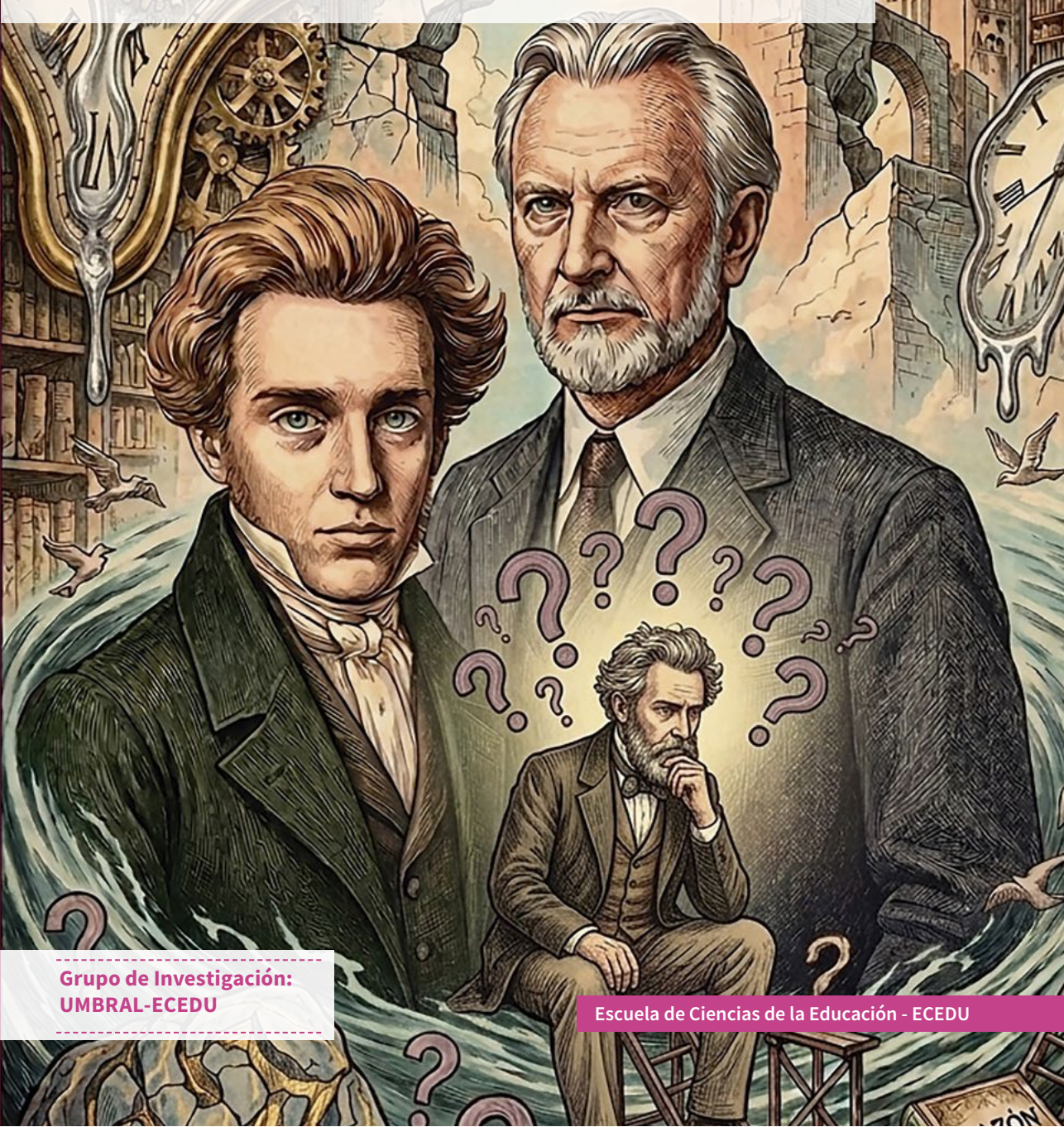


Vigilia de la existencia: Kierkegaard, Jaspers y el desafío del sentido



Grupo de Investigación:
UMBRAL-ECEDU

Escuela de Ciencias de la Educación - ECEDU



Sello Editorial
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Vigilia de la existencia: Kierkegaard, Jaspers y el desafío del sentido

Autor:

Iván Alfonso Pinedo Cantillo

Grupo de Investigación: UMBRAL-ECEDU

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres.

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Martha Viviana Vargas Galindo

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Juan Sebastián Chiriví Salomón

Líder Nacional del Sistema de Gestión de la Investigación (SIGI)

Martín Gómez Orduz

Líder del Sello Editorial UNAD

versión preliminar

Vigilia de la existencia: Kierkegaard, Jaspers y el desafío del sentido

Autor: Iván Alfonso Pinedo Cantillo

Grupo de Investigación: UMBRAL

ISBN: 978-628-7857-59-97

e-ISBN: 978-628-7857-60-58

Escuela de Ciencias de la Educación - ECEDU

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá D.C.

Abril de 2026

Corrección de textos: XX

Diagramación: France Andrea Laverde Diaz

Edición integral: Hipertexto – Netizen

Cómo citar este libro: Pinedo Cantillo, I. A. (2026). *Vigilia de la existencia: Kierkegaard, Jaspers y el desafío del sentido*. Sello Editorial UNAD. <https://doi.org/10.22490/UNAD.97862878576058>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons–Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional. https://co.creativecommons.org/?page_id=13.





RESEÑA DEL LIBRO

Vigilia de la existencia: Kierkegaard, Jaspers y el desafío del sentido es una invitación a detenerse, a permanecer despiertos frente a las preguntas que nuestra época pretende adormecer. En estas páginas, el análisis filosófico conduce por un itinerario profundo que atraviesa la obra de Søren Kierkegaard y Karl Jaspers, dos pensadores que, separados por tiempo y contexto, coinciden en iluminar la condición humana desde la libertad, la angustia y la confrontación con los límites de la vida.

En un mundo saturado de información y carente de dirección interior, este libro propone una vigilia: una actitud de alerta ante el sinsentido y la desesperación que amenazan al individuo contemporáneo. Kierkegaard, con su fe apasionada y su defensa de la subjetividad radical, y Jaspers, con su noción de las situaciones límite y la trascendencia, se presentan aquí como guías para quienes se atreven a enfrentar el vértigo de existir.

Entre reflexiones filosóficas y preguntas esenciales, esta obra no entrega respuestas prefabricadas, sino que despierta en el lector la responsabilidad de pensar y decidir por sí mismo. *Vigilia de la existencia* es, en última instancia, un llamado a conquistar la propia libertad y a reabrir la posibilidad de un sentido allí donde la confusión y el ruido parecen clausurarlo todo.



RESEÑA DEL AUTOR

Iván Alfonso Pinedo Cantillo, es un filósofo colombiano cuya obra se inscribe en el cruce entre la ética, la filosofía de las emociones y la reflexión existencial contemporánea. Su formación incluye estudios en filosofía y educación, con maestrías en Filosofía y Administración Educativa, y un doctorado en Filosofía, lo que le ha permitido articular una perspectiva interdisciplinaria que integra elementos de la filosofía moral, la psicología y la pedagogía. Se desempeña como profesor investigador de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, en la Escuela de Ciencias de la Educación (ECEDU), y es integrante del grupo de investigación UMBRAL.

Su pensamiento dialoga con la tradición existencialista, en particular con autores como Kierkegaard, Karl Jaspers y Viktor Frankl, al retomar la idea de que, incluso en las situaciones más difíciles, es posible encontrar significado. A lo largo de su trayectoria, ha explorado también el papel de las emociones en la vida ética y política, en diálogo con pensadoras contemporáneas como Martha Nussbaum, y destaca la importancia de la compasión, la fragilidad humana y el reconocimiento del otro.

En esta obra, ofrece una mirada actual del existencialismo, en la que conecta sus preguntas clásicas con los desafíos del mundo contemporáneo y propone una reflexión cercana, crítica y profundamente humana sobre lo que significa existir.



*A todos aquellos que, en la fe y la trascendencia,
encuentran un sentido a su existencia*

*A Gerardo Remolina Vargas, S. J.,
maestro por los caminos del filosofar*

CONTENIDO

Reseña del libro	5
Reseña del Autor	7
Introducción	15
El contexto del existencialismo	18

Capítulo 1

Kierkegaard y la existencia vivida **27**

Los orígenes del pensamiento de Kierkegaard	28
La existencia vivida contra la existencia pensada	29
Kierkegaard, el escudriñador del Absoluto	35

Capítulo 2

La existencia como problema **43**

La noción de existencia en Kierkegaard	44
El individuo como categoría fundamental de la existencia	46
El individuo humano en su dialéctico existir	47
El hombre es espíritu	49
El hombre es síntesis	52
El individuo es síntesis de infinitud y finitud	52
El individuo es síntesis de temporalidad y eternidad	53
La subjetividad	57
La subjetividad como interioridad	57
La verdad es la subjetividad	58

Capítulo 3

La existencia como libertad **63**

La categoría de posibilidad	65
La necesidad	69
Libertad y realidad	71
Libertad e historia	76

Capítulo 4

La angustia como modo de ser de la existencia del individuo **83**

La angustia	86
La angustia y el pecado	86
El proceso de la angustia	91
Temporalidad y angustia	95
Angustia y posibilidad	96
Angustia, fe y salvación	100

Capítulo 5

La enfermedad mortal llamada desesperación **103**

Desesperación y conciencia	105
La desesperación del hombre que no quiere ser sí mismo	107
La desesperación del hombre que quiere ser sí mismo	109
Desesperación, pecado y salvación	110
Conclusiones de la aproximación a Kierkegaard	114
Existir: un problema personal	115
Una filosofía de la existencia frente a Hegel	115
Individuo y subjetividad: categorías clave	115
La fe como máximo salto existencial	116
Angustia y posibilidad	116
De la desesperación a la fe	116

Capítulo 6

Karl Jaspers y el problema de conquistar auténticamente la existencia a través de las situaciones límite **119**

Jaspers y el esclarecimiento de la existencia	121
Ubicación del problema en la filosofía de la existencia de Karl Jaspers	124
El problema existencial: las posibilidades de autorrealización humana en las situaciones límite	128
El método: una fenomenología y hermenéutica existencial	131

Capítulo 7

El desafío existencial de las situaciones límite **135**

La estructura antinómica de la existencia	137
---	-----

Heridos por el incomprensible sufrimiento de la humanidad	141
El riesgo de luchar cada día	145
La irracionalidad de la muerte y el miedo existencial ante el no ser	147
La pesada responsabilidad de la culpa	151

Capítulo 8

Autorrealización humana: el encuentro con el sentido más allá de los límites **155**

Libertad y existencia posible	158
Autorrealización humana y elección de sentido	164
La metamorfosis del dolor: el hombre sufriente y la posibilidad de plenitud	166
La lucha franca por la existencia	170
El bloqueo de la culpa y la apertura al cambio	174
La muerte interpreta la vida	177
Las situaciones límite como cifras de la Trascendencia	180
La comunicación como tarea existencial	184

Epílogo

Hacia una existencia esclarecida: reflexiones finales para el ser humano contemporáneo **187**

Herederos de una paradoja	188
La actualidad de la angustia	188
Las situaciones límite como oportunidad	188
La positividad de la negatividad del fracaso	189
La autorrealización humana como posibilidad siempre abierta	191
Una filosofía educadora de la existencia	193
Existir con otros: la dimensión ética	195
Filosofía para una época de incertidumbre	195
La tarea pendiente	196
Referencias	197

INTRODUCCIÓN

Las dinámicas sociales, políticas y económicas que configuran el tiempo presente dejan en evidencia una contradicción esencial y, al mismo tiempo, una preocupante pérdida del sentido profundo de lo humano. Apenas un cuarto de siglo atrás, el mundo celebraba con entusiasmo la llegada del siglo XXI, cargado de expectativas sobre los avances tecnológicos y de la ilusión de un nuevo orden mundial capaz de asegurar el bienestar material y espiritual tan anhelado.

No obstante, lo que se ha presenciado en estas primeras décadas dista mucho de aquel ideal: si bien la humanidad ha alcanzado notables progresos científicos y tecnológicos que contribuyen a la preservación de la vida, también ha perfeccionado los mecanismos de la muerte mediante armas cada vez más destructivas, al tiempo que se han intensificado las formas de exclusión social, cultural y económica que reducen a incontables personas a condiciones indignas e inhumanas.

El principio humanista de Santayana (1905): “aquel que desconoce la historia está condenado a repetirla” (p. 284), parece olvidarse con indiferencia en la época actual, marcada por un eterno retorno de lo mismo: la violencia, el egoísmo, las guerras y la ambición. Aun conociendo la negatividad del pasado, se recrea de diversas formas y difícilmente se asume la tarea de reflexionar con rigor sobre el sentido de estos acontecimientos para la vida humana. Se ha avanzado, entonces, en un siglo verdaderamente sorprendente que, en su ciega carrera hacia el futuro, oculta tras de sí los miedos, la insatisfacción y el vacío existencial de una humanidad que no encuentra su auténtica razón de ser en este mundo.

Nuevas angustias aparecen, por tanto, para el hombre común del siglo XXI, quien parece extraviado en medio de la inmediatez de las redes sociales, las amenazas de nuevas guerras, el miedo ante un apocalipsis nuclear, el terrorismo que no desaparece, las grandes migraciones y las economías fluctuantes de mercado, que terminan afectando la vida cotidiana sin previo aviso.

Sin duda, en los comienzos de una nueva época no resulta fácil ni, a veces, posible, atisbar todas las tendencias radicales y sistemáticas que la caracterizan. Lo que caduca, lo que sobrevive del pasado, las salidas en falso y los brotes que contienen nueva energía se presentan unidos bajo el oscuro signo de la “confusión” del nuevo tiempo. Pero, si algo se percibe como latente en el fondo de esta crisis de transición, es un ambivalente malestar que toca la pregunta última por el sentido de la vida (Pinedo, 2014).

Algunas personas que, puede decirse, forman parte del grupo de los afortunados sienten insatisfacción ante lo que se vive a diario y, de cuando en cuando, ensayan nuevas experiencias de afecto, relaciones sociales más cercanas y modos de vida

comunitarios. Sin embargo, simultáneamente, experimentan una aguda incertidumbre frente al futuro; entonces, se refugian con prontitud en la superficialidad del confort, el lucro material, la satisfacción inmediata de los deseos y la sensación de ser importantes para alguien en el mundo al pertenecer a redes sociales o a cualquier otra mediación tecnológica que brinde cierto sentido existencial, aunque sea un espejismo que se desvanece en la trivialidad de muchas ideas y creencias del mundo actual.

Algunos de esos individuos, los adinerados, absorbidos por la tarea de mantenerse siempre competitivos y de acumular todo cuanto puedan en el diario acontecer de sus vidas, no tienen tiempo para plantearse la pregunta de quiénes son ni qué quieren ser realmente. Guiados en sus actos por el egoísmo, el frío cálculo y el afán de ganancias, llegan a la conclusión de que “los negocios no tienen alma” y de que la existencia se reduce a gozar de los bienes materiales que, por herencia, astucia, inteligencia o gestiones del poder, pueden alcanzar.

Estos individuos, envueltos en su opulencia, también se convencen de que la libertad de ser propietarios de cosas, empresas, nuevas tecnologías, etcétera les concede igual libertad para disponer de hombres y mujeres a su antojo, pues quienes tienen el poder del dinero, los medios de producción y las posibilidades de trabajo consideran asimismo que tienen en sus manos la palanca de mando sobre la existencia y la dignidad de los demás.

Otros, los que sufren y son excluidos, la mayoría en el mundo subdesarrollado, anhelan el advenimiento de un tiempo nuevo que les dé lugar y reconocimiento como seres humanos; pero, al carecer de recursos propios para moverse en este ambiente hostil, económicamente débiles e impotentes, sienten mayor inseguridad que los afortunados y, entonces, se aferran, sin base racional, a ideologías, religiones, movimientos políticos o grupos “salvadores” de turno para ser, de todas formas, presas de la manipulación de quienes detentan el poder. El resultado es un individualismo caótico que no tiene forma ni horizonte auténticamente humano.

Esta atmósfera enrarecida del siglo presente, desde un punto de vista antropológico, invita a pensar en la idea de un nuevo existencialismo que cobija al hombre actual. La pregunta por el sentido de la vida, que en realidad nunca ha desaparecido, vuelve a situarse con intensidad en el orden del día, buscando respuestas desde cualquier lugar. Ante esto, las diversas religiones salen al escenario para ofrecer una guía que alivie o brinde fundamento a dicha pregunta.

Así, las inquietudes religiosas, que en los años setenta del siglo pasado se pensaron como superadas, como un residuo de un mundo premoderno que ya no tenía cabida en la mente del “hombre cibernético y globalizado” del siglo XXI, en la actualidad vuelven a tomar la delantera, generando un *boom* de lo espiritual que va desde la búsqueda de sentido en las grandes religiones organizadas hasta la proliferación de todo tipo de creencias, discursos salvíficos y el regreso a cierta sacralización de la naturaleza (la época de las piedras energéticas, de la nueva era, del vínculo con la madre tierra, de la unión con el cosmos, de la alineación con las fuerzas del universo, entre otras aspiraciones).

Pero, si bien algunos encuentran una salida en la religión, otros caen en el vacío de no contar con ningún asidero sólido, ni ético ni social ni espiritual, pues la denominada condición posmoderna de las últimas décadas proclama el fin de los metarrelatos, la desdivinización del mundo, que conduce a la nada, y la consolidación de una forma de vida que se desarrolla bajo la atmósfera de un permanente *carpe diem*, un vivir en el instante o, lo que es lo mismo, gozar del aquí y ahora sin esperar un mañana que nadie sabe si realmente llegará.

La subcultura *hipster*, con su búsqueda de modos de vida alternativos y *vintage*, da cuenta de este nuevo ambiente espiritual; asimismo, puede ejemplificarse la atmósfera del siglo XXI en el refugio que muchos buscan en organizaciones de cuidado del medio ambiente o en teorías biocentristas y animalistas que, al menos, los conecten con el mundo natural, ya que en el mundo de los humanos es más frecuente encontrar hostilidad e indiferencia que solidaridad y alteridad.

No obstante, se percibe insatisfacción en estas búsquedas. El mundo, con todos sus avances tecnológicos y, en algunas culturas, con todo su esplendor económico, parece no llenar plenamente la vida del hombre común y corriente. Hay, pues, un vacío existencial que prevalece por el individualismo, ya pregonado por Lipovetsky (2006) en *La era del vacío*, por la falta de vínculos sociales sólidos, la indiferencia frente al sufrimiento y, en fin, por la ausencia de emociones morales, como la compasión, que podrían constituirse en una tabla de salvación frente al sinsentido que muchos experimentan.

La educación tampoco escapa a esta realidad. Centrados en modelos que buscan fundamentalmente la productividad y el desarrollo económico, se ha descuidado la construcción del ser humano desde sus valores y sus múltiples dimensiones como persona. El resultado es una educación para el lucro que tiene como modelo al hombre y a la mujer de “éxito”, entendidos estos como logros económicos que se pueden mostrar a la sociedad (Nussbaum, 2010); pero ¿a qué costo humano se alcanza ese tipo de realización centrada en la búsqueda frenética de tener más?

Quizá la respuesta a esta búsqueda del éxito a como dé lugar la brinde el filósofo Byung-Chul Han (2017) en su obra *La sociedad del cansancio*. El resultado del individualismo y el “exitismo” conduce a la ansiedad y a la depresión como nuevas condiciones existenciales que caracterizan este siglo. Las enfermedades mentales han emergido no solo como un desafío clínico, sino también como un reflejo profundo de las tensiones existenciales que atraviesan la vida contemporánea.

El vacío de sentido, la pérdida de vínculos comunitarios, la presión por la felicidad individual y la constante exposición a un mundo hiperconectado han contribuido a generar malestares que van más allá de lo puramente biológico. La ansiedad, la depresión y otros trastornos emocionales pueden entenderse como manifestaciones del sufrimiento que produce una existencia desarraigada, en la que muchas personas enfrentan dificultades para encontrar propósito, pertenencia y estabilidad en un entorno marcado por la incertidumbre y la aceleración constante.

En medio de las tensiones y contradicciones que caracterizan las tres primeras décadas del siglo XXI, se sitúa la motivación filosófica que da sentido al presente estudio, centrado en las reflexiones de Søren Kierkegaard y Karl Jaspers. El gran interrogante que atraviesa el tiempo presente es quién es ese ser humano capaz de realizar prodigios con su ingenio y creatividad, pero que, al mismo tiempo, parece carecer de una dirección clara sobre su destino y sobre lo que puede llegar a ser. Resulta evidente, entonces, que el hombre contemporáneo se enfrenta a una profunda crisis de sentido que exige una reflexión que le ofrezca fundamentos para comprenderse a sí mismo y orientar su devenir en medio de esta época de incertidumbre.

Frente a lo anterior, la filosofía tiene una palabra válida que puede ofrecer algunas reflexiones para esta humanidad que no ve con claridad un horizonte hacia el futuro. En particular, en medio de las profundas contradicciones en que avanza este siglo, las reflexiones existenciales de algunos autores del pasado, como Kierkegaard y Jaspers, vuelven a cobrar importancia a manera de ecos de un pasado no tan remoto que aún tiene mucho que decir: un pasado de guerras que dejó profundas lecciones para la existencia y que amenaza con volver, envuelto en nuevas ideologías y realidades que acompañan el momento histórico-cultural actual.

En concreto, este estudio retoma varios aspectos fundamentales del pensamiento de destacados representantes de la filosofía de la existencia, tales como la libertad, la angustia, la desesperación, las situaciones límite y la búsqueda de un sentido auténtico de la vida que permita comprender el propósito de la existencia humana en el mundo. Desde el lenguaje filosófico, se trata de una reflexión que aborda dimensiones existenciales que el ser humano contemporáneo tiende a evitar o postergar, ya que enfrentarlas supone reconocer la carga que implican: el fracaso como posibilidad real, el sufrimiento como parte inherente de la vida, la incertidumbre frente al porvenir y el desafío constante de llegar a ser uno mismo en medio de circunstancias cambiantes.

De este modo, esta perspectiva filosófica interroga de manera radical los fundamentos antropológicos de una sociedad que, en muchos sentidos, parece desorientada en su vivencia cotidiana.

El contexto del existencialismo

A lo largo de la historia de la filosofía, el término *existencialismo* ha servido para nombrar una forma singular de abordar una de las cuestiones más antiguas y persistentes del pensamiento: ¿qué entendemos por *ser humano* y en qué medida es posible hablar de una esencia que lo defina? Este interrogante, que sitúa al hombre como un enigma para sí mismo, ha nutrido ininterrumpidamente la reflexión filosófica a través de los siglos. Más que brindar respuestas concluyentes, ha abierto el horizonte de una búsqueda constante que atraviesa y renueva toda la tradición del pensamiento.

El tiempo presente, heredero de ese vasto legado, tampoco ha permanecido ajeno a la cuestión del sentido de la existencia. Como en la antigua Grecia, hoy se sigue interpelando, inquietando e incluso abrumando con esta pregunta. La naturaleza humana continúa siendo un problema abierto, en permanente revisión y reconstrucción. Bajo esta óptica, la filosofía mantiene su vigencia como una actividad que no concluye, sino que regresa una y otra vez sobre los grandes interrogantes. Así, los pensadores contemporáneos siguen explorando lo que significa ser humano, en un esfuerzo por comprenderse y definirse en medio de un mundo en constante transformación.

En este contexto, en la historia de la filosofía resulta ya recurrente hablar de *filosofía de la existencia* o *existencialismo*. Esta expresión hace referencia a una corriente filosófica del siglo pasado, pero también al presente momento histórico de la humanidad, en el que se busca responder a la pregunta por el sentido de la vida, la incertidumbre del ser y la realización de la libertad. La filosofía de la existencia es, además, una imagen del ser humano surgida en una época de crisis, en la que el debilitamiento de los lazos sociales, la confusión de valores y la desorientación se ven tematizados en una multiplicidad de doctrinas y pensadores, no siempre en armonía de ideas y conceptos.

¿Qué se entiende por *existencia*? Este término, aunque complejo y difícil de definir, tiene que ver con la realidad, pues en su significado más elemental significa “lo que está ahí”, “lo que está afuera”. Desde una perspectiva contemporánea, el término *existencia* se refiere al modo de ser del hombre en el mundo (Wahl, 1960). Solo el individuo es o existe en el mundo: su ser es su existencia. Esto lleva a considerar, entonces, la idea del ser humano como existente, es decir, como el ser al que le pertenece en sí mismo la existencia, ya que él mismo es una realidad dada y concreta en el mundo. La existencia exige con frecuencia un tratamiento en primera persona: el yo, la propia existencia, la vida que se construye cada día a fuerza de decisiones.

La existencia propiamente no es un mero ejercicio intelectual ni un acto de pensamiento, sino que, por el contrario, constituye una condición intrínseca al ser humano, en cuanto es el fundamento del propio ser del hombre. Definir la existencia es una tarea compleja, puesto que esta dimensión central de la naturaleza humana no se deja capturar por completo en los conceptos, así como tampoco la pregunta por el individuo se deja resolver de una vez y para siempre.

La existencia es un interrogante auténtico para la filosofía, y el existencialismo, en particular, es la tendencia a reflexionar o a desentrañar aquellas ideas que subyacen en este intento por comprender algunos rasgos esenciales de la naturaleza humana. Conviene señalar que la respuesta a la pregunta por la existencia no conduce en una sola dirección; de ahí que sea posible considerar el movimiento existencialista no como una unidad cerrada de ideas, sino como una pluralidad de pensamientos en la que se dan diversos acercamientos al problema que el ser humano se plantea acerca del sentido y el fundamento de su propio existir.

La pluralidad de respuestas frente a la existencia ha generado, incluso entre algunos críticos, la dificultad de aclarar con precisión cuáles son los autores propiamente exis-

tencialistas y cuáles no. Esta posible imprecisión se torna más palpable si se toman en cuenta las posiciones de los historiadores del movimiento, en las que, a pesar de considerarse al existencialismo como una tendencia filosófica cuyas reflexiones surgieron propiamente en el siglo XX, algunos encuentran manifestaciones remotas en pensadores como San Agustín y Pascal, por haber incluido en sus concepciones filosóficas ciertos análisis sobre la condición humana.

En rigor, si se recorre la historia de la filosofía, es posible hallar en cada época pensadores interesados en la naturaleza humana y en entenderse a sí mismos; sin embargo, ello no implica que puedan ser clasificados estrictamente como existencialistas. No obstante, en medio de esta multiplicidad de posiciones acerca del movimiento, pueden identificarse algunos rasgos de la condición humana en los que la mayoría de los historiadores coincide como temas de reflexión propios de la filosofía existencial, tales como el sentido de la vida, la libertad, la muerte, la angustia, la desesperación, la nada y lo absurdo de existir.

Si se examina con detenimiento cada una de estas cuestiones, se advierte que, en última instancia, no son más que partes de un mismo tema: la existencia como objeto de reflexión filosófica. Entonces, llegados a este punto, conviene aclarar algunas ideas que permitan un anclaje conceptual en torno a esta corriente de pensamiento. Para tal efecto, se toma como referencia la definición del movimiento existencialista elaborada por uno de los más amplios conocedores de esta tendencia filosófica: Régis Jolivet. Este autor afirma, al referirse sintéticamente al sentido más preciso del existencialismo, lo siguiente:

Podríamos, pues, definirle como el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación de sí mismo. (Jolivet, 1976, p. 26)

¿A qué factores responde el interés contemporáneo por este tema filosófico? La cuestión de la existencia ha estado presente a lo largo de la historia del pensamiento. Ya en las tragedias griegas se evidenciaban tensiones inherentes a la vida humana: dilemas morales complejos, decisiones cargadas de ambigüedad y la lucha contra un destino ineludible. Estas narraciones muestran a seres humanos enfrentados a elecciones decisivas que marcan profundamente el curso de sus vidas, revelando que la grandeza del ser humano, como sugiere Nussbaum (1995), radica precisamente en su fragilidad.

Los antiguos griegos ya intuían que, aunque el ser humano busca asegurar su bienestar mediante la razón y la autosuficiencia, la vida sigue marcada por la incertidumbre, el cambio y la amenaza constante de perder el sentido. Así, los relatos trágicos anticipaban preocupaciones que hoy se asocian con el pensamiento existencialista. No obstante, el enfoque que este problema adoptó en el siglo XX adquirió un carácter propio y distintivo como consecuencia de un siglo definitivamente marcado por las guerras.

Aunque algunos rastrean los orígenes del existencialismo en la Edad Media o en los inicios de la modernidad, la mayoría de los historiadores de la filosofía coinciden en señalar a dos figuras del siglo XIX, Friedrich Nietzsche y Søren Kierkegaard, como los verdaderos precursores de esta corriente de pensamiento. Específicamente, el tratamiento filosófico del problema de la existencia desarrollado por el pensador danés Kierkegaard (1813-1855) abrió un orden temático novedoso y una singular manera de hacer filosofía para los filósofos existencialistas del siglo XX.

No obstante, referirse al existencialismo en Kierkegaard resulta, en sí mismo, controvertido para algunas corrientes de pensamiento, ya que, aunque es reconocido por expertos e historiadores de la filosofía como filósofo, él no se concebía a sí mismo como tal. Más bien, se comprendía como un pensador y autor de carácter religioso. En efecto, la relación del ser humano con Dios fue el tema que siempre apasionó a Kierkegaard. Sin embargo, en este intento por esclarecer numerosos problemas de índole religiosa, dejó planteados importantes temas propios de la reflexión filosófica, entre los cuales destaca, por su profundidad y elaboración, el problema de la existencia.

A Kierkegaard se le puede describir como un pensador profundamente comprometido con la experiencia de la existencia, entendida como una búsqueda apasionada del Absoluto, concebido por él como la verdad última de la vida (Wahl, 1960). Su filosofía no se construyó desde la abstracción teórica, sino como una expresión directa de su biografía y personalidad; fue, en esencia, una apropiación reflexiva de su propia condición como individuo en tránsito hacia lo Absoluto.

Para Kierkegaard, la verdad no es una idea que se posee, sino una forma de ser: la existencia misma. Por ello, más que un filósofo existencialista en el sentido de una corriente de pensamiento que se consolidaría posteriormente, se concebía a sí mismo como un individuo que reflexiona sobre la existencia humana desde la experiencia personal, sin aspirar a construir un sistema filosófico cerrado o de validez universal.

Por tanto, la obra de Kierkegaard es la expresión de su propia vida. Sin embargo, al traducir su experiencia en categorías filosóficas, es notable que dejó como legado un conjunto relevante de problemas y visiones del hombre que, sin lugar a dudas, abrieron un nuevo campo de trabajo para la filosofía contemporánea.

No es considerado un existencialista al estilo de los pensadores de posguerra conocidos en el siglo XX; incluso muchos de sus planteamientos han sido revaluados o han servido como fuente de inspiración para otros pensamientos, a veces en dirección opuesta a los suyos. No obstante, lo esencial es que su obra se convirtió en una luz que ha guiado una buena parte de la producción filosófica de los últimos dos siglos. He ahí su importancia capital en la historia de la filosofía.

Ahora bien, desde otro punto de vista y en un momento histórico distinto del de Kierkegaard, encontramos la figura de Karl Jaspers (1883-1969), considerado por la crítica como uno de los exponentes maduros de la filosofía de la existencia del siglo XX. Proveniente de la medicina, con especialidad en psiquiatría, Jaspers dio un giro en su trayectoria académica hacia la filosofía al advertir, en el tratamiento de diversos

pacientes, que uno de los problemas fundamentales de la vida humana consiste en esclarecer el sentido de la existencia en este mundo: ¿cuál es el auténtico propósito de la vida?

En 1932 publicó la obra capital de su existencialismo bajo el título de *Filosofía*, distribuida en tres volúmenes: *Philosophische Weltorientierung* (Orientación filosófica en el mundo), *Existenzerhellung* (Esclarecimiento de la existencia) y *Metaphysik* (Metafísica). Desde entonces, adquirió la reputación de una de las figuras clave del existencialismo alemán. No obstante, cabe señalar que, durante un largo periodo histórico, su obra se vio opacada por la galaxia de pensamiento que representaba Martin Heidegger en su momento, autor que concentraba la atención filosófica de la época, de tal forma que su recepción y difusión en distintos países europeos solo se consolidaron después de la Segunda Guerra Mundial (Salamun, 1987).

En este estudio de la extensa producción de Jaspers, se analizará su concepto de “situaciones límite existenciales”, una de las intuiciones antropológicas más importantes de su pensamiento. Estas situaciones extremas e inevitables confrontan a la persona con su mundo concreto, generando un cúmulo de interrogantes existenciales que conducen al escepticismo y al vacío del sinsentido, al no vislumbrar tras ellas ninguna positividad para la vida.

No obstante, en medio del sufrimiento, la lucha, la culpa y la muerte, cada individuo puede conquistar auténticamente su existencia al encontrar un sentido positivo más allá de los sentimientos opresores que acompañan tales vivencias. De este modo, las situaciones límite, con su carácter paradójico, activan procesos originales de lucha y elección del destino individual en medio de un mundo hostil, confuso y muchas veces incomprensible. Se trata de una indagación sobre lo trágico del fracaso, la angustia del existir y la lucha del hombre por llegar a ser sí-mismo en todo momento y circunstancia (Pinedo, 2014).

En febrero de 2026 se conmemoraron los 57 años del fallecimiento de Jaspers. A pesar de que ha pasado un tiempo considerable, sigue siendo un autor relativamente poco estudiado en el contexto latinoamericano, de tal forma que este trabajo constituye un aporte para recordar su obra y reabrir su pensamiento a la discusión filosófica.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el binomio Kierkegaard-Jaspers ofrece al lector una importante comprensión del movimiento existencialista, bajo la pretensión de desentrañar las condiciones de un existir auténtico en el mundo. Así orientado, este estudio no se configura como un mero ejercicio de filosofía, sino como un llamado a la conciencia de muchos hombres y mujeres que, en medio de la confusión y el malestar propios de este momento histórico de transición que caracteriza al tiempo presente, no tienen clara la razón de ser de su existencia ni mucho menos una motivación coherente para luchar por ella.

¿Por qué Søren Kierkegaard y Karl Jaspers? Son diversas las razones por las cuales se ha escogido a Kierkegaard como punto de referencia para el análisis del pensamiento de Jaspers; no obstante, se enunciarán los tres que se consideran de mayor relevancia.

La primera tiene que ver con la forma kierkegaardiana de abordar el problema de la existencia. Como ya se ha afirmado, la filosofía de Kierkegaard es el reflejo de su vida en el constante afán por interrogarse y analizarse a sí mismo. En este sentido, su pensamiento es apasionado, porque él mismo, como existente, está involucrado plenamente en su reflexión. Invita a abordar el tema de la existencia desde la propia interioridad; por ello, se trata de una filosofía que, por principio, debe tocar la vida de aquel que filosofa. Siendo esto así, se encuentra una primera identificación con el modo de hacer filosofía que el autor propone en sus obras.

La segunda razón tiene que ver con la dimensión religiosa de Kierkegaard. Para algunos historiadores de la filosofía, su pensamiento puede ser considerado como una prope-
dética a la vida cristiana, pues, como el propio Kierkegaard lo afirmaba, su reflexión tenía por objetivo último llevar a los hombres a pensar acerca del cristianismo. En este sentido, Kierkegaard fue siempre un hombre de fe, apasionado por el Absoluto:

La pasión más alta en el hombre es la fe y ninguna generación comienza aquí en otro punto que la anterior, cada una reinicia de nuevo; la generación siguiente no va más lejos que la que la ha precedido, si ha sido fiel a su labor y no la ha abandonado. (Kierkegaard, 1968, p. 136)

Así pues, en esta dimensión de la fe se encuentra un segundo motivo de identificación con Kierkegaard, quizá porque la reflexión que recorre este libro se vincula de manera directa con la experiencia humana de búsqueda de lo Absoluto, a la manera del pensador danés.

El tercer y último motivo para emprender este trabajo tiene que ver con la temática. La existencia puede ser analizada desde múltiples perspectivas; sin embargo, el orden temático presente en las obras de Kierkegaard resulta especialmente sugerente para un estudio crítico. Según este autor, la existencia es libertad y, al mismo tiempo, angustia. Tal vez esta visión resulte controvertida, pero para los fines de este estudio es particularmente valiosa, ya que permite considerar que la condición humana implica un ejercicio de la libertad que necesariamente atraviesa la angustia y la desesperación. En el caso de Jaspers, esta angustia se vincula con las situaciones límite existenciales, que conducen a la conciencia del hundimiento y a la amenaza de que llegue el final de todo aquello por lo que vale la pena vivir.

A partir de estas tres consideraciones, quedan fundamentadas las razones que permiten situar a Kierkegaard y a Jaspers como autores pertinentes para una investigación orientada a renovar las discusiones en torno a la filosofía de la existencia. En este marco, se hace comprensible el sentido que orienta el título de la presente obra. Esta indagación sobre Kierkegaard y Jaspers se titula *Vigilia de la existencia* porque ambos pensadores conciben la *existencia* como un estado de despertar consciente, no como una realidad teórica que se contempla desde fuera. Para ambos, existir auténticamente implica mantenerse alerta frente a uno mismo, asumir la angustia, la decisión y la responsabilidad, y no refugiarse en la comodidad de la vida irreflexiva.

La palabra *vigilia* posee una resonancia ética y casi espiritual: permanecer despierto frente al sentido, frente al sufrimiento propio y ajeno, y frente a la pregunta por la verdad. En este sentido, el título sugiere que la filosofía de Kierkegaard y Jaspers no es solo una teoría sobre la existencia, sino una actitud vital: estar despiertos en un mundo que invita constantemente al olvido de sí.

La noción de vigilia expresa también su crítica común a los sistemas filosóficos cerrados, que tienden a abstraer y adormecer la experiencia concreta del individuo. Frente a ello, Kierkegaard y Jaspers entienden la filosofía como una tarea viva, siempre inacabada, que acompaña al sujeto en situaciones decisivas de su existencia. Así, el título subraya que la existencia no es un objeto de conocimiento, sino una tarea que exige atención constante, apertura al sentido y, en última instancia, a la trascendencia. *Vigilia de la existencia* nombra, por tanto, una filosofía que invita a permanecer despiertos ante la propia vida.

Con estos elementos establecidos, es posible presentar con mayor precisión el objetivo y el horizonte que guían esta investigación. El propósito central de este estudio crítico es desarrollar una interpretación filosófica del problema de la existencia humana a partir de las contribuciones fundamentales de ambos pensadores. Se busca analizar cómo, desde contextos históricos distintos, pero con una profunda afinidad existencial, abordan la condición humana, la libertad, la angustia, las situaciones límite y la búsqueda de sentido, articulando una visión de la existencia que desafía las estructuras racionalistas tradicionales y pone en primer plano la subjetividad, la experiencia personal y la trascendencia.

Para desarrollar este objetivo, la investigación se basará en aquellas obras de Kierkegaard que resultan más relevantes para el tratamiento de esta problemática. Su producción es abundante y sus tópicos abarcan desde cuestiones típicamente filosóficas hasta problemas de índole religiosa o moral.

En este estudio se han tomado como textos guía dos obras que, según expertos e historiadores del pensamiento kierkegaardiano, contienen un tratamiento más rigurosamente filosófico del problema de la existencia: *El concepto de la angustia* (1844/1965) y *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1849/1969). En ellas puede reconocerse un intento de sistematización y de universalización orientado a hacer inteligibles y comunicables los datos del análisis existencial kierkegaardiano (Jolivet, 1976).

Así pues, la presente investigación girará en torno al esclarecimiento de la idea de existencia propuesta por Kierkegaard en estos dos textos, apoyándose, además, en algunas ideas valiosas que el propio autor desarrolla en otras obras, tales como *Mi punto de vista* (1847/1972), *Temor y temblor* (1843/1968), *Estadios en el camino de la vida* (1845/2023), *La repetición* (1843/1975), *Post-scriptum no científico a las Migajas filosóficas* (1846/2010) y algunos documentos recopilados en los llamados *Estudios estéticos* (1843/2006).

Para desarrollar el tema de la existencia en Kierkegaard se ha escogido un orden temático que recoge, de manera sintética y profunda, las principales tesis del filósofo en torno a este problema. Para tal efecto, esta parte de la investigación se ha dividido en cuatro grandes capítulos, de la siguiente manera:

El primer capítulo lleva por título *Kierkegaard y la existencia vivida*. En este apartado se exponen, de manera breve, los principales factores que influyeron en la configuración del pensamiento kierkegaardiano en torno a la existencia; en especial, su reacción frente a Hegel y ciertos aspectos de su dimensión religiosa constituyen los puntos centrales sobre los cuales se fundamenta esta reflexión.

Una vez esclarecidos los orígenes del pensamiento kierkegaardiano, en el segundo capítulo se desarrolla una lectura del significado del tema de la existencia visto desde la perspectiva singular de Kierkegaard. Este capítulo se titula *La existencia como problema* y tiene como eje central el esclarecimiento de la noción de existencia según el autor danés.

En este sentido, todo el capítulo gira en torno a la exposición de las principales ideas y conceptos a partir de los cuales puede comprenderse cómo el filósofo extrae de la realidad una serie de elementos para fundamentar una visión del “mundo humano existencial”. Así, se abordan temas clave como la categoría de individuo, la subjetividad y el concepto de verdad.

Una vez realizada esta primera aproximación, se pasa al tercer capítulo, titulado *La existencia como libertad*, que constituye una ampliación de lo expuesto en el capítulo anterior. Para Kierkegaard, la existencia se traduce en libertad de elección: el individuo debe elegir siempre, y esa capacidad de elección es lo propio de la existencia. De este modo, la noción de existencia que se desarrolla en el segundo capítulo encuentra su fundamento en la libertad del individuo, entendida a partir de dos categorías kierkegaardianas fundamentales: la posibilidad y la necesidad, las cuales se explican con suficiente claridad en este tercer apartado.

Una vez aclarada la idea de la existencia como libertad, se aborda el cuarto capítulo, titulado *La angustia como modo de ser de la existencia del individuo*. Este capítulo explica cómo el ejercicio de la libertad pasa necesariamente por la experiencia de la angustia, entendida, según Kierkegaard, como una característica constitutiva de la condición humana. Dicha experiencia encuentra sus raíces en el hecho de que el hombre es un ser débil, constantemente enfrentado al pecado y a la perdición.

Cuando el individuo se sumerge en la angustia irrumpe otra posibilidad todavía más radical: la desesperación. La desesperación es la angustia llevada al extremo, hasta el punto en que el hombre se siente morir en vida. No obstante, en el estado de desesperación surge la fe como esperanza última de salvación. Entonces, angustia y desesperación constituyen dos categorías centrales de este tercer capítulo del estudio y resumen de manera profunda el problema de la existencia. Entre ambas se establece una trabazón necesaria y progresiva. La existencia, en Kierkegaard, es libertad y angustia, de ahí el título que engloba esta investigación.

Por último, se exponen una serie de conclusiones en las que se incluyen algunas perspectivas personales en torno a su filosofía de la existencia. Esta progresión culmina en el análisis de la desesperación como “enfermedad mortal”, eje temático del quinto capítulo.

En el caso de Jaspers, la reflexión se orienta a partir de una de sus contribuciones más influyentes: el análisis de las “situaciones límite existenciales”, que constituye el núcleo del sexto capítulo. Estas se refieren a momentos críticos de la vida humana en los que las personas se enfrentan a cuestiones fundamentales relativas a la existencia, la libertad, la responsabilidad y la autenticidad. Tales situaciones generan angustia existencial y ponen en tela de juicio las estructuras normales de sentido y significado.

En obras como *Psicopatología general* (1913) y, posteriormente, *Filosofía de la existencia* (1938), Jaspers exploró cómo estas situaciones límite pueden llevar a los individuos a enfrentar la angustia existencial, un estado emocional caracterizado por la confrontación con la finitud y la incertidumbre de la vida. Según el autor, la angustia puede tener un efecto paralizante o impulsar a las personas a buscar respuestas y significados más profundos.

Asimismo, Jaspers desarrolló la idea de que las situaciones límite pueden ser superadas a través de la trascendencia. Trascender implica ir más allá de las limitaciones de la existencia cotidiana y de las preocupaciones mundanas, para alcanzar una comprensión más profunda de la propia existencia y de la relación con el mundo y con los otros.

Jaspers sostenía que, pese a las tensiones y desafíos propios de tales experiencias, estas no solo confrontan al individuo con su fragilidad, sino que también abren la posibilidad de acceder a una existencia más auténtica y a una comprensión más profunda del sentido de la vida. Así pues, el esclarecimiento de las situaciones límite constituye la esencia de esta indagación, la cual se profundizará en el séptimo capítulo.

Puede afirmarse que, mientras Kierkegaard sentó las bases de la filosofía existencial al resaltar la importancia de la subjetividad y de la elección individual, Jaspers amplió este enfoque al explorar cómo las situaciones límite y la trascendencia configuran la comprensión del mundo y del lugar que se ocupa en él. Se trata, pues, de dos pensadores que ponen de relieve la riqueza y la diversidad de la filosofía existencial, así como su vigencia para abordar las cuestiones más profundas de la vida humana, reflexiones que trazan la dirección del octavo capítulo. De este modo, queda claramente establecida la trayectoria que guiará el desarrollo de esta reflexión.

Capítulo

1



KIERKEGAARD Y LA EXISTENCIA VIVIDA

Los orígenes del pensamiento de Kierkegaard

La noción kierkegaardiana de la existencia constituye un elemento de gran valor filosófico, pues no solo permite comprender la obra y los intereses del pensador danés, sino que también ayuda a entender el significado de la filosofía de la existencia desarrollada desde el siglo pasado. Además, algunos historiadores de la filosofía sostienen que solo es posible concebir una filosofía de la existencia contemporánea a partir de los problemas y planteamientos elaborados por Kierkegaard en el siglo XIX (Wahl, 1960).

Tal afirmación, que lo sitúa como precursor inmediato de la filosofía de la existencia, parece cada vez más fundada, en la medida en que con sus postulados emergen nuevas categorías y una singular manera de hacer filosofía que despertó el interés de muchos pensadores contemporáneos.

El problema de la existencia constituye el tema central del quehacer kierkegaardiano. Sin embargo, en su filosofía la existencia es un problema que requiere ser esclarecido con cuidado, pues detrás de esta noción se encuentra una experiencia de vida concreta: la del propio autor, como filósofo y como hombre de carne y hueso situado en una época determinada.

En este sentido, la noción de existencia en Kierkegaard no se puede comprender sin esta dimensión vital, ya que, como se indica en la introducción de este estudio, su filosofía es el reflejo de su propia vida y de su compromiso subjetivo por encontrar las condiciones para alcanzar un existir auténtico.

Si se va aún más lejos, esta afirmación de la filosofía como espejo de la vida se convierte, en sí misma, en un interrogante: ¿cómo se puede hacer filosofía a partir de las experiencias vitales de una persona? Este cuestionamiento, junto con otros que encierra la noción kierkegaardiana de la existencia, es lo que se pretende esclarecer en este primer capítulo.

Para comprender a Kierkegaard, es necesario realizar un esfuerzo por entender lo que quiso decir con su idea de existencia. Del mismo modo, para aproximarse a esta noción, es preciso profundizar en una serie de aspectos que abarcan desde la comprensión del ambiente cultural e intelectual en el que se desarrolló su pensamiento, pasando por sus experiencias vitales, hasta llegar al esclarecimiento de sus conceptos filosóficos más elaborados.

En el origen de la filosofía existencial kierkegaardiana confluyen diversos factores que no pueden dejarse de lado: situaciones personales y familiares, reacciones frente a la filosofía de la época, concepciones religiosas, visiones del mundo y perspectivas antropológicas particulares, entre otros. La filosofía de Kierkegaard puede entenderse, así, como el resultado de la conjunción de todos estos elementos.

Sin embargo, el objetivo de este capítulo inicial no es desarrollar una biografía detallada de la vida de Kierkegaard. Como se mencionó anteriormente, el propósito

es lograr un acercamiento a la noción de existencia kierkegaardiana a partir de los principales elementos que influyeron en su configuración. Por ello, en esta primera parte se desarrollarán ciertas reflexiones relacionadas con los orígenes del pensamiento kierkegaardiano.

Lo anterior se realizará organizando estas reflexiones en dos grandes consideraciones: la primera, *la existencia vivida contra la existencia pensada*; la segunda, *Kierkegaard, el escudriñador del Absoluto*. En estos apartados se tocan, de una manera muy concisa, los principales factores que llevaron a Kierkegaard a pensar de una manera diferente y a concebir la filosofía desde una perspectiva original.

La existencia vivida contra la existencia pensada

A lo largo de la exposición han aparecido expresiones como filosofía kierkegaardiana, pensamiento filosófico o filosofía existencial de Kierkegaard. Sin embargo, conviene hacer una precisión sobre este punto, pues si el mismo autor leyera estas expresiones, quizá se extrañaría por el rumbo que han tomado sus ideas, ya que, dentro de sus aspiraciones vitales, nunca manifestó un deseo explícito de fundar una filosofía o un sistema filosófico. Incluso es sabido que en el origen de su pensamiento aparece, como un elemento relevante, su decidida reacción contra Hegel y contra todas sus pretensiones sistemáticas.

A principios del siglo XIX, la filosofía hegeliana se erigía como el modelo dominante de hacer filosofía. “El sistema”, como lo llamaba Kierkegaard en alusión a su ambición de dar cuenta de la totalidad del mundo, dominaba los principales ambientes académicos e intelectuales de Alemania y, desde allí, se expandía al resto de Europa. Dinamarca era uno de esos centros en los que la filosofía hegeliana había echado profundas raíces e imperaba como un sistema sabio y dialéctico, que avanzaba con seguridad en medio de un cúmulo de demostraciones elaboradas con minuciosa perfección lógica (Chestov, 1947).

El sistema hegeliano, que en este estudio será expuesto desde la interpretación particular de Kierkegaard, proponía, entre sus múltiples perspectivas, una visión antropológica que tendía a considerar al ser humano como un momento más dentro de una totalidad infinita denominada Idea Absoluta. Hegel identifica este Absoluto con el Ser, entendido como pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, como Espíritu.

Ahora bien, dicho Absoluto es comprendido dentro del sistema como una totalidad infinita que contiene en sí lo finito, esto es, como inmanente a lo finito. Por esta razón, los seres finitos, como el hombre, no son sino momentos de lo infinito. El Absoluto, entendido como infinito, constituye la totalidad de lo real; en otras palabras, la realidad no es otra cosa que el despliegue del Espíritu (Hegel, 1807/2010).

Así, el Espíritu, que en Hegel se identifica con la Razón y la Idea, términos equivalentes que expresan la totalidad infinita y efectiva, es el que funda y configura todo lo existente. Este Espíritu no permanece fijo ni acabado desde el inicio, sino que se halla en constante devenir: su naturaleza es un proceso de desarrollo que culmina en la plena autoconciencia (Hegel, 1807/2010). En este marco, el ser humano ocupa un lugar en la historia, aunque su momento particular solo adquiere sentido en relación con la época que integra el curso de la evolución de la Idea Universal. De este modo, la humanidad se comprende como parte de un todo más amplio: la Idea Absoluta, concebida como la totalidad que abarca todas las cosas.

En la perspectiva hegeliana, el ser humano no es sino una parte integrada en un todo que alcanza su plenitud en una unidad superior denominada concepto. Para Hegel, el concepto representa la aprehensión completa de lo concreto, entendido como una totalidad en crecimiento y transformación que incluye en sí misma sus partes, diferencias y determinaciones. Lo abstracto, en cambio, se reduce a un fragmento o momento aislado de esa totalidad. Dado que lo concreto implica un proceso de desarrollo, lo infinito, en el pensamiento hegeliano, no permanece estático, sino que se encuentra en constante movimiento, es decir, en devenir.

Así pues, estas categorías, que constituían las bases especulativas del sistema hegeliano, se fueron estableciendo poco a poco como afirmaciones de carácter casi incontrovertible e irrefutable, las cuales encontraban defensores cada vez más acérrimos tanto en Alemania como en otros países europeos. La conformidad con Hegel era tal que los filósofos daneses, encerrados en su pequeño país, llegaron a considerar el sistema como una ganancia definitiva para la filosofía, de modo que solo había que hacerle algunas pequeñas modificaciones para que, en realidad, la nueva era de la razón y el progreso empezara a desenvolverse de manera segura y tranquila en Dinamarca.

Precisamente, la juventud de Kierkegaard coincide con el apogeo del hegelianismo en Copenhague; de ahí que pudiera conocer más a fondo los fundamentos y pretensiones del sistema. En el período comprendido entre 1838 y 1841, Kierkegaard tuvo contacto con diversas obras de Hegel, tales como la *Historia de la filosofía*, la *Filosofía de la historia*, la *Filosofía del derecho*, la *Ciencia de la lógica* y, en especial, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que le sirvió como un gran punto de apoyo para cuestionar al propio Hegel.

Pero ¿en qué consiste propiamente el cuestionamiento de Kierkegaard a Hegel? Con respecto a esta pregunta, Collins (1976) responde que “a Kierkegaard no le interesaban los finos matices de significado ni los puntos puramente técnicos en Hegel. Estudió a Hegel como se estudia la *fons et origo* de un amplio movimiento intelectual y social” (p. 120). Así pues, Kierkegaard evitó al máximo caer en las complejas sutilezas lógicas del hegelianismo y dirigió su crítica hacia el sistema en forma totalizante, centrándose sobre todo en sus supuestos.

Kierkegaard cuestiona, en primer lugar, el gran nivel de abstracción propio de la especulación hegeliana. Según el filósofo, en el sistema se teoriza de manera tan

abstracta que el pensador se aleja del mundo real hasta concebir un pensamiento *sub specie aeterni*, totalmente apartado de lo concreto de las cosas.

Es más, el mismo ser humano, que es, en última instancia, el individuo que filosofa, se convierte dentro del sistema en un objeto más entre muchos otros, hasta el punto de que puede ser analizado desde las categorías más abstractas y generales que se puedan concebir, independientemente de su situación real en el mundo, es decir, de su existencia temporal tal y como es vivida.

Un sistema, entonces, no puede constituirse más que como “una especie de encantamiento en un universo de posibles, en el que el movimiento, la vida, la existencia y hasta el mismo filósofo no son más que conceptos como los demás. Repitamos, pues, que no hay pensamiento alguno real si no es existencial y vivido” (Jolivet, 1976, p. 47).

Entre el pensamiento abstracto y la realidad concreta existía, según Kierkegaard, un abismo que los filósofos hegelianos se negaban a aceptar, porque estaban totalmente convencidos del poder demostrativo de la lógica y del discurso dialéctico. Según el idealismo especulativo de Hegel, la lógica avanza con sus peculiares sutilezas hacia lo concreto y lo existente. El asunto problemático radica en que el punto de partida de este proceso generativo lo constituyen el ser y la esencia de las cosas. Es decir, en el fondo prevalece un supuesto según el cual, partiendo de una idea pura, se puede llegar a la afirmación existencial de lo contenido en esa idea. Con respecto a este punto, Greene (1961) aclara que:

La lógica de Hegel, partiendo del ser y de la esencia, procede, a través de la existencia, hasta una síntesis más elevada de ambas en la Mente (*Geist*) o Concepto (*Begriff*). Para Kierkegaard, la noción de arrancar del puro ser y avanzar desde allí hasta la existencia es toda ella absurda. De la lógica pura, del pensamiento puro, no puede surgir movimiento de ninguna clase, porque todo movimiento implica mutación, tiempo, un no ser. (p. 28)

Para Kierkegaard, el sistema, como conjunto de enunciados lógicos, puede dar cuenta del mundo y del hombre solo en un sentido experimental. Es decir, como el mero ejercicio de producir pensamientos y conceptos con un carácter ciertamente especial y novedoso, pero que no tiene que ver con la realidad concreta de las cosas y, sobre todo, del hombre mismo. Al respecto, cabe recordar que “solo había un caballo de distancia entre Kierkegaard y Hegel: la diferencia que hay entre la realidad y el concepto de la realidad” (Collins, 1976, p. 127).

Teniendo en cuenta estas fallas del sistema hegeliano, que para el filósofo danés promete mucho y al final no cumple nada, este centra su crítica más fuerte en su incapacidad para dar cuenta de la existencia humana. Es decir, el mayor impedimento del pensamiento abstracto radica en que no puede dar cuenta de los problemas existenciales del hombre concreto, arrojado en el mundo en medio de múltiples situaciones complejas y paradójicas.

De igual manera, advierte la profunda falacia en la que han incurrido los pensadores abstractos al pretender dar cuenta del ser humano y del mundo; esto, mientras se

distancian sistemáticamente del ámbito de lo real y de las situaciones concretas que los hombres enfrentan continuamente en su condición de seres que viven y piensan (Kierkegaard, 1846/2008).

Partiendo de estas limitaciones, Kierkegaard propone, frente al pensamiento abstracto de Hegel, el pensamiento subjetivo. Se trata de un pensamiento en el que el mundo y el hombre mismo solo pueden comprenderse a partir de la realidad dada tal y como es:

Pensador subjetivo es el nombre que da Kierkegaard al individuo concreto que, al ejercer el pensamiento, tiene en cuenta en primer término su propia situación en la existencia, e intenta comprenderse a sí mismo y comprender todas las cosas en relación consigo mismo. (García Amilburu, 1992, p. 290)

De acuerdo con esto, uno no puede ser filósofo en un ámbito de la realidad y ser humano en otro; más bien, es posible filosofar en cuanto que se es hombre o mujer concreto en situaciones concretas. Según Kierkegaard, toda filosofía debe partir de lo que el ser humano es, para luego comprenderse a sí mismo y al mundo en el cual se mueve y existe.

De este modo, el filósofo pone de relieve la profunda diferencia entre la existencia vivida de manera concreta y aquella concebida en términos meramente abstractos. Para él, lo decisivo radica en asumir la vida tal como se presenta, a fin de que cada individuo logre comprenderse a sí mismo al apropiarse, con libertad y firmeza, de su propio destino histórico, aun dentro de un mundo que no ha elegido habitar. El simple hecho de nacer sitúa ya al hombre en la existencia, y afrontarla con pasión constituye, precisamente, la tarea del pensador subjetivo kierkegaardiano (Blackham, 1961).



En la subjetividad radica, pues, el mayor argumento de Kierkegaard contra Hegel. En el pensamiento subjetivo, el hombre ya no es una parte más, como concibe Hegel; ya no es un momento del desarrollo de la Idea Absoluta, sino que la existencia real y única del ser humano pasa a ser la condición primordial a partir de la cual se puede interpretar el mundo y, sobre todo, al hombre mismo.

Aún más, para Kierkegaard, el acto de existir supera cualquier reducción al pensamiento finito, al concepto, a la abstracción y, lejos de sacar al hombre del mundo, lo ubica como centro del mismo para que asuma con responsabilidad su historia concreta, es decir, su situación como ser existente en el aquí y ahora de la vida.

De lo anterior se sigue que, para Kierkegaard, la construcción de un sistema lógico es posible —el pensamiento hegeliano es prueba de ello—, mientras que la elaboración de un sistema existencial resulta imposible, en la medida en que la existencia desborda al concepto y a cualquier pretensión de definir o esquematizar al ser humano de una vez y para siempre.

Con todo esto, ante la búsqueda de objetividad y totalidad propias del sistema hegeliano, Kierkegaard propone la idea de la verdad como subjetividad. Ahora bien, esta concepción de verdad solo puede entenderse a partir de la noción de individuo, que resulta muy característica de este pensador crítico.

El individuo es el centro de la subjetividad. Esto quiere decir que la verdad kierkegaardiana es el resultado de la vuelta del hombre sobre sí mismo en cuanto ser concreto, arrojado en el mundo, que tiene un interés infinito en sí mismo y en su destino. Este individuo existente se halla en devenir, pues siempre tiene ante sí una tarea, la de construir y asumir cada día su propia existencia concreta; de ahí que sea posible equiparar la subjetividad a la realidad: la subjetividad es la verdad, la subjetividad es la realidad (Amorós, 1990).

Profundizando aún más, el individuo concebido por Kierkegaard es un hombre apasionado. Esto significa que la existencia, entendida como el valor más alto, solo puede ser asumida, con todos los riesgos que ello conlleva, mediante un esfuerzo interior apasionado que compromete al individuo existente en su totalidad: pensamientos, afectos, proyectos y límites. A esta dimensión de la existencia Kierkegaard la llamará propiamente *pasión por el infinito*, lo cual indica que la verdad como subjetividad no solo es una mera búsqueda interior, sino un deseo aún mayor del hombre por ir más allá de sí mismo, de lo inmediato.

En este sentido, la pasión del individuo kierkegaardiano está relacionada con la trascendencia de la existencia. Es decir, el existir, según el filósofo, es un esfuerzo por superar el ser finito y limitado del hombre y un continuo tender hacia lo infinito y lo eterno. Esta tendencia únicamente es posible mediante la pasión intensa (*Pathos*), pues, de lo contrario, al individuo solo le quedaría como alternativa vivir una existencia efímera, en el aquí y ahora de cada momento, sin proyectarse más allá de la inmediatez de lo dado.

Una existencia así sería, para Kierkegaard, algo incompleto, inauténtico, lo más cercano a la perdición (Garff, 2024). La idea de subjetividad es realmente importante en su obra, pero por el momento resulta suficiente el tratamiento de esta noción. Más adelante, en el siguiente capítulo, se abordará esta problemática.

Continuando con este discurso, puede comprenderse mejor la distinción entre el pensador subjetivo de Kierkegaard y el pensador abstracto de Hegel. El pensador

subjetivo kierkegaardiano, que halla su modelo arquetípico en la figura de Sócrates, no se satisface con el mero movimiento del pensamiento entre significados e inferencias analíticas, ni con la búsqueda de un orden lógico que pretenda deducir la existencia a partir de esencias abstractas e ideales. Por el contrario, somete constantemente sus teorías a la prueba de la vida real como referencia última y piedra de toque (Adorno, 1969; Amorós, 1990).

Solo en el fantástico mundo del pensamiento puro puede considerarse al hombre como completamente comprendido y terminado, pues es en ese ámbito especulativo donde se puede anular al sujeto que piensa o, lo que es lo mismo, allí es posible anular la existencia con sus incertidumbres, sus contingencias y sus variados procesos.

Por último, la crítica de Kierkegaard a Hegel se puede comprender desde el punto de vista de la ironía. Para este pensador, el sistema estaba lleno de sutilezas propias de la lógica; de ahí que fuera muy fácil caer en sus múltiples presupuestos y demostraciones dialécticas. Por tal motivo, propone acercarse a él de una manera irónica, tomándolo como un gran ejercicio filosófico que, en últimas, resulta algo cómico.

La ironía, entendida en su acepción socrática original como una burla sutil y velada en la cual se interroga fingiendo ignorancia, adquiere en Kierkegaard un matiz aún más radical al ser examinada desde una perspectiva estética. En el estadio estético, según el pensador, la ironía constituye una actitud de duda y de aceptación de la duda, lo que impedía que la gente juzgara su propio punto de vista como absoluto o, en otros términos, ayudaba a no tomar demasiado en serio la realidad. En este sentido, la actitud irónica era para él una potente herramienta metodológica que le permitía abordar el pensamiento hegeliano sin el peligro de caer en él (Haecker, 1956).

Así pues, para Kierkegaard, los filósofos del sistema resultaban tan extravagantes en su imaginación que asemejaban personajes de un relato fabuloso. En efecto, mientras permanecían en sus grandiosas especulaciones abstractas, vivían complacidos; sin embargo, la situación se transformaba al enfrentar la realidad: allí advertían cuán difícil era, en verdad, sostener el rigor del idealismo hegeliano dentro de la existencia concreta. Kierkegaard comparaba esta contradicción con la vida de quienes edifican un palacio inmenso, colmado de lujos y ornamentos, pero que en realidad habitan en el cobertizo contiguo; por ello, el sistema le resultaba un espectáculo cómico que no requería ser tomado con excesiva seriedad. Al respecto, Collins (1976) dice:

No hay peligro de ser tragados por el vórtice dialéctico desde el momento en que se da uno cuenta de que toda la discusión del sistema deja fuera de consideración la existencia y al ser real, aunque la discusión verse sobre los conceptos de Existenz y Sein. Nadie debiera acercarse al estudio del idealismo o al problema crítico sin aprovechar el consejo de Kierkegaard sobre la actitud personal que ha de mantenerse. (p. 136)

En el sistema hegeliano, la existencia concreta del pensador aparece en tensión con su propio pensamiento. Este rasgo de la filosofía idealista, junto con los demás

elementos ya mencionados, configura, en última instancia, el terreno sobre el cual se articula la crítica kierkegaardiana a Hegel.

En conclusión, lo importante es que, con esta nueva forma de hacer filosofía basada en un pensamiento concreto en el que hay un sujeto que piensa, sufre y siente, Kierkegaard explora un nuevo terreno en el campo filosófico que abre preguntas y perspectivas, a la vez que proporciona una visión antropológica original con notables repercusiones para la filosofía de los siglos XX y XXI.

Kierkegaard, el escudriñador del Absoluto

El tema de la existencia en Kierkegaard no solo puede y debe comprenderse a la luz de su reacción contra Hegel, pues también es importante tener en cuenta otros factores que pertenecen a un ámbito más personal, propio de su condición como hombre de carne y hueso, circunscrito a una familia y a otras condiciones determinadas. En este punto, conviene resaltar la profunda dimensión religiosa que impregnó la vida y obra del pensador danés, tomando como base, fundamentalmente, la reconstrucción biográfica presentada en el estudio de Furnal (2016).

Kierkegaard nació y creció en el seno de una familia fuertemente influenciada por la fe luterana, muy arraigada en Dinamarca a principios del siglo XIX. Su padre, Michael Pedersen Kierkegaard, se encargó de educarlo de acuerdo con las doctrinas del cristianismo de Lutero, en las cuales se incluía, por supuesto, todo un cúmulo de insistencias en la condición pecaminosa y la depravación ingénita del hombre, así como la consiguiente redención misericordiosa de Cristo, que derramó su sangre en la cruz por la humanidad (Garff, 2024).

Sin embargo, esta introducción al cristianismo fue algo muy complejo e impactante para el joven Kierkegaard. Michael Pedersen no solo transmitió a su hijo las doctrinas propias de la fe luterana, sino que le comunicó toda una serie de conflictos y problemas interiores de fe que él mismo padecía. Siendo esto así, el cristianismo heredado por Kierkegaard era algo supremamente sombrío, donde la insistencia en el pecado cobraba un matiz opresivo que luego se traducía en angustia y melancolía.

El propio Kierkegaard habla de la imagen infantil que tenía de su padre como un hombre piadoso, muy conocedor de temas teológicos y filosóficos, pero que interiormente revelaba una profunda y extraña melancolía que siempre lo acompañaba, a pesar de todo su interés y fe religiosa.

Más tarde, durante su juventud en 1838, Kierkegaard experimentó lo que él mismo denominó un “gran terremoto”. Este suceso se originó al comprender que la angustia y la melancolía de su padre derivaban de un profundo conflicto interior de índole religioso-moral. Pedersen confesó a su hijo que, en su juventud, había alzado el puño para blasfemar contra Dios y que, además, tuvo un desliz sexual con una joven encargada de las labores domésticas. Tales episodios marcaron definitivamente la

existencia de Michael, pues, desde entonces, la melancolía y la angustia lo acompañaron de forma ininterrumpida hasta su muerte a los 82 años.

Ese sentimiento de culpa y esa melancolía fueron los que Pedersen comunicó a su hijo con toda la educación religiosa y moral que le impartió desde la infancia. Sin embargo, el gran terremoto de 1838 ayudó al joven Kierkegaard a reconciliarse con su padre y, lejos de apartarlo de la fe, le permitió estrechar sus lazos con el Dios propio del cristianismo.

Puede decirse que esta etapa de su vida culminó en 1841, cuando logró graduarse en teología con su sobresaliente tesis titulada *Sobre el concepto de la ironía* (1841), con la cual rindió tributo a la educación religiosa recibida de su padre, quien, entre otras cosas, deseaba verlo graduado y preparado para ejercer el cargo de pastor dentro de su iglesia.

Por esta misma época, Kierkegaard rompió relaciones con su novia y prometida Regina Olsen, debido a una serie de movimientos e inquietudes espirituales que igualmente marcaron su vida. Kierkegaard se sentía incapaz de llevar adelante una vida matrimonial plena y estable con Regina, pues, al parecer, había heredado la melancolía de su padre. Además, por esos años también empezó a sentir que sus inclinaciones religiosas e intelectuales lo llevaban por un sendero muy diferente al de la vida conyugal y familiar; por lo tanto, intuía un fracaso existencial si llegaba a asumir la vida comunitaria propia del matrimonio.

En consecuencia, aunque su amor por Regina era muy grande, el filósofo percibía interiormente que su espíritu lo conducía por otros caminos de reflexión, hasta el punto de considerar su destino histórico como diferente dentro de la gran masa humana. Todos estos episodios amorosos culminaron, para él, en la elección libre y consciente de un estado de vida en soledad y soltería.

Una vez desligado de Regina, la vida del autor tomó un nuevo rumbo, el cual estuvo marcado por la tendencia religiosa y la indagación profunda acerca del cristianismo. Esta inclinación hacia lo religioso imprimió un carácter peculiar a toda su existencia; por ello, desde esta época se definió a sí mismo como el escudriñador o espía del Absoluto.

Ahora bien, el hecho de asumir este destino le impuso a Kierkegaard un nuevo género de vida, caracterizado por la soledad y la reflexión. En el aislamiento de su hogar, consideró que podía dotar de fecundidad a todas las ideas y anhelos religiosos que su alma albergaba. Bajo esta premisa, comenzó a perfilarse de manera progresiva como un autor de profunda inspiración religiosa.

Durante varios años, escribió de forma incansable artículos y obras de profundo contenido religioso, centrados principalmente en la vivencia y las problemáticas inherentes al cristianismo. Desde la soledad de su hogar, comprendió que asumir con autenticidad la fe cristiana representaba una tarea sumamente exigente para el individuo. Sin embargo, las personas de su tiempo consideraban la existencia cristiana de una manera muy laxa, hasta el punto de recibir el nombre de cristianos viviendo

como verdaderos paganos. En últimas, Kierkegaard señaló que había un gran abismo entre el mensaje propio de Jesús y la manera tan degenerada y acomodada como la Iglesia de su tiempo lo vivía (Muga, 1966).

Temor y temblor (1843/1968) es precisamente una de esas obras en las que Kierkegaard logra comunicar, en forma poética, muchas ideas que reflejan su búsqueda apasionada del Absoluto y su visión particular de la fe y la moralidad. A modo de ilustración, puede citarse un bello pasaje del epílogo que transmite buena parte de la sensibilidad espiritual propia del filósofo:

La fe es la más alta pasión del hombre. Quizá hay muchos en cada generación que no llegan hasta ella, pero ninguno la supera. Si también en nuestro tiempo hay muchos incapaces de descubrirla, sobre esto no quiero expedirme, solo debo referirme a mí y no puedo ocultar que todavía me queda mucho por hacer sin por eso desear traicionarme o traicionar lo grandioso, reduciéndolo a un asunto sin importancia, a una enfermedad de niño cuya cura se espera lo más rápida posible. (Kierkegaard, 1843/1968, p. 137)

En este contexto, sus escritos religiosos constituían un llamado de atención a los hombres y mujeres de su época, quienes se habían separado desde hacía mucho tiempo del verdadero mensaje de Jesús y de toda la dimensión de trascendencia que el Evangelio encierra.

Tan grande era el deseo de comunicar todas las ideas religiosas que su espíritu albergaba que, a partir de 1846, emprendió una lucha frontal contra la iglesia jerárquica de su tiempo y contra una serie de enemigos intelectuales en Copenhague. Este ataque directo terminó por llevarlo a la polémica, al aislamiento y a la incompreensión generalizada.

Sin duda, este fue un capítulo difícil en la vida de Kierkegaard, que minó en poco tiempo su existencia. Las controversias intelectuales con *El corsario*, un periódico de la ciudad que llegó a ridiculizarlo públicamente con su crítica cínica; las luchas abiertas con el obispo de Copenhague, Hans Martensen; las burlas callejeras ocasionadas por sus defectos físicos; la soledad, etcétera, se convirtieron en un auténtico martirio que socavó su vida. Sin embargo, se mantuvo firme en sus posiciones críticas y en su fe hasta el final, pues consideraba que para eso había venido al mundo y que deseaba morir por esa verdad que había encontrado en Cristo (Hampson, 2013).

La vida de Kierkegaard puede resumirse, entonces, como la de un hombre que estuvo en constante búsqueda del Absoluto, en este caso, del Absoluto propio del cristianismo. Esta búsqueda, como se puede entrever, no fue nada fácil para el autor. De hecho, toda su reflexión y su fe se fueron configurando en medio de una gran paradoja interna, que incluyó desde debilidades y pruebas en la misma fe hasta el sentimiento, muy humano, de abandono e incompreensión por parte de aquellos que se decían sus hermanos de religión.

Fue tan intenso el grado de paradoja vivido por Kierkegaard que, en ciertos momentos, llegó a experimentar en carne propia la hondura del abismo entre fe y vida que

él mismo denunciaba, hasta el punto de verse sumido en un profundo abatimiento. Al examinar su propia existencia, constató cuán distante se encontraba aún del ideal cristiano que proclamaba con tanto ahínco en sus escritos y en su lucha constante.

Este sentimiento interno de pecado y de lejanía del propio ideal se fue convirtiendo para él en causa de una constante melancolía, lo que lo llevó a pensar en su naturaleza hereditaria. Dicho sentimiento no solo provenía de su dimensión religiosa, sino que albergaba una multiplicidad de estadios y características, en los que se incluían desde el estado de inquietud y de sufrimiento consiguiente a la fe y a la profesión cristiana, hasta algunas obsesiones enfermizas del propio Kierkegaard: su encierro, el afán de soledad, el ritmo de vida burguesa, la sensación de abatimiento y las fobias (Höffding, 1949).

No obstante, en medio de la angustia provocada por su misma condición melancólica, ambigua y tan desconcertante para él, hasta el punto de llevarlo a dudar de su fe, Kierkegaard intenta explicarse a sí mismo definiéndose como hombre y poeta religioso sometido a la categoría de la prueba. Es decir, con su gran capacidad introspectiva, logra comprender cómo la angustia y la desesperación son condiciones necesarias por las cuales tiene que pasar todo ser humano que, auténtica y apasionadamente, deseara vivir el cristianismo. Pero esta condición existencial significaba una lucha ardua, pues, como él mismo lo afirmaba, ese sentimiento interno de tristeza es como un “aguijón en la carne” que lo acompañaba sin cesar, hasta el punto de hacerlo desfallecer.

Para terminar de esclarecer esta parte compleja de la vida interior de Kierkegaard, conviene traer a colación las palabras de Jolivet (1946), con las cuales se sintetiza brevemente el problema de la melancolía kierkegaardiana:

En resumen, la melancolía de Kierkegaard es a la vez el resultado de una constitución enfermiza y consecuencia de un conflicto interior que traduce su inquietud por dar un sentido religioso a su tristeza congénita. En realidad, se trataba ciertamente de una prueba, y de las más duras que pueden darse. Desde el momento en que supo renunciar a la repetición, la prueba le situó auténticamente en lo religioso, a pesar de sus mismas dudas, unidas a su estado morbosos y a sus dotes prodigiosas de introspección, hasta que en el hospital de Copenhague, la muerte solidaria, poniendo sobre sus sufrimientos el sello de la sinceridad total, resolvió ante su conciencia la duda que durante tanto tiempo le había torturado. (p. 122)

Cabe preguntarse: ¿qué aporta la dimensión religiosa de Søren Kierkegaard a su filosofía y a sus obras? Este punto resulta de vital importancia para comprender quién fue y qué quiso dar a entender con sus escritos.

Lo primero que se debe poner de relieve es la relación entre fe y obras. Como ya se ha expuesto, Kierkegaard gradualmente se fue configurando como un hombre en busca del Absoluto cristiano. Por tanto, su obra no puede entenderse sin esta dimensión religiosa propia de su vida. De hecho, él mismo reveló el motivo último que lo llevó a escribir tantas obras, el cual no era otro que su pasión por el cristianismo. Se trataba

de un cristianismo, a veces sombrío, que vivió pasando por el pecado, la angustia y la melancolía, pero que para él constituía el dato central de su propia existencia.

Su búsqueda y pasión por el cristianismo no seguían el camino de los profesores y pastores de su tiempo, dominados por el afán especulativo y conceptual, sino el de la experiencia vivida en su propia carne. Siendo esto así, sus obras son una especie de autobiografía teológica que refleja todas sus luchas, sus angustias y vivencias más interiores, producto de su deseo intenso por encontrar vivencialmente al Dios cristiano revelado por Jesús. Tal es la importancia de la dimensión religiosa de Kierkegaard que algunos autores la consideran como la clave de interpretación más importante de su pensamiento:

El canon interpretativo de la obra de Kierkegaard no puede ser sino teológico, y para mayor exactitud teológico-cristiano, si es que estamos de acuerdo en considerar que el sentido de un comportamiento y de un lenguaje hay que buscarlo, antes que nada, en la conciencia misma del que es su sujeto, porque, aun cuando en ella tal sentido no se desvelara en su autenticidad y totalidad, lo poco que se manifiesta es, no obstante, el único camino que siempre podrá conducirnos hasta lo que allí se oculta o enmascara. (Prini, 1992, p. 34)

Así pues, Kierkegaard, como escudriñador del Absoluto, es el personaje que se esconde detrás de cada texto. Es más, solía definirse a sí mismo como autor religioso, y no tanto como filósofo. En este sentido, siempre tuvo la preocupación de ser incomprendido por la gente de su época, que podía considerarlo un nuevo filósofo con pretensiones sistemáticas a la manera de Hegel.

Al parecer, está nunca fue la intención originaria de Kierkegaard, tanto que, en su texto *El punto de vista explicativo*, detallado en *Mi punto de vista* (1847/1972), intentó dejar bien claro cuál era la directriz fundamental de su pensamiento. En este libro, el autor muestra cómo sus diversas obras estéticas, éticas y filosóficas no son más que un medio o una herramienta para que los hombres de su época empezaran a meditar sobre el cristianismo, que era, en realidad, el objetivo último que le interesaba:

El escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas. Por tanto, debe tenerlo todo dispuesto, aunque sin impaciencia, con el propósito de sacar inmediatamente lo religioso, en cuanto perciba que tiene a sus lectores con él, de forma que con el ímpetu conseguido por la devoción a lo estético entre en contacto con lo religioso. (Kierkegaard, 1847/1972, p. 49)

Ahora bien, en cuanto a la filosofía, la posición de Kierkegaard fue todavía más radical. El cristianismo concebido por él era incompatible con la filosofía; es más, consideraba que la filosofía hegeliana había impregnado tanto el cristianismo en Dinamarca que, en resumen, había logrado desvirtuar la doctrina de Jesús, convirtiéndola en una serie de abstracciones que alejaban al hombre de sus compromisos y responsabilidades concretas en el mundo (Garff, 2024).

Por definición, la filosofía era para Kierkegaard el reino del concepto y de lo abstracto; por lo tanto, no constituía una expresión de la existencia tal como es. Como ya se ha dicho, la filosofía que abstrae al sujeto que piensa, lo que hace, en últimas, es mutilar la realidad y renegar de la objetividad. Esto resultaba sencillamente inconcebible para el filósofo. Por esta razón, en sus obras se cuidó mucho de no caer en la conceptualización vacía, ya que para él no era posible definir ni atrapar mediante conceptos la existencia, su tema central.

Al abordar el tema de la existencia, Kierkegaard, lejos de pretender elaborar un tratado abstracto cargado de categorías filosóficas, buscó describir los resultados del análisis de su propia experiencia vital. Este esfuerzo por traducir en la obra lo que su propia personalidad vivía constituía uno de los pilares de su pensamiento existencial, en el que el individuo existente y la conciencia reflexiva de su existir aparecían como la condición absoluta y el centro de la filosofía.

Este mismo individuo existente, viviendo en la realidad concreta, configura y da contenido a la idea de verdad kierkegaardiana: la verdad es la subjetividad, la verdad es la vida en acto (Garff, 2024). Esto quiere decir, en último término, que la verdad hay que vivirla en vez de pensarla; por eso, Kierkegaard indicaba un nuevo derrotero para la filosofía.

¿Pero puede hablarse propiamente de una filosofía en Kierkegaard? Es claro, hasta el momento, que en sus escritos apuntaba hacia lo religioso, realizando una reflexión en la que ponía de relieve los pensamientos resultantes del minucioso análisis de su existencia y vida interior, cuidándose de caer en la abstracción sistemática y especulativa. También es clara su reacción contra el idealismo hegeliano y contra todo sistema que pretendiera dar cuenta de la totalidad de la existencia.

Es aún más clara su posición radical con respecto a la filosofía y al cristianismo: la filosofía y el cristianismo no pueden estar unidos. No obstante, más tarde, en alguno de sus escritos, afirmó que solo podría concebirse una filosofía si esta fuera cristiana, pues para él el único existencialismo verdadero era el existencialismo cristiano (Furnal, 2016).

A pesar de sus esfuerzos por evitar que el análisis de la existencia se cristalizara en una doctrina filosófica, no logró sustraerse por completo a este ámbito. En un momento de su trayectoria terminó por elaborar conceptos con el grado de abstracción y generalización propio del quehacer filosófico. De ahí que pueda afirmarse que en su pensamiento se produjo un tránsito del análisis existencial hacia una auténtica filosofía de la existencia, que posteriormente sería reconocida como existencialismo.

Algunos títulos de sus obras evidencian con claridad este paso hacia la conceptualización filosófica, como *El concepto de la angustia* (1844/1965) y *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1849/1969). En estos textos se evidencia, como señala Jolivet (1976), “una sistematización y una universalización destinadas a hacer inteligibles y comunicables los datos del análisis existencial” (p. 60).

Este punto es de suma importancia para entenderlo como filósofo. Aunque él mismo se veía como autor religioso, para la filosofía del siglo XX Kierkegaard fue el precursor del existencialismo contemporáneo que, con su manera vivencial de hacer filosofía, proporcionó una nueva direccionalidad a los problemas de la condición y la realidad humanas.

Con respecto a esta situación, la obra de Jolivet (1976) proporciona algunas ideas esclarecedoras al apuntar lo que sigue: “Desde este punto de vista encontramos en Kierkegaard no una filosofía organizada y construida (tal como se encuentra, por ejemplo, en Jaspers con la misma contradicción interna), sino los numerosos elementos de una filosofía existencial” (p. 61).

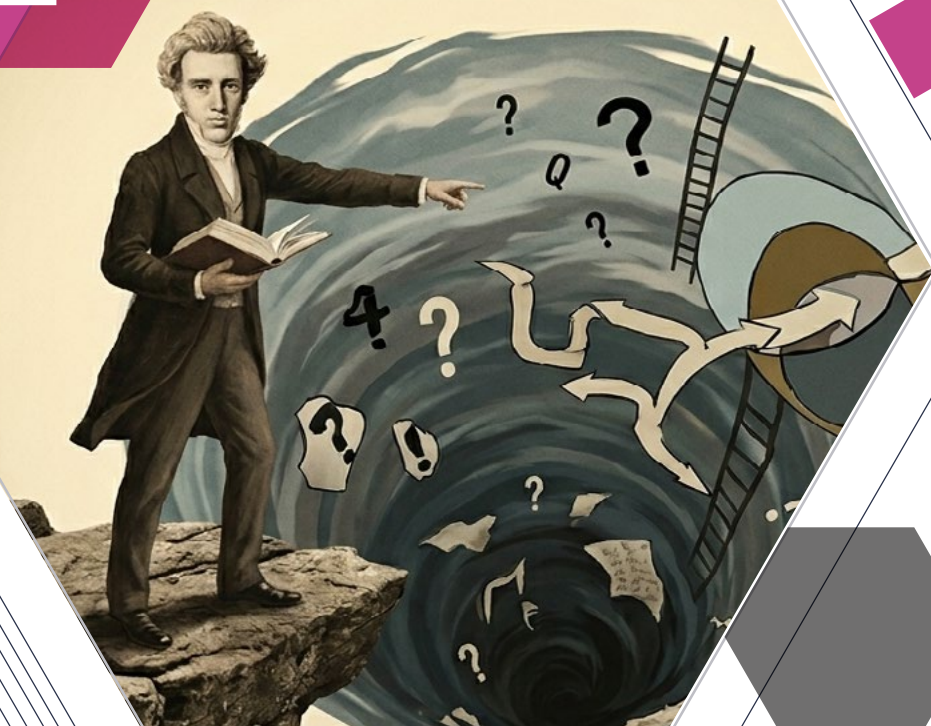
De acuerdo con estos datos, es legítimo abordar a Kierkegaard como filósofo. Aunque no debemos perder de vista, para la auténtica interpretación de su pensamiento, que incluso con toda la conceptualización y generalización que pueden tener algunas de sus obras, su intención primigenia siguió vigente. Lo importante no era la filosofía con su interés especulativo, sino la vida: “No se existe para filosofar, sino que se filosofa para existir. La filosofía no es nada, si no es a la vez la expresión y el medio de la vida” (Jolivet, 1976, p. 63).

Por tanto, toda reflexión debe conducir al encuentro con la existencia individual, y ese contacto con la vida propia significa, para Kierkegaard, iniciar el camino hacia el Absoluto que él buscó con tanta intensidad. Devendirse en un cristiano auténtico constituye la meta de todo individuo existente; por ello, toda reflexión y toda filosofía que se pretenda verdaderamente existencial debe culminar en la interrogante y la elección por Dios.

Con estas anotaciones puede considerarse que han quedado suficientemente esclarecidas tanto la dimensión ideológica como la profunda experiencia religiosa que dieron origen al pensamiento filosófico de Søren Aabye Kierkegaard. Puede pasarse, entonces, al desarrollo en profundidad de su noción de existencia.

Capítulo

2



LA EXISTENCIA COMO PROBLEMA

En el capítulo anterior se intentó mostrar brevemente algunos elementos característicos que dieron origen al pensamiento kierkegaardiano en torno a la existencia. El trasfondo biográfico que impregna todas sus obras (procedencia nórdica, educación religiosa luterana, profunda melancolía y una gran disposición para la reflexión analítica), lo mismo que su lucha abierta contra el sistema hegeliano, constituyen, sin lugar a dudas, dos puntos de apoyo realmente importantes para una adecuada comprensión de la filosofía de este ilustre pensador danés. Teniendo en cuenta estos datos, en el presente capítulo se pasará al tratamiento más riguroso de su noción de existencia.

La noción de existencia en Kierkegaard

Para el pensador danés, el problema de la existencia tiene un carácter concreto, fáctico, pues es el resultado de una experiencia personal que supera cualquier pensamiento especulativo. Tanto es así que, en sus múltiples obras, evitó siempre definir la existencia misma por medio de conceptos. Por eso, antes que hablar de un concepto de existencia en su filosofía, para el tratamiento de esta temática resulta más pertinente utilizar la expresión *noción de existencia kierkegaardiana*, la cual estaría más en consonancia con sus reflexiones filosóficas.

Ahora bien, esta noción de existencia, a pesar de surgir de una vivencia real que se niega a ser atrapada en conceptos, al ser pensada no puede escapar a la categorización propia de la meditación filosófica. Así pues, reconociendo la intención originaria del autor de no reducir la existencia a un mero ejercicio de la razón, en este apartado, y a lo largo de los tres capítulos posteriores, se tendrá que exponer, en categorías filosóficas, la intelección particular acerca de la existencia que el mismo Kierkegaard transmite en sus obras.

Desde una perspectiva ontológica, la existencia puede entenderse en términos cercanos al *Dasein* de Heidegger: el ser del hombre ahí, concreto, fáctico, arrojado al mundo (Garff, 2024). El ser humano está en el mundo por el simple hecho de haber nacido, aun cuando no haya elegido esta condición originaria. Lo decisivo, sin embargo, es que este ser fáctico posee la capacidad de reflexionar y hacerse consciente de su propia situación. Gracias a esta facultad de volver sobre sí mismo, el hombre se interroga acerca de su ser en el mundo; en otras palabras, problematiza su condición de ser-ahí, situado y fáctico, que se convierte para él mismo en un enigma por descifrar.

Desde esta perspectiva, para el autor dicha condición del hombre como ser ahí en el mundo constituye su existencia real. Es decir, *Dasein* y existencia se equiparan, pues la determinación constitutiva del ser existente es su misma existencia o, en otras palabras, el hecho de que el hombre empírico esté ahí, arrojado en el mundo, significa lo mismo que existir. Esta apertura del hombre a la comprensión de su condición de ser ahí constituye, entonces, la clave de lectura de su analítica existencial.

Profundizando aún más, cabe añadir lo siguiente: para Kierkegaard, este ser en el mundo que el hombre es debe ubicarse y comprenderse en el plano de la realidad concreta, a partir de las categorías existenciales que lo determinan como único, fáctico y temporal. Estas tres categorías expresan, precisamente, lo que es la existencia humana vista desde el ámbito de la realidad y no desde el de la idealidad, como sucedía en el sistema hegeliano. Es decir, la existencia no es concebible *sub specie aeterni* (más allá del tiempo, de lo particular y lo contingente), pues esto significaría disolverla en el campo de la abstracción, prescindiendo de la concretez y la temporalidad en las cuales se desenvuelve el ser propio del hombre.

En oposición al reduccionismo abstracto, la unidad, la facticidad y la temporalidad constituyen las categorías características de ese ser ahí que es el hombre o, más concretamente, las que fundamentan su modo de ser fáctico y existencial. En consecuencia, en Kierkegaard puede hablarse de un primado de la existencia sobre la esencia, donde la noción misma de existencia se construye a partir del hombre empírico, concreto y situado en el mundo. Esto permite esclarecer la posición del propio autor cuando utiliza la palabra existencia, pues con este término se refiere explícitamente al humano real existente, fáctico, cuyo modo de ser en el mundo es su existencia:

Kierkegaard emplea el concepto de existencia para indicar la totalidad del ser del hombre, el modo de ser del existente como tal. Se funda en que la existencia es la forma fundamental de la realidad de todo ser existente, a la cual se ven referidas todas las demás determinaciones. En este sentido, puede ser interpretada la existencia como el lugar o el medio de la realidad del ser del hombre en su totalidad. (Jarauta, 1992, p. 7)

Así pues, la existencia, como modo de ser del hombre en el mundo, ubica al existente en el campo de lo real, definiéndolo como “único, es decir, determinado, concreto, irrepetible; fáctico, que existe en el momento-circunstancia; existente espacio-temporal, en devenir” (Jarauta, 1992, p. 5).

Ahora bien, estas determinaciones del existente (único, fáctico, en devenir) se comprenden mejor a la luz de la categoría de individuo propia del pensamiento kierkegaardiano, pues en este concepto se incluyen todos los atributos, condiciones y demás elementos que caracterizan al existente humano.

De acuerdo con lo anterior, Kierkegaard profundiza en la noción de existencia e indaga más allá del problema inmediato del hombre como *Dasein* (ser ahí puesto en el mundo), tratando de esclarecer, sobre todo, cuál es la estructura fundamental o constitución propia de ese ser fáctico y real que es el hombre (el existente), y cuál es su modo propio de estar en el mundo.

Su propuesta apunta, en último término, a esclarecer el problema que existir significa para el hombre mismo, superando de esta manera cualquier intento de reducir la respuesta a la pregunta por la existencia al mero campo de la ontología. De acuerdo

con esto, el programa que se seguirá en lo que resta de este capítulo será la exposición de las principales categorías a partir de las cuales puede comprenderse con mayor precisión la noción de existencia que aquí se estudia, así como los conceptos más relevantes que la estructuran y fundamentan.

Estas categorías, que revelan la estructura interna de la existencia, serán primordialmente la categoría de individuo y la categoría de subjetividad. A continuación se examina cada una de ellas.

El individuo como categoría fundamental de la existencia

La pregunta por la existencia remite al problema que el hombre es para sí mismo. Es decir, el hecho concreto del hombre como ser en el mundo se convierte en algo cuestionante, puesto que ese estar ahí es algo por realizar en cada momento o, en otras palabras, una tarea que se despliega a lo largo de toda la vida. En estas condiciones, el hombre necesita comprenderse a sí mismo para entender luego cuál es la mejor manera de realizar esa tarea que su propia naturaleza le propone.

En este sentido, la pregunta por la existencia puede concebirse como un proceso circular en el que la naturaleza del hombre es, de hecho, un problema para él mismo; pero, en la medida en que va respondiendo a la pregunta que su propia condición le plantea, va construyendo y realizando la tarea de existir. Esto quiere decir, en últimas, que preguntarse por la existencia es una forma de asumir el destino que la vida misma abre por el hecho de haber nacido en el mundo.



Este existir se presenta siempre como una posibilidad abierta, incierta y llena de riesgos, pues cada cual tendrá como tarea existencial comprometerse consigo mismo para darle sentido y dirección a su vida. Al parecer, esa es la condición propia a la cual está abocado, por naturaleza, el ser humano.

Para el pensador danés, esta tarea de comprenderse a sí mismo constituye la base de toda filosofía que quiera tocar, en verdad, la realidad humana tal como es. Por eso, en sus múltiples escritos comunica su propia experiencia como ser humano que intentó responder y asumir lo que su condición de existente le exigía.

Por tanto, siguiendo el pensamiento de Kierkegaard, el existir, por ser una condición y una tarea que se realiza a lo largo de la vida, es algo que cada hombre debe asumir individualmente, pues nadie puede vivir la existencia de otro. Claro está que, en la medida en que se entiende la propia existencia, es posible comprender también cuál es el destino histórico personal, junto con los demás seres que también están sometidos a las incertidumbres y limitaciones del existir.

De este modo, su filosofía encuentra un fuerte apoyo en la categoría de individuo como categoría fundamental que define la existencia humana tal como es. El individuo único, fáctico y en devenir es una categoría extrasistemática propia de la realidad, que aniquila toda filosofía que pretenda diluir al hombre en la universalidad abstracta de las ideas. Por el contrario, al individuo, según Kierkegaard, hay que comprenderlo siempre desde su condición misma de ser fáctico y contingente, que vive y se cuestiona a sí mismo, pues es allí donde el hombre define y proyecta lo que es y quiere ser (Garff, 2024).

El individuo kierkegaardiano es el ser humano real, de carne y hueso, al que por naturaleza le corresponde existir o asumir su existencia. Este individuo existente, lejos de ser algo general que se diluye en lo que puede llamarse la gran masa o “rebaño” humano, significa cada hombre o mujer concretos que viven en el mundo, eligiendo y afrontando múltiples situaciones cotidianas con miedo e incertidumbre, pero también con esperanza e ilusión.

Pero, concretamente, ¿qué es lo propio del individuo y cuál es su constitución? La respuesta a esta pregunta supone adentrarse en la visión antropológica de Kierkegaard, pues los elementos constitutivos de esta categoría revelan el concepto de hombre que fue descubriendo y elaborando a lo largo de su propia existencia y que vale la pena esclarecer.

Esta visión antropológica ayuda a descubrir con mayor precisión los conceptos e ideas que sustentan la categoría de individuo en su pensamiento, a la vez que proporciona una luz sobre los cimientos más profundos que sostienen su filosofía existencial. Conviene exponer, entonces, los elementos que configuran la esencia íntima del ser humano o, lo que es lo mismo, los que fundamentan la estructura interna del individuo kierkegaardiano.

El individuo humano en su dialéctico existir

Puede afirmarse que para Kierkegaard lo importante de la existencia no es la teoría ni el puro saber, sino la acción y la vida. Por eso, un sistema conceptual cerrado no

cabe en su pensamiento, pues por encima de los conceptos están los hechos concretos que marcan la existencia particular de cada hombre en el mundo, de cada individuo en su aquí y ahora.

La realidad pertenece igualmente al dominio de lo singular y no de lo universal. Cada individuo existente es una realidad empírica y particular que avanza en el mundo de situación en situación, de un hecho a otro, arriesgando todo su ser en medio de la incertidumbre que la misma existencia trae consigo.

Sin embargo, para Kierkegaard el existir individual auténtico solo se entiende a la luz del cristianismo, donde ese existente real y fáctico se revela internamente como un ser paradójico. Esto quiere decir que el pensamiento acerca de la existencia, visto desde una perspectiva netamente cristiana, es un pensamiento dialéctico, pues el existente humano, que es quien piensa y vive en la concretez de los hechos, manifiesta en su interior una estructura dialéctica y paradójica como resultado de una síntesis de opuestos que están presentes desde el comienzo, por el hecho mismo de existir.

Cabe aclarar que este pensamiento paradójico, como punto arquimédico de su filosofía, se desarrolla por fuera de los muros de la razón, pues la constitución paradójica del hombre supera toda construcción lógica, toda ontología fundamental y toda conceptualización metódica. El existir según Kierkegaard no puede fundamentarse ni demostrarse; a lo sumo puede describirse, pues originariamente subsiste fuera de los límites de la razón. Con respecto a este punto, Gabriel (1973) señala:

El pensamiento dialéctico de Kierkegaard es el ensayo de describir la problemática de razón y la existencia como estructura de la realidad que somos nosotros mismos, y de refundir el residuo de lo irracional dentro de la existencia espiritual por medio de su evolución dialéctica en la existencia moral religiosa. (p. 52)

En este sentido, el filósofo danés encuentra en la estructura interna, dialéctica y paradójica del existente humano un potente argumento para enfrentar radicalmente las posturas omniabarcantes del sistema hegeliano:

A la dialéctica de la razón sale al paso Kierkegaard con la dialéctica de la existencia, con la que se entreteje el pensamiento mismo en el movimiento de la existencia y se realiza colmadamente en cuanto pensamiento existencial capaz de sostener y resistir la paradoja que aparece en la existencia. Tampoco el pensamiento existencial puede identificarse con la paradoja. Recibe, más bien, en ella su “golpe de escándalo”, pero transforma precisamente este golpe escandaloso en dinamismo del pensar, al hacerse concreto por el choque que de él recibe el pensar. (Gabriel, 1973, p. 52)

Cabe preguntarse en qué consiste propiamente esa constitución dialéctica del individuo humano. La respuesta a esta pregunta implica adentrarse en la visión antropológica del autor, pues ese ser concreto y temporal que es el hombre puede comprenderse a partir de dos determinaciones fundamentales, a saber: a) el hombre es espíritu o yo; y b) el hombre es una síntesis.

Cada una de estas determinaciones del individuo posee en su interior su propia estructura dialéctica. Sin embargo, estas no se configuran de manera aislada, pues el hombre es uno y puede ser visto, en últimas, como una gran paradoja formada por una multiplicidad de elementos opuestos que constantemente se unifican mediante síntesis resolutorias. Este proceso de síntesis, cabe aclarar, lejos de aniquilar los extremos opuestos que constituyen al ser humano, los afirma simultáneamente, manteniendo en todo momento la contradicción interna entre ellos.

De este modo, Kierkegaard, conservando la idea del existente humano como una totalidad, expone la dinámica y estructura dialéctica propia de la existencia mediante la explicitación concreta de las diferentes determinaciones del individuo. A continuación se analizan con mayor detenimiento.

El hombre es espíritu

En *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1849/1969), Kierkegaard expone su concepción de hombre:

El hombre es espíritu. Más ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera, es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre considerado de esta manera no es todavía un yo. (p. 47)

Con ello, el autor quiere indicar que, en un primer momento, el núcleo de la estructura del existente humano está constituido fundamentalmente por lo que él ha llamado el espíritu. Es decir, el hombre tiene como característica primigenia de su existencia el existir como espíritu.

El espíritu, por naturaleza, es dualidad hecha síntesis, pues es una relación que se relaciona consigo misma al establecerse como síntesis de dos términos: alma y cuerpo. Estos dos términos se unen en un tercero, que es propiamente el espíritu. El espíritu es, por tanto, la fuerza superior que unifica los extremos de la síntesis.

Además, Kierkegaard (1849/1969) afirma: “si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo” (p. 48). Esto quiere decir que el espíritu, como tercer elemento que unifica sintéticamente dos extremos opuestos, al relacionarse consigo mismo se revela propiamente como yo: el yo es espíritu.

En este sentido, no es la relación la que determina el yo, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. Ser yo significa, entonces, la realidad original del hecho de la relación del existente consigo mismo: “El hombre alcanza la plenitud

de su ser solo a través de la síntesis de sus dimensiones constitutivas, plenitud que él solo puede realizar, y en cuya realización el hombre se constituye como yo, como sujeto” (Jarauta, 1992, p. 26).

Al profundizar en este pensamiento kierkegaardiano, se advierte que el espíritu, lejos de entenderse como una sustancia, debe concebirse como una relación viva y activa que se manifiesta en la unidad del cuerpo y el alma. Su dinamismo no proviene ni de un principio físico ni puramente metafísico. En este sentido, el ser humano no es solo una síntesis de cuerpo y alma; antes bien, es la concreción misma de esa síntesis: no un ente acabado, sino un ser en constante devenir. Dicho de otro modo, el hombre no “es”, sino que “llega a ser”. Este proceso de hacerse constituye un devenir dialéctico que surge del espíritu mismo, de su ser y de su actuar en la existencia (Bernier, 2015).

Cabe aclarar que en este punto Kierkegaard habla de una síntesis de dos términos opuestos que, aunque no aparecen con suficiente evidencia en el texto de *La enfermedad mortal*, pueden inferirse como los extremos del alma y el cuerpo, los cuales van a ser unificados en la síntesis determinada por el espíritu. En *El concepto de la angustia* (1844/1965) es más explícito en su posición: “El hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu” (p. 93).

Sin embargo, en ambos textos su pensamiento va mucho más allá de la mera exposición de los términos bipolares que constituyen, por el espíritu, la unidad de la realidad humana. Collado (1962), refiriéndose a este aspecto, señala:

Una cuestión no del todo fácil de precisar es cómo concibe Kierkegaard exactamente el compuesto humano. Esta pregunta jamás se la propuso [...] directamente a fin de darle una solución teórica. Con todo, partiendo de la experiencia existencial, concibe el ser humano como un compuesto disarmónico. Esta disarmonía la causa el espíritu como elemento heterogéneo constitutivo de la síntesis corpóreo-psíquica. El compuesto humano consiste en una síntesis de cuerpo y vida, sujeta a la estructura del ser espíritu. (p. 32)

Al parecer, el objetivo primordial de Kierkegaard con esta explicación es mostrar la profunda constitución dialéctica del existente humano, sin la cual no puede comprenderse cuál es su modo de ser en el mundo o, lo que es lo mismo, cómo desarrolla su existencia ese individuo que ha sido arrojado en la concreción del mundo. Jarauta (1992) complementa esta visión afirmando que

Kierkegaard va más allá de un planteo clásico acerca de lo constitutivo del hombre. Al decir que el hombre, considerado como síntesis (es decir, una relación entre dos) “no es todavía un yo”, quiere significar mucho más, a saber, que el hombre no ha sido entendido plenamente mientras no se comprenda el sentido profundo de este devenir dialéctico que funda la relación que lo constituye. (p. 12)

Para el autor, lo determinante en esta relación es el concepto de espíritu, que fundamenta toda la estructura dialéctica del existente. Más aún, se advierte en la dialéctica

existencial del espíritu una composición negativa-positiva: la negatividad está compuesta por los extremos de la síntesis, mientras que la positividad lo está por el espíritu en cuanto elemento que establece la síntesis conclusiva de los opuestos.

Este espíritu, por su carácter mismo de sintetizador, se convierte en una potencia paradójica que destruye el equilibrio de la síntesis al mismo tiempo que la establece: “El espíritu es en cierto modo un poder hostil, puesto que continuamente perturba la relación entre el alma y el cuerpo. Por otra parte, el espíritu es un poder amigo, ya que cabalmente quiere constituir la relación” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 93).

Esto indica que el espíritu, en último término, al constituirse como una síntesis de elementos heterogéneos, perfecciona al hombre desarmonizándolo interiormente. Esta desarmonía viene a ser su característica fundamental.

Finalmente, de esta positividad y negatividad, Kierkegaard (1849/1969) concluye que el yo, como relación que se relaciona consigo misma, debe haber sido puesto por otro:

Una tal relación que se relaciona consigo misma, es decir, un yo, tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro. Si la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro, entonces seguramente la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera. Una relación así derivada y puesta es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro. (p. 48)

En este punto se elige la segunda alternativa del yo humano: una relación que es fundada por otro, debido a la condición misma del existente. Si el hombre se hubiese fundado a sí mismo como relación que se relaciona consigo mismo, no se podría hablar de finitud en el individuo, pues, al ser él mismo el principio de su realidad, toda limitación fáctica de tiempo, espacio, historia, etcétera, quedaría anulada. El yo, en este caso, sería absoluto y no dependería de nada ni de nadie.

Pero el yo humano es diferente, pues en lo concreto resulta limitado y finito. Siendo esto así, Kierkegaard opta por la segunda opción: el yo es puesto por otro ser y se encuentra en una situación de dependencia con respecto a este. En este sentido, el yo resulta fundamentado por un ser distinto de él mismo, pero con el cual se relaciona continuamente. Al tener el yo la facultad de relacionarse con este tercer poder o fundamento, surge en el existente humano la posibilidad de la infinitud como dimensión constitutiva.

El yo, como característica fundamental de la estructura interna del individuo, es así una relación refleja que, en tanto vuelve sobre sí misma, se va relacionando con un tercer elemento, el cual es considerado por Kierkegaard como el fundamento último de la síntesis total dialéctica que es el existente humano. Esta determinación del individuo como yo derivado o puesto, vislumbrada a partir de la dialéctica primigenia del hombre como espíritu, será de vital importancia para comprender luego la multiplicidad de síntesis que estructuran la existencia humana. Se continúa, pues, analizando las otras características que sustentan su categoría de individuo.

El hombre es síntesis

La noción de síntesis en el pensamiento de Kierkegaard incluye la diferencia y la relación entre los distintos momentos que la hacen posible. El existente humano se caracteriza por estar constituido por una multiplicidad de opuestos que permanentemente se relacionan mediante síntesis resolutorias. Estas síntesis no tendrían razón de ser si sus extremos constitutivos no se reuniesen en un tercero.

Hasta el momento se ha visto una, quizá la más importante: el hombre como espíritu. Pero en *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1849/1969) el autor señala otras que estructuran dialécticamente la existencia humana de manera análoga, tales como la infinitud y la finitud, la temporalidad y la eternidad, la libertad y la necesidad. Conviene analizar cada una de ellas por separado.

El individuo es síntesis de infinitud y finitud

Refiriéndose a la unidad que es el hombre como resultado de la síntesis de dos categorías opuestas, la finitud y la infinitud, Kierkegaard (1849/1969) dice:

El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que solo puede verificarse relacionándose uno con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. (p. 75)

El sí mismo pasa a ser, entonces, el punto neurálgico en que ambas categorías se funden, el elemento que sintetiza los dos extremos. Este sí mismo, como resultado de la síntesis de estos términos, tiene como tarea devenir, es decir, concretizarse empíricamente en la historia de cada existente.

Pero ¿qué son la finitud y la infinitud? El propio autor responde al señalar que “lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 76). Con ello quiere dar a entender que el individuo humano está, por constitución propia, sometido a ciertas determinaciones dialécticas de las cuales no puede escapar; son algo dado por el hecho de nacer y existir. Por un lado, la finitud lo circunscribe, lo limita a ciertas condiciones que indican su aquí y ahora en el mundo, su contexto tal como es: un nombre, una nación, una época histórica en la cual vive, un oficio, una condición social, un estado de salud, etcétera. Estas determinaciones existenciales son las que marcan y diferencian a un individuo de otro, le dan a cada uno su toque de originalidad y un perfil personal que lo hace ser él mismo, distinto de los demás.

Por otro lado, la infinitud ensancha, abre, ilimita; es decir, crea nuevos espacios y posibilidades para el existente humano. Esto significa que el individuo, a pesar de estar sometido a las determinaciones concretas y finitas de su existir, puede transformar esa finitud mediante la posibilidad, que también le es intrínseca, de abrirse a

una dimensión que va más allá de los límites inmediatos, experimentándose en este proceso de ir más allá como infinito.

Ahora bien, Kierkegaard (1849/1969) propone la fantasía como el medio propicio para la infinitización del existente:

La fantasía es en general el medio de la infinitización; aquella no es una facultad como las demás facultades, sino que es, si se quiere expresar así, la facultad de *instar omnium*. En definitiva, los sentimientos, los conocimientos y la voluntad que haya en un hombre dependen de la fantasía que tenga, es decir, de cómo todas aquellas cosas se proyecten en la fantasía. Lo fantástico es en general aquello que transporta al hombre de tal manera hacia lo infinito, que no hace sino descaminarle todo lo que puede lejos de sí mismo, manteniéndole apartado en la imposibilidad de retornar a sí mismo. (pp. 76-77)

La fantasía es, así, el medio de infinitización, ya que trasciende las limitaciones propias de la futilidad cotidiana de la vida finita y se proyecta hacia la dimensión de lo infinito. Este infinito es, para el pensador danés, el absoluto de Dios propio del cristianismo. Más adelante se volverá sobre este aspecto.

Para Kierkegaard, la fantasía es una especie de espejo o proyección de las posibilidades que el hombre se da a sí mismo. Sin embargo, el existente siempre deviene en una constante tensión entre infinitud y finitud sin llegar a un estadio definitivo. En este permanente devenir del individuo, la acentuación de cualquiera de los dos términos desequilibra la síntesis, ocasionando como resultado una manifestación del mortal fenómeno kierkegaardiano de la desesperación.

El individuo es síntesis de temporalidad y eternidad

La temporalidad y la eternidad son otras dos categorías igualmente esenciales en el devenir del sí mismo del existente humano. Así como la finitud y la infinitud son categorías del sí mismo, también lo son la temporalidad y la eternidad. Estas categorías presentan en Kierkegaard una dimensión rigurosamente metafísica y resultan fundamentales a la hora de comprender la constitución dialéctica del individuo.

Se advierte que la síntesis de cuerpo y alma queda constituida mediante el espíritu; de igual modo, la síntesis metafísica de temporalidad y eternidad debe quedar constituida mediante un tercer elemento, pues el autor pretende mostrar, una vez más, cómo se da una confluencia de términos heterogéneos en la existencia.

Kierkegaard comienza su análisis sometiendo a crítica el concepto de tiempo como sucesión infinita (sucesión temporal) que ha imperado desde los antiguos griegos. Si el tiempo se concibe como sucesión infinita, entonces se habla de conceptos como ahora, antes y después o, lo que es lo mismo, se le puede dividir en presente, pasado y futuro. Ahora bien, si en esta infinita sucesión del tiempo pudiera determinarse un punto fijo, por ejemplo, un presente (actual) que sirviera de línea divisoria, podría

hablarse de una sucesión temporal con pasado, presente y futuro. Sin embargo, Kierkegaard (1844/1965) señala que ese punto intermedio no se da:

No tenemos ningún momento que sea ese presente que se busca, ya que precisamente cada momento no es más que la suma de todos los momentos, un proceso, un pasar de largo y, por consiguiente, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro. (p. 164)

En esto radica la dificultad de concebir el tiempo como fluir continuo infinito, pues no hay un punto que señale dónde termina el pasado y empieza el futuro. El fluir temporal no se puede detener para establecer un antes y un después. De este planteamiento, Kierkegaard concluye que el tiempo en sí mismo no es más que una representación.

Sin embargo, los hombres continúan concibiendo el tiempo como sucesión debido a que extienden con la imaginación, por medio de representaciones, los distintos momentos del fluir temporal (presente, pasado y futuro), como si fueran duraciones realmente prolongadas con carácter de presencialidad. Con ello, como indica Kierkegaard (1844/1965), “queda frenada la sucesión infinita” (p. 73). El concepto mismo de tiempo queda destruido por medio de las representaciones, pues estas no son más que un intento de detener el flujo temporal, reduciéndolo a una especie de presente ilimitado y sin contenido, es decir, vacío.

Ese punto intermedio entre pasado y futuro que muchos conciben como presente es, para Kierkegaard, una mera abstracción. El presente no se da ni se halla en el tiempo en cuanto tal, sino que pertenece a otra categoría: lo eterno, pues lo eterno es la sucesión abolida, así como lo temporal es la sucesión en permanente flujo.

La eternidad es, por tanto, aquella duración concebida como inmóvil por ser la infinita plenitud de lo presente [...] donde se deduce que ni lo eterno ni lo temporal admiten la concepción de pretérito ni futuro; lo temporal no, por ser la infinita sucesión; lo eterno tampoco por ser la infinita sucesión suprimida. (Collado, 1962, p. 59)

De este razonamiento, Kierkegaard concluye que el hombre, en cuanto vida temporal, no puede tener ningún presente; el presente es más bien lo eterno o, como el mismo autor lo expresa, “lo eterno es el presente y este es la plenitud” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 165). El presente, como categoría de lo eterno que no tiene ni pasado ni futuro, se traduce propiamente en el instante o momento. Lo presente es el momento, y el momento es lo concreto: “el momento expresa lo presente como tal, sin pasado ni futuro, así como lo eterno representa igualmente lo presente sin pasado ni futuro; en esto consiste la perfección de lo eterno” (Collado, 1962, p. 60).

Así, la concepción kierkegaardiana del tiempo y la eternidad culmina en el instante como punto de confluencia de toda la infinita sucesión temporal, por una parte, y de la infinita presencialidad no sucesiva de la eternidad, por otra. La eternidad toca al tiempo en el instante:

El instante no es en un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo. Podríamos decir que es como el primer intento de la eternidad para frenar el tiempo. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 168)

El instante, concebido como átomo o minúscula partícula, es una categoría que guarda relación con la eternidad y no con el tiempo, por cuanto la eternidad es una permanencia inextensa e indivisible, carente de un antes y un después. Si fuera categoría del tiempo, este sería una duración discontinua, sin extensión, y lo propio del tiempo es el constante fluir en una extensión infinita. De este modo, el instante es conmensurable con la eternidad en cuanto constituye una manifestación simultánea de esta.

Ahora bien, la síntesis metafísica del tiempo y la eternidad en el instante, señala Kierkegaard:

No es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. El instante existe tan pronto como queda puesto el espíritu. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 169)

La importancia del instante solo resulta comprensible, entonces, mediante la categoría de espíritu antes explicada, pues espíritu e instante son términos íntimamente emparentados en el pensamiento del autor.

No obstante, el hecho de que el instante sea un punto de encuentro constituye un problema, pues cabe preguntar cómo se explicaría tal intersección del tiempo y la eternidad. Con respecto a este asunto, conviene aclarar que Kierkegaard no preten de realizar un tratamiento del tiempo y la eternidad de manera única y estrictamente metafísica, ya que su planteamiento es de carácter existencial. En definitiva, lo que quiere dar a entender es el problema de la condición dialéctica de la existencia misma que, siendo temporal, es simultáneamente eterna.

En este sentido, el análisis kierkegaardiano muestra cómo el individuo humano se desarrolla en esta existencia concreta que es temporal por un lado (ser histórico-fáctico en el tiempo), pero también eterna (ser ahí en lo eterno). El hombre es, pues, una composición simultánea de tiempo y eternidad, lo cual solo es comprensible mediante la categoría existencial del momento:

El tiempo es concreto solo cuando es cualificado por la eternidad, y la eternidad en cuanto tal no es otra cosa que la cualificación del tiempo. Con lo cual la existencia del hombre no solo se desarrolla en el tiempo, sino simultáneamente en la eternidad. (Collado, 1962, p. 68)

Finalmente, Kierkegaard integra esta concepción del tiempo y la eternidad dentro de una paradoja superior: la del cristianismo. En este sentido, el instante es entendido como una súbita inserción de la verdad divina en el hombre que hace del cristianismo algo escandaloso. Si la relación entre el hombre y Dios se verifica en el instante, esto quiere decir que el hombre, por su cuenta, vive en la no verdad, y el conocimiento de esta condición es el pecado.

El pensador danés contrapone esta visión del cristianismo a la del socratismo, según la cual el ser humano ya habita en la verdad y lo único que requiere es hacerla explícita mediante el ejercicio mayéutico. En esta perspectiva, la verdad está presente desde el inicio en el discípulo, mientras que el maestro actúa solo como ocasión que facilita su manifestación. De ahí que Sócrates rechazara el título de maestro y afirmara que, en el fondo, no enseñaba nada.

El cristianismo, en cambio, parte de una premisa distinta: el hombre no es la verdad, sino carencia de ella, y necesita ser transformado para poder recibirla. Se trata, pues, de un renacimiento, de una recreación del ser humano que lo prepara para acoger la verdad que proviene de fuera de él. En esta lógica, el Maestro no es simplemente un guía, sino un Salvador o Redentor, responsable de posibilitar el nacimiento de un hombre nuevo capaz de recibir en el instante la verdad de Dios (Bernier, 2015).

El instante constituye, entonces, la irrupción paradójica e incomprensible de la eternidad en el tiempo, y en él se cumple la paradoja cristiana de la encarnación de Dios en el mundo. El acontecimiento histórico del cristianismo exige una fe en grado supremo, pues demanda una decisión capaz de afrontar la contradicción que encierra la eternidad al volverse tiempo y la divinidad al hacerse hombre. Sin embargo, este hecho no cuenta con testigos privilegiados, ya que su historicidad se actualiza en cada instante en que el individuo, de manera personal, acoge el don de la fe.

Es claro, entonces, cómo la realidad paradójica del existente humano se hace nuevamente patente mediante la síntesis tiempo-eternidad en el instante. Esta síntesis completa la visión kierkegaardiana del hombre que se ha venido desarrollando: un espíritu subsistente en cuerpo y alma, que existe en el tiempo y en la eternidad.



Queda todavía una tercera síntesis que igualmente cualifica al existente humano: la síntesis de posibilidad y necesidad. Sin embargo, resulta más pertinente desarrollar estas determinaciones del individuo en el siguiente capítulo de esta monografía. Por ahora, conviene concluir la noción de existencia kierkegaardiana mediante la exposición y el esclarecimiento de su otra gran categoría existencial: la subjetividad.

La subjetividad

El individuo, junto con la subjetividad, constituyen dos de las categorías más importantes que sustentan el pensamiento existencial kierkegaardiano. Como se ha expuesto hasta el momento, llegar a existir auténticamente como individuo constituye la condición y la meta absoluta de toda la existencia humana y la razón de ser de toda filosofía. Sin embargo, esta categoría de individuo se expresa con mayor precisión mediante la categoría de subjetividad que el mismo Kierkegaard propone.

La subjetividad como interioridad

La subjetividad viene a ser, propiamente, una explicitación de la categoría del individuo, pero visto este a la luz de la fe. La categoría de subjetividad encuentra su fundamento último en la visión **crisiana** característica de la experiencia religiosa de Kierkegaard, pues, para este, la **subjetividad** solo puede realizarse en sentido pleno cuando el individuo se enfrenta con Dios.

Afirmar la relación del ser humano con Dios, concebido como Absoluto personal y trascendente, implica al mismo tiempo reconocerse a sí mismo en su condición de espíritu. Quien asume y sostiene en la fe esa relación con lo divino se convierte, entonces, en lo que es en realidad: un individuo frente a Dios. De este modo, individuo, fe y subjetividad aparecen como nociones inseparables y mutuamente vinculadas.

El desarrollo de la subjetividad como categoría fundamental de la existencia, al igual que el del individuo, encuentra su punto de partida en la crítica kierkegaardiana del sistema hegeliano. Como ya se ha mencionado, Kierkegaard se declara oponente de Hegel y de todos aquellos que buscan encontrar una explicación final y sistemática de la existencia. Una explicación última de la existencia resulta imposible, porque el ser cognoscente tendría que abstraerse de sí mismo y ver la existencia *sub specie aeterni*.

Siendo esto así, lo propio de la existencia es introducir al individuo mismo en la reflexión acerca de su propio existir, de tal manera que ese sujeto vaya asumiendo progresivamente, de forma libre y consciente, su tarea de existir en el mundo. La subjetividad viene a ser, entonces, el existente mismo en cuanto hombre singular que está directamente involucrado en su destino histórico, pues lo construye y asume día a día desde lo más profundo de su interioridad o, en otros términos, el individuo pensante que se desarrolla en libertad y se realiza actuando.

Este individuo que vuelve sobre sí mismo para apropiarse de su existencia se caracteriza por desarrollar un tipo de pensamiento que Kierkegaard denomina *reflexión subjetiva*. En esta reflexión, la existencia es el problema por pensar, pero, por ser este un problema inherente a la naturaleza humana, genera una pasión infinita en aquel que piensa: el ser pensante es, en sí, un individuo existente; en esta identidad radica el poder y el alcance de la reflexión subjetiva.

Así, mientras el pensamiento objetivo es indiferente respecto al sujeto pensante y a su existencia, el pensador subjetivo, en tanto que existente, tiene un interés esencial por su propio pensamiento en el cual existe. Lo característico de este pensador subjetivo es, entonces, la reflexión de la interioridad o la apropiación interior de cada pensamiento. Esta reflexión en la interioridad lleva al pensador subjetivo a confrontarse con la implicación de la verdad en su propia existencia. Este punto puede aclararse volviendo a la disputa con el sistema hegeliano.

El filósofo, en términos generales, busca una verdad universal, válida en todo tiempo y accesible solo a través de la razón. Hegel representa quizá el ejemplo más emblemático de este empeño por comprender racionalmente la realidad. Para él, comprender cualquier acontecimiento de la vida humana exige un recorrido que comienza en la totalidad que constituye el propio ser, se amplía luego a la totalidad de la especie y culmina en la totalidad absoluta de todas las cosas, es decir, en la Idea Absoluta.

Sin embargo, Kierkegaard rehúsa ser considerado como parte de un todo. Se niega a ser visto como un simple parágrafo en el sistema del mundo. En este sentido:

A la búsqueda de objetividad, que encuentra en Hegel, y a la pasión y al deseo de la totalidad, opone la idea de que la verdad reside en la subjetividad. Dicho de otro modo: solo por la intensidad de mi sentimiento alcanzaré una existencia verdadera. (Wahl, 1971, p. 10)

Conviene, pues, analizar esta concepción de verdad en Kierkegaard.

La verdad es la subjetividad

El problema de la subjetividad encuentra su mayor desarrollo en la preocupación kierkegaardiana por el devenir cristiano. Esto quiere decir que la pregunta por la subjetividad se transforma gradualmente en el pensamiento del autor hasta situarse en el plano de la fe. En el aspecto religioso, el problema de la subjetividad entra en contacto con preguntas del tipo ¿cómo se llega a ser cristiano?, ¿cómo se llega a la fe?, ¿cuál es la verdad que salva? (Preisler Rohde, 1983).

Estas preguntas ético-religiosas constituyen para Kierkegaard auténticos problemas existenciales, puesto que involucran de manera especial a todo el ser humano con sus intuiciones, pasiones y emociones, y en los que conocer implica más bien una dialéctica apasionada entre el cognoscente y la materia estudiada. Aunque el autor tuviera pruebas de la realidad objetiva de proposiciones religiosas y éticas, las pasaría por alto y hasta las detestaría, ya que tenderían a falsear el modo de la subjetividad. Las verdades éticas y religiosas no se conocen, pues, objetivamente, sino solo subjetivamente.

Las elecciones que se realizan involucrando a todo el ser no constituyen una mera cuestión intelectual. En ellas se hallan implicadas la razón, las emociones y la imaginación. Según Kierkegaard, los verdaderos impulsores de la acción están dentro del

hombre, entrelazados con las pasiones, emociones e intuiciones. De acuerdo con esto, una característica fundamental de los asuntos ético-religiosos es su capacidad de afectar interiormente al hombre; de ahí que la pasión tenga un papel tan relevante en los planteamientos kierkegaardianos acerca de la subjetividad.

Partiendo de esta perspectiva, se comprende mejor el punto de vista del pensador con respecto a la fe y la verdad. En el *Post-scriptum no científico a las Migajas filosóficas* (1846/2010), Kierkegaard expresa claramente su interpretación de la verdad como subjetividad: “La verdad es una incertidumbre objetiva ligada a un proceso de apropiación de la interioridad más apasionada; esta es la verdad más alta que puede alcanzar el individuo existente” (Copleston, 1982, p. 213).

Con esta visión, Kierkegaard reacciona contra toda la tradición cognoscitiva occidental que ha centrado su interés en la búsqueda de un modelo de verdad filosóficamente llamado “objetivo”. Esta verdad objetiva se expresa como la correspondencia entre un enunciado gramatical y el estado de las cosas; es, en cierto modo, como una fotografía de ese estado.

Para el autor, este concepto de verdad es importante en algunas áreas del conocimiento, tales como las ciencias naturales, la lógica, las matemáticas y otras disciplinas similares. Sin embargo, dichas verdades, como las provenientes del campo lógico o matemático, no afectan en nada la vida de aquel sujeto que está conociendo. Es decir, “son verdades irrelevantes para la vida comprometida del hombre total. Las acepta, no puede dejar de hacerlo, pero no se compromete” (Copleston, 1982, p. 271).

En contraste con este modelo de verdad llamado objetivo, Kierkegaard propone su visión particular de la verdad entendida como subjetividad: *verdad subjetiva*. Con esta concepción se indica cómo existen otras áreas del conocimiento (ética y religión), diferentes de las matemáticas, la lógica o la física, para las cuales la idea de una verdad objetiva no funciona. Por lo tanto, es necesario plantear otra forma de verdad: la subjetividad es la verdad e, inversamente, la verdad es subjetiva.

En esta concepción, lo más importante es que el individuo pensante está comprometido con aquello que conoce, se siente afectado internamente y no puede permanecer indiferente ante el objeto de conocimiento. En este sentido, la verdad subjetiva es la íntima conexión entre la persona y el objeto que se quiere conocer. Pero este objeto de conocimiento, según Kierkegaard, está siempre en devenir, de ahí que la verdad nunca pueda objetivarse.

Ahora bien, no se trata aquí de un mero subjetivismo, como se le ha reprochado muchas veces a Kierkegaard, pues la idea no consiste en que la subjetividad determine la verdad objetiva, sino en que la subjetividad es la única manera de aproximarse a la verdad. Así como la verdad objetiva se manifiesta como la correspondencia entre el enunciado gramatical y el estado de las cosas, la verdad subjetiva se entiende como la correspondencia entre la disposición interna del individuo y el ideal que considera verdadero.

En la verdad subjetiva, el individuo, con la mirada puesta en su ideal, emplea la imaginación, la reflexión y, ante todo, la pasión para forjar una existencia personal que se aproxime, en la medida de lo posible, al modelo buscado. Esto significa que “no hay verdad para el individuo más que en tanto que este la produce él mismo obrando” (Jolivet, 1976, p. 48).

Según lo anterior, la única base fundamental para comprender la verdad consiste en que el individuo mismo se convierta en eso que entiende por verdad, y que comprenda solo en la medida en que se transforme en aquello que reconoce como verdadero. El asunto radica, entonces, en llegar a encontrar una verdad para sí, es decir, una verdad con la cual se comprometa sin reservas. Esta verdad, asumida personalmente, es la subjetividad misma, el hombre en cuanto interioridad que elige y construye su propia existencia; de ahí que la verdad sea la subjetividad y la realidad misma, pues vida y verdad coinciden (Preisler Rohde, 1983).

Se comprende así por qué Kierkegaard une siempre la pasión a la verdad y a la existencia. La verdad es apasionada porque consiste propiamente en una vivencia de la verdad (no hay más verdad que la vivida), y esta vivencia involucra a todo el existente humano en lo que es y hace.

En última instancia, esta verdad, entendida en tales términos, es lo que Kierkegaard denomina fe. Para él, la definición de la verdad como subjetividad se identifica plenamente con la fe, ya que la relación del individuo con el Absoluto (Dios), desde la perspectiva cristiana, no constituye una verdad que deba demostrarse, sino vivirse y testimoniarse. La revelación de Dios en la historia y la fe que responde a ella exigen del individuo un compromiso existencial total, pues frente a Dios no es posible entregarse a medias. El ser humano debe darse por entero a esa verdad y conformar su vida según ella, porque Dios reclama un amor absoluto.

En este sentido, la relación del ser humano con Dios no se funda en una justificación filosófica, sino en un acto de fe. Para creer no resulta necesario haber sido contemporáneo de Jesús, ya que el simple hecho de contemplar a un hombre no basta para reconocer en él a Dios. Es la fe la que permite descubrir lo eterno en un acontecimiento histórico, y frente a lo eterno todas las épocas se hallan igualmente cercanas. Creer implica siempre un salto y una decisión personal; por ello, la verdad se identifica con la subjetividad, pues nadie puede situarse en el lugar del individuo delante de Dios (Lippitt y Pattison, 2015).

De acuerdo con lo anterior, para Kierkegaard la fe contiene siempre un alto grado de incertidumbre (incertidumbre objetiva), pues la idea de Dios-Hombre es algo que para la razón finita resulta incomprensible, paradójico y absurdo. Sin embargo, en ello mismo radica el hecho de que la fe sea algo apasionado, ya que el salto de la fe implica riesgo y aventura. Aun así, el individuo logra realizarlo mediante su empeño y su pasión por el Absoluto.

En este sentido, rechazar el riesgo equivale a rechazar la verdad de Dios; por el contrario, quien se compromete en su singularidad arriesgándolo todo es el auténtico

caballero de la fe, pues este “es un testigo, nunca un maestro; en esto reside su profunda humanidad” (Kierkegaard, 1843/1968, p. 90).

Así, la fe es la hazaña arriesgada de elegir con pasión de infinitud lo objetivamente incierto. Esta elección y este salto son, según el filósofo, actos que ocurren en la más profunda soledad, pues “el caballero de la fe solo dispone en todo y para todo de sí mismo: de ahí lo terrible de su situación” (Kierkegaard, 1843/1968, p. 88). En este sentido, el individuo se encuentra siempre solo delante de Dios; estará lleno de incertidumbre, pero es él quien decide.

Finalmente, para Kierkegaard, esta opción por el Absoluto constituye la razón de ser del cristianismo. El cristiano auténtico es aquel que elige a Jesús como Absoluto y conforma su vida de acuerdo con esa verdad paradójica que ha encontrado. En el cristianismo, pasión, riesgo y fe coinciden, de ahí que el pensador danés llegue a concebir la vida cristiana (el devenir cristiano) como la meta auténtica de toda la existencia humana.

Con lo expuesto hasta este punto queda suficientemente esclarecida, desde un primer nivel estructural y conceptual, la noción de existencia kierkegaardiana. En los capítulos siguientes se profundizará en algunos tópicos que igualmente caracterizan y modelan el pensamiento de Kierkegaard en torno a la existencia. La invitación es, pues, a seguir avanzando en el tratamiento de esta problemática.



ESCALERA DEL SALTO

Capítulo

3



LA EXISTENCIA COMO LIBERTAD

Hasta el momento se ha realizado un recorrido a través de las principales categorías que sustentan la noción de existencia kierkegaardiana. El individuo y la subjetividad han permitido mostrar la comprensión de lo que, para Kierkegaard, significa la existencia humana, determinada por un cúmulo de problemas y complejidades. La estructura interna del individuo revela precisamente por qué la existencia es algo dialéctico y paradójico, pues en el interior del hombre se observa la presencia simultánea de elementos opuestos que configuran su modo de ser en el mundo.

El hecho de estar constituido por elementos contrarios es propio del ser humano, y su tarea existencial primordial radica en el interés apasionado por resolver esos problemas, vencer esa contradicción y lograr una síntesis entre los opuestos. En la medida en que el individuo afronta su situación dialéctica, va deviniendo, según Kierkegaard, en un hombre verdadero; es decir, va alcanzando una existencia auténtica y, por lo tanto, su vida no se pierde.

No obstante, el análisis existencial de Kierkegaard va más allá de las categorías de individuo y subjetividad que sustentan su concepción del existir humano. Una vez puestos los fundamentos de la existencia, el filósofo muestra cómo ese individuo se desenvuelve en medio de las múltiples situaciones que día a día tiene que afrontar.

En el presente capítulo, el análisis existencial busca aclarar cómo se comporta el hombre en relación consigo mismo, con los demás y con el mundo en el cual se encuentra arrojado, pues es allí donde el existente deviene hombre, es decir, se desarrolla auténticamente como individuo. Ese desenvolvimiento del hombre en el mundo conduce al tema de la libertad en la existencia.

El problema de la libertad humana y su posible fundamento ha sido siempre un tema urgente e ineludible en filosofía, pues la libertad se vincula con la dirección que el hombre quiere dar a su vida. En este sentido, puede afirmarse que la libertad determina igualmente la forma de ser del hombre en el mundo, es decir, determina la existencia humana. Al respecto, Abbagnano (1987) aclara:

Que yo sea o no sea libre es cosa que puede determinar profundamente no solo mis actitudes, sino mi naturaleza misma. Y no es cosa que me concierna a mí solo: ya que mis actitudes y la constitución misma de mi ser me ligan a los otros hombres y a las cosas del mundo; así que resolver para mí la cuestión de la libertad significa determinar en la medida más extensa la naturaleza de las relaciones que me ligan a los otros y al mundo. (p. 90)

El problema de la libertad está, por tanto, íntimamente relacionado con la naturaleza y el destino del hombre; concierne a lo que el hombre es. Por ello, “solo cabe afrontarlo y considerarlo afrontando y considerando la naturaleza y el destino del hombre mismo” (Abbagnano, 1987, p. 91).

Kierkegaard, en esta misma línea, retoma el problema de la libertad como la categoría fundamental a partir de la cual es posible continuar profundizando en su análisis existencial. Lo importante en este punto es alcanzar claridad sobre su concepción de libertad, entendida como posibilidad. Es decir, intenta reducir la comprensión de la

existencia humana entera a la categoría de la posibilidad y poner en claro el carácter negativo y paralizante de esta.

En este sentido, vuelve sobre la constitución natural paradójica del individuo para explicar su idea de libertad. El modo de ser del hombre en el mundo continúa moldeado por los opuestos, en esta ocasión, por la **posibilidad y la necesidad**. Estas serán las dos categorías fundamentales a partir de las cuales puede comprenderse qué significa la libertad para Kierkegaard y cómo se desenvuelve. A continuación, se examinan estos elementos.

La categoría de posibilidad

Para Kierkegaard, lo propio del ser humano en cuanto espíritu es que, a diferencia de los animales, el individuo trasciende la especie. Mientras el animal posee una esencia que lo determina y lo fija en el ámbito de la necesidad —el dominio de lo que la ciencia busca explicar mediante leyes—, el hombre se sitúa en el ámbito de la existencia, que es el terreno del devenir, de lo contingente y, en consecuencia, de la historia.

De ahí que la existencia se identifique con la libertad: el ser humano es aquello que elige ser, aquello que está en posibilidad de llegar a ser. En este sentido, el modo de ser de la existencia no es la necesidad, sino la posibilidad. La existencia, según Kierkegaard, se concibe como libertad, como poder-ser, como apertura a la posibilidad.

Ahora bien, ¿en qué sentido entiende Kierkegaard la libertad como posibilidad? En *El concepto de la angustia* (1844/1965), al tratar de esclarecer el problema cristiano del pecado original, el autor afirma lo siguiente acerca de la libertad:

La posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir lo bueno o lo malo. Semejante desatino no tiene nada que ver ni con la Sagrada Escritura ni con la verdadera filosofía. La posibilidad de la libertad consiste en que *se puede*. (p. 102)

Kierkegaard sostiene lo anterior porque, si la libertad fuera la capacidad de elegir entre lo bueno y lo malo, esa forma de libertad correspondería también a **Dios** Todopoderoso, en tanto que es el Ser libre por excelencia. De acuerdo con este razonamiento, “sería perfectamente admisible suponer que, habiendo podido elegir entre el bien y el mal, el Creador hubiese podido elegir el mal” (Chestov, 1947, p. 281). Este planteamiento, desde el punto de vista cristiano, resulta inaceptable, pues Dios solo escoge lo bueno, es decir, siempre quiere el bien.

Por otra parte, si el hombre tuviera necesariamente que elegir entre el bien y el mal, la libertad misma ya estaría perdida, pues el individuo se encontraría enfrentado a una alternativa previamente impuesta, ante la cual no podría escapar ni hacer nada. Además, en esta situación el individuo podría escoger el mal, que es un elemento nocivo y esclavizante para sí mismo. Siendo esto así, la posibilidad de la libertad viene a ser, por lo tanto, la posibilidad de poder.

En este sentido, Kierkegaard rechaza tanto el *liberum arbitrium* (decisión de la voluntad abstractamente libre) de la teología católica para explicar el problema de la libertad en relación con el pecado, como el *servum arbitrium* (acción del hombre por necesidad o necesariamente) de la teología luterana (Viallaneix, 1977).

De este modo, el pensador danés se aparta de esta idea de libertad, que bien podría enmarcarse dentro del pensamiento socrático, y opta por la comprensión de la libertad como posibilidad. Pero ¿posibilidad de qué? Para Kierkegaard, la libertad, vista desde una perspectiva cristiana, se constituye como posibilidad en el sentido de posibilidad futura. Es decir, para el hombre todo puede suceder cuando contempla su vida desde una perspectiva de futuro: puede caer en la culpa, en el pecado, puede extraviarse y perderse existencialmente, puede negar a Dios, no aceptarse a sí mismo, etcétera.

De acuerdo con esto, lo posible es para la libertad lo futuro; de ahí que la situación del hombre ante la posibilidad sea, para Kierkegaard, algo angustiioso. El individuo se encuentra siempre angustiado por algo posible y futuro, pero, al parecer, eso es lo característico del modo de ser del hombre en el mundo, es decir, lo propio de su existencia.

Siguiendo en esta línea, Kierkegaard sitúa la culpa como lo contrario a la libertad, puesto que la culpa, en cuanto vivencia subjetiva del pecado, es lo que más angustia al hombre. La culpa es una posibilidad futura, pero es algo terrible, puesto que en ella el hombre puede perderse existencialmente. Una vez el individuo ha caído en la culpa, la libertad como posibilidad continúa acompañando al existente humano, de manera que el hombre, en medio del pecado, puede seguir cayendo cada vez más abajo en una especie de abismo sin fondo:

Lo opuesto de la libertad es la culpa; y esto es lo supremo en la esfera de la libertad, que es precisamente ella la que tiene que habérselas consigo misma de un modo constante y exclusivo, al mismo tiempo que en su posibilidad proyecta la culpa y, por consiguiente, la pone por sí misma; incluso cuando la culpa queda realmente puesta, la pone la libertad por sí misma. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 200)

Así, la libertad como posibilidad es algo complejo para el existente humano, pues el hecho de poder caer en el pecado lo inquieta de manera incesante. Sin embargo, lo más difícil es que este no puede escapar al universo de lo posible; de ahí que Kierkegaard considere la posibilidad como la más pesada de todas las categorías. Posibilidad y angustia se encuentran, por tanto, íntimamente relacionadas en su pensamiento, aunque este asunto se tratará más detenidamente en el siguiente capítulo.

Continuando con el tema, Kierkegaard no solo aborda el problema de la posibilidad desde el punto de vista del pecado, sino también desde la perspectiva de la realidad concreta del individuo humano, es decir, desde el concreto poder ser libre en su relación con el mundo y consigo mismo, donde constantemente debe elegir y afrontar situaciones complejas por el hecho mismo de existir.

Considerando la situación del hombre en el mundo, se advierte que este se encuentra inevitablemente lanzado en medio de los acontecimientos, sometido al triunfo o al

fracaso, a las adversidades, a las actitudes positivas y negativas de los otros, a sus propias aspiraciones y pasiones, etcétera. En síntesis, el hombre se halla existencialmente ligado a sus circunstancias como ser en el mundo (Walsh, 2009).

Si las circunstancias determinan la facticidad del existente humano, este debe ser libre para cumplir su misión. Es decir, el individuo, para desarrollar auténticamente su existencia, debe tener la capacidad de enfrentarse a esas situaciones que lo determinan, pues, de lo contrario, el hombre sería algo así como un títere movido por el ir y venir de los acontecimientos sin poder hacer nada para cambiarlos.

En Kierkegaard, esta especie de determinismo no se da; por el contrario, lo propio del hombre es la posibilidad como capacidad para llegar a ser aquello que desea ser. En este sentido, el ser humano es posibilidad de ser: no es algo ya concluido, sino un ser en construcción, es decir, un ser en devenir (deviniendo hombre).

Puede comprenderse ahora por qué, para Kierkegaard, lo propio del individuo es el empeño, el riesgo y la decisión. Si la libertad es posibilidad de ser, el hombre tiene que entregarse totalmente a la construcción de su existencia. Esta tarea debe realizarse con temor o con esperanza, pero lo fundamental radica en que se trata de una tarea propuesta, una posibilidad que puede llegar a ser real y, en ese movimiento de llegar a ser, el hombre pone en juego todo su existir: sus ilusiones más profundas, su conocimiento, sus actitudes, sus límites, sus pasiones, etcétera. Así, el hombre, en cuanto existente, es íntimamente libertad.

Con respecto a este punto, Kierkegaard (1849/1969) señala lo siguiente en *La enfermedad mortal*: “De la misma manera que a la constitución del yo pertenecen la infinitud y la finitud, así también la posibilidad y la necesidad” (p. 84). Es decir, la posibilidad es una categoría inherente al ser humano que lo condiciona y modela de manera paradójica, puesto que esta se encuentra en continua tensión con la necesidad. La realidad, por su parte, surge como tercer elemento que unifica la posibilidad y la necesidad, es decir, realiza la síntesis en el individuo.

De acuerdo con esto, lo que se manifiesta en primera instancia ante el existente humano es un abanico abierto de posibilidades. El individuo, por tanto, debe decidir dentro de ese horizonte seleccionando una sola de ellas; es decir, ante la multiplicidad de lo posible, el sujeto debe optar por una alternativa única, procurando transformar dicha posibilidad en realidad. Sin embargo, el individuo corre el riesgo de perderse dentro de ese mundo de posibilidades, ya que en lo posible caben todas las alternativas: el triunfo y el fracaso, la alegría y la tristeza, la vida y la muerte, etcétera.

En la visión de Kierkegaard, el mundo se presenta como el espacio de las alternativas donde el individuo se ve constantemente llamado a elegir, pues su realidad se configura a partir de esas decisiones fundamentales. Sin embargo, el verdadero problema existencial se manifiesta precisamente en el acto de elegir, ya que toda posibilidad encierra no solo la opción afirmativa del “sí”, sino también la negación implícita del “no”. En cada posibilidad late, al mismo tiempo, su propia anulación, lo que abre de forma inevitable la amenaza de la nada.

Si el hombre opta por una sola posibilidad entre muchas otras, las demás alternativas posibles quedan reducidas a la nada, en el sentido de que desaparecen con el acto de elección. Podrán aparecer más adelante en otro cúmulo de posibilidades ante las cuales deberá optar de nuevo, aunque también pueden quedar reducidas a la nada, y así sucesivamente.

Esta nada es lo paralizante de la posibilidad, pues al escoger una sola alternativa el individuo puede equivocarse y las otras posibilidades desaparecen de su horizonte. Siendo así, elegir dentro de la posibilidad tiene un carácter riesgoso para la existencia, pues el futuro de la posibilidad es incierto; he ahí la paradoja humana: el hombre tiene que decidirse a elegir a pesar del riesgo que lo acompaña (Stokes, 2015).

En este punto puede advertirse una estrecha relación con la vida del propio Kierkegaard, revestida de una oscuridad problemática: alternativas terribles que terminaban por paralizarlo. El pensador experimentaba en sí las posibilidades aniquiladoras de toda existencia humana. Por ello, frente a cada alternativa, se sentía paralizado; su vida era como una especie de nada, en el sentido de poseer un carácter que lo mantenía en lo que él llamaba el “punto cero”, es decir, el punto entre el algo y la nada, como un simple “quizá”.

El llamado “punto cero” expresa la indecisión constante, ese frágil equilibrio entre alternativas opuestas que acompañan toda posibilidad. En Kierkegaard, este desgarramiento se refleja en la imposibilidad de consagrar su vida a una tarea definida y de asumirse como una posibilidad única. Para él, esta incapacidad se convertía en una suerte de destino: la unidad de su personalidad residía, en última instancia, en esa condición excepcional de inestabilidad e indecisión, donde el centro de su yo consistía, paradójicamente, en no tener un centro. Mientras el ser humano, en general, se ve impulsado a elegir, Kierkegaard experimentaba la imposibilidad radical de hacerlo.



En esta perspectiva, su actividad puede entenderse como la de un contemplativo que se concebía a sí mismo como poeta. Un contemplativo que, mediante el recurso de los seudónimos, multiplicaba su personalidad y reforzaba la distancia entre su propio yo y las diversas formas de vida que describía.

Sus obras seudónimas funcionan casi como novelas, donde el protagonista es el propio filósofo, aunque enmascarado bajo identidades ficticias que no representaban lo que él era en realidad, sino lo que hubiera querido ser: Víctor Eremita, Constantin Constantius y el asesor Wilhelm, entre otros. A través de estas máscaras literarias, Kierkegaard lograba encarnarse poéticamente en experiencias de las cuales su melancolía existencial lo mantenía apartado; al mismo tiempo, dejaba entrever que él mismo no asumía el compromiso de elegir entre dichas posturas.

Para él, el cristianismo constituía la única ancla de salvación, pues en su seno hallaba la doctrina de la existencia que consideraba como la única verdadera. Además, reconocía que, mediante el auxilio sobrenatural de la fe, el ser humano podía sobreponerse al peso insoportable de una elección que, por sí sola, resultaría excesivamente gravosa.

Así, Kierkegaard encuentra en el cristianismo un punto de apoyo para enfrentar su condición existencial de ser libre sometido a la posibilidad. Más adelante se verá cómo se resuelve este problema de la posibilidad dentro del cristianismo. Por ahora, se pasa a la otra categoría kierkegaardiana.

La necesidad

Como se ha examinado, lo propio del pensamiento existencial de Kierkegaard es su carácter paradójico. Su concepción del hombre es dialéctica, puesto que constitutivamente el individuo está estructurado por elementos opuestos que se unifican en síntesis resolutivas. El problema de la libertad posee asimismo un componente paradójico, en el cual la posibilidad, que fundamenta interiormente al individuo, halla una categoría opuesta, pero indispensable para el desarrollo de la existencia: la necesidad. De este modo, “el yo es tanto posible como necesario, ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo, se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 84).

La necesidad es, por lo tanto, una categoría constitutiva de la realidad que hace ver los acontecimientos de la existencia como hechos que efectivamente han sucedido. El mundo de lo necesario es el mundo de las cosas que, en lo concreto o en la actualidad de la existencia, se están dando o aconteciendo. En cuanto lo que ha sido, ha sido en verdad y no se puede deshacer, las cosas son necesarias. Sin embargo, según Kierkegaard, en ningún momento esta inmutabilidad de hecho pasa a ser una inmutabilidad de necesidad estricta, es decir, de aquello que no podría haber sido de otra manera de la que es.

En este sentido, la necesidad, referida a la constitución del yo, significa sobre todo **la facticidad** existencial del yo; es decir, lo concreto de la existencia a lo cual el hombre debe remitirse en su devenir si quiere ser sí mismo y no devenir algo abstracto.

La necesidad está, pues, en relación estrecha con el llegar a ser del hombre en el mundo. Sin embargo, conviene analizar más detenidamente este punto.

Para Kierkegaard, todo lo que deviene demuestra, precisamente mediante su devenir, que no es necesario; la única cosa que no puede devenir es lo necesario, porque lo necesario es. Lo necesario no puede devenir, ya que devenir es cambiar, y lo necesario no puede cambiar, pues tiene una relación esencial consigo mismo, relación que es, en todo caso, invariable (relación constante de identidad consigo misma).

Así, el yo apunta a lo concreto (real) en un devenir que se verifica mediante la libertad. Es más, la libertad misma se deduce de la posibilidad, pues todo devenir acontece en libertad y no por necesidad. El devenir aquí no se explica por una razón, sino por una causa, y toda causa se reduce finalmente a una causa libre. Esta causa última libre será, para Kierkegaard, Dios, pues Dios es el Ser absolutamente libre que ha puesto el yo y la totalidad de lo real. Libertad y realidad son, pues, términos íntimamente ligados en su pensamiento.

No obstante, en este punto es de suma importancia aclarar la concepción de Kierkegaard respecto a la necesidad. En el intermedio de las *Migajas filosóficas* (1846/2010) aparece la pregunta sobre si lo posible se convierte en necesario al hacerse real. La respuesta es negativa, dado que lo posible continúa siendo posible aun cuando se haya realizado, y el pasado no es más necesario que el futuro.

Esto se comprende porque lo posible, al hacerse real, sigue siendo contingente, pues la posibilidad no se agota en la realidad. Puede decirse, incluso, que la realidad solo indica el punto de partida de otra posibilidad, ya que, al hacerse algo real, el universo de la posibilidad permanece; de ahí que nada llegue a ser absolutamente necesario. El único ser absolutamente necesario es Dios en cuanto causa de todo lo contingente y lo posible.

Como se ha señalado, todo lo que deviene demuestra, por el hecho mismo de devenir, que no es necesario, ya que lo necesario no está sujeto al devenir, sino que está en relación consigo mismo y siempre de la misma manera. Si lo necesario no deviene, nada deviene con necesidad. Por tanto, la realidad, que no es sino el resultado del devenir, no es más necesaria que lo posible.

Así, cuando Kierkegaard habla de necesidad, se refiere a una necesidad relativa, pues alude al hecho de que el paso de la posibilidad a la realidad se ha efectuado de determinada manera, pero esto no excluye la contingencia del proceso. La necesidad **en sentido estricto** excluye todo cambio y toda posibilidad de cambio; pero el paso a lo real implica siempre un devenir y, por ello, permanece siempre contingente y radicalmente sujeto a mutación.

En este marco, la necesidad, entendida como categoría opuesta a la posibilidad, indica que el acontecimiento ha ocurrido efectivamente de tal forma y, por lo tanto, ha anulado otras formas posibles de ocurrir. Pero el hecho de que haya sucedido de ese modo no confiere ninguna necesidad estricta al proceso, ya que la existencia continúa siendo temporal y contingente.

Tras este análisis metafísico, Kierkegaard (1849/1969) advierte que el hombre puede extraviarse en el mundo de lo necesario. Es decir, el autor, a pesar de concebir la necesidad como una categoría propia de la existencia, advierte sobre el peligro de permanecer en ella, pues allí también puede surgir el fenómeno de la desesperación.

En este sentido, el hombre que ve todo desde el punto de vista de la necesidad es el hombre fatalista o determinista, en quien cada situación existencial aparece como algo absoluto a lo cual nadie puede escapar. A este hombre fatalista se le ha acabado la posibilidad y, por lo mismo, la libertad, pues no tiene ningún horizonte hacia donde pueda dirigir su existencia. No escoge nada dentro de lo posible, porque para él todo debe suceder necesariamente; por lo tanto, termina siendo una marioneta de los acontecimientos.

La idea del destino puede resultar aquí bastante aclaradora. Kierkegaard habla del destino refiriéndose a la situación de los hombres paganos, quienes mantienen una relación con un elemento ajeno a ellos que, sin embargo, condiciona su existencia: “el destino puede significar las cosas más opuestas, puesto que es la unidad de la necesidad y la casualidad” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 80).

El pagano no puede escapar al destino y, como este se manifiesta como una mezcla de necesidad y casualidad, resulta algo realmente inmanejable para el hombre. Lo casual es algo ajeno al individuo, pues ¿cómo podría dominar aquello que sucede por azar? Y, además, ¿cómo podría dominar aquello que ya es en actualidad, es decir, necesario? Así, el pagano, frente al destino, se muestra impotente.

Al extrapolar esta situación a la condición del hombre que vive sumergido en el mundo de la necesidad, se advierte que, para él, todo aparece como cuestión del destino. Es decir, las cosas son así porque tenían que ser así y no de otra manera. Este hombre se siente, por tanto, impedido para actuar frente a las circunstancias de la vida y, en este sentido, pierde su existencia en medio del universo de lo necesario. En términos kierkegaardianos, a este hombre le faltaría la libertad, es decir, el mundo de lo posible en donde realmente podría devenir hombre.

Llegados a este punto, se sigue al momento sintético de las categorías kierkegaardianas, en el cual se comprenderá mejor hacia dónde apunta el pensamiento del autor.

Libertad y realidad

Hasta el momento se han expuesto dos categorías fundamentales del pensamiento de Kierkegaard que permiten aclarar el problema de la libertad: la posibilidad y la necesidad. Sin embargo, como se ha mostrado, la filosofía kierkegaardiana posee un carácter dialéctico y toda su visión antropológica se configura a partir de la confrontación de elementos opuestos que luego se sintetizan en un tercero.

De acuerdo con esto, la posibilidad y la necesidad, como determinaciones inherentes al ser humano, encuentran también un punto de enlace mediante la categoría

de realidad. La realidad es el tercer elemento sintetizador; por ello, conviene aclarar qué quiere indicar el autor con esta categoría.

En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard (1849/1969) afirma que la realidad es la posibilidad cumplida, la posibilidad realizada. Es decir, lo real consiste en el paso de lo posible a lo concreto o, en otros términos, es el devenir de la posibilidad a la actualidad. Esto se explica porque el hombre es, para él, un deviniente; su característica fundamental es el poder ser. En este sentido, puede pensarse la estructura del yo como la estructura del devenir, pues el yo no está dado, sino que va siendo en la existencia: “El yo hállese constituido como un devenir, es para devenir, ya que el yo es no lo que es en un momento determinado de su existencia, sino lo que puede ser y lo que tiene que ser” (Jarauta, 1992, p. 35).

Siendo esto así, la estructura interna del individuo kierkegaardiano resulta dinámica, pues está en constante construcción. Este devenir implica movimiento y cambio; por eso Kierkegaard habla de un tránsito de la posibilidad a la realidad. Es más, define la realidad misma como la síntesis de posibilidad y necesidad. Este tránsito, según su pensamiento, debe entenderse como una mutación del ser, es decir, el paso del no-ser al ser, de la no existencia a la existencia.

Sin embargo, este no-ser puede considerarse relativo, pues la mutación debe ocurrir a partir de algo y tener un punto de partida. Este punto de partida lo constituye la posibilidad que, vista desde dicha perspectiva, sería un no-ser en el sentido de que aún no se ha realizado, es decir, no ha llegado a la actualidad (realidad).

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la síntesis de posibilidad y necesidad? Esto puede comprenderse a partir de la condición misma del individuo humano. En cuanto existente, se ha dicho que el hombre es ser ahí, fáctico en el mundo, es decir, es algo concreto y, por lo tanto, necesario. Pero en cuanto es un yo que tiene que hacerse o llegar a ser, el hombre es posibilidad todavía no realizada. Así pues, Kierkegaard considera de suma importancia proponer una tercera categoría unificadora de la posibilidad y la necesidad: la realidad. Lo real es la posibilidad cumplida o concretizada en la actualidad, que, en cuanto actual, posee un carácter de necesidad.

No obstante, la necesidad tiene aquí una condición relativa, pues lo posible continúa siendo posible aun cuando se haya realizado. Se habla de necesidad, más bien, para indicar la facticidad de la cosa devenida. En otras palabras, una vez que la posibilidad se ha efectuado, adquiere un carácter de necesidad, pues ya no es lo que puede ser, sino lo que es. Y lo que es, está en acto, es decir, fácticamente; en este sentido, es algo necesario.

Se comprende así por qué la realidad es síntesis de posibilidad y necesidad. Lo real necesita de lo posible, puesto que, para llegar a ser real, requiere previamente la posibilidad de convertirse en realidad. Pero, una vez que lo posible se da, entonces ya es necesario, pues aquello que era posible se encuentra ahora presente en el mundo; al darse la posibilidad cumplida aparece lo que Kierkegaard concibe como la realidad.

En cuanto a la constitución del yo, conviene recordar que el autor afirma que el yo es una relación que se relaciona consigo misma:

El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. (Kierkegaard, 1849/1969, p. 47)

En esta afirmación, Kierkegaard concibe al yo, en un primer momento, como un posible, es decir, como algo que puede ser. Luego propone la realidad del yo como dependiente de la actualización de la relación consigo misma. Es decir, el yo solo llega a ser real en la medida en que se constituye en una relación que se relaciona consigo misma; en este volver sobre sí mismo, el yo pasa de la posibilidad a la realidad. Al respecto, Jarauta (1992) aclara:

Lo que hace que la relación se relacione consigo misma no es la estructura del yo, estructura dialéctica que tiende a un momento sintético y último donde la contradicción existencial es superada, sino ese carácter original que hace que el yo pueda ser, que lo funda y que determina transcendentemente la modalidad de la existencia, de forma que la superación de la contradicción hace posible la actualización de la posibilidad real del sujeto. (p. 26)

En tal caso, puede entreeverse la aparición de la libertad en la constitución misma del yo, pues lo propio del yo es la posibilidad de poder relacionarse consigo mismo, “el yo está formado de infinitud y finitud. Pero esta síntesis es una relación y, cabalmente, una relación que, aunque derivada, se relaciona consigo misma, lo cual equivale a la libertad” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 73).

La libertad vendría a ser, por lo tanto, esa capacidad inherente al yo de poder relacionarse consigo mismo. Si el yo no tuviera esa capacidad de relacionarse, de acuerdo con Kierkegaard, nunca llegaría a ser un yo real; pero lo importante es que el yo puede ser. El yo, entonces, por naturaleza, es libre, pues posee en sí mismo el poder de autodeterminarse en el horizonte abierto de la posibilidad, la capacidad de llegar a ser real: “el yo, entendido como acto del determinarse en la relación consigo mismo, es posible solo como libertad, y libertad significa existencial y dialécticamente hablando este original poder ser sí mismo” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 27).

Finalmente, el problema de la libertad y la realidad se resuelve en Kierkegaard volviendo al plano religioso, en el cual Dios viene a ser el fundamento último de la libertad y, por ende, de la realidad misma. Pero ¿cómo se explica esta situación?

En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard define a Dios como el ser libre por excelencia en cuanto posee el don absoluto de la posibilidad: “Lo decisivo es lo que se contiene en la siguiente afirmación: para Dios todo es posible” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 88). Es decir, Dios, por principio, es infinita posibilidad en todo momento, y en Él todas las cosas son posibles.

Profundizando aún más, se recuerda que Kierkegaard afirma que Dios es el origen de la existencia humana, en cuanto es el fundamento del yo, pues el **yo ha sido puesto por Dios**: “El yo es una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a un otro” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 48). Ahora bien, como el yo es una relación que se relaciona consigo misma y, en cuanto se relaciona consigo misma, alcanza su realidad, esta realidad solo es posible mediante la presencia de Dios, que es el Poder Superior con el cual el yo constantemente se relaciona. Dios viene a ser, entonces, el fundamento último de la realidad del yo.

Siendo así, en el infinito mundo de las posibilidades de Dios, el yo encuentra la posibilidad de llegar a ser sí mismo, que es la meta auténtica de su devenir:

Al existente no le es dado el poder de fundarse a sí mismo; esta posibilidad, la de devenir un yo, es algo que recibe de un fundamento con el que se relaciona directamente, pero que es siempre distinto de sí mismo. (Jarauta, 1992, p. 28)

Dios es, pues, un poder absoluto que fundamenta al yo y, por lo tanto, es el origen de la libertad humana. En este sentido, Él es posibilidad de toda posibilidad existencial. Con ello se pone de manifiesto que en Dios se da la libertad como posibilidad por excelencia, fundamento de toda realidad.

Si la realidad es síntesis de posibilidad y necesidad, esta posibilidad, entendida como extremo de la síntesis, encuentra su fundamento en una posibilidad superior que es la posibilidad propia de Dios, es decir, en la libertad que le es inherente. Por la libertad de Dios, el yo puede llegar a ser, puede realizarse; es decir, puede relacionarse consigo mismo pasando constantemente de lo posible a lo real, deviniendo yo. De ahí que libertad signifique originariamente, en el pensamiento de Kierkegaard, el poder de autodeterminarse el yo en el horizonte abierto de la posibilidad: el yo es libertad.



Si esto es así, lo propio del existente humano debe ser el abandono a ese poder absoluto que fundamenta su libertad y realidad. Mediante la fe, el individuo comprende lo que es su condición en el mundo, pues sabe que está situado frente a la posibilidad porque su fundamento último, Dios, con el cual se halla íntimamente relacionado, es en sí mismo posibilidad infinita.

Ahora bien, se sabe que el acto de la fe implica, en el pensamiento de Kierkegaard, paradoja y absurdo. Aceptar que Cristo fuera hombre y Dios es cosa de la fe, pero esta aceptación implica la paradoja de una realidad que, fundamentada en un hecho histórico (la venida de Dios al mundo), supera la misma historia. En este sentido, en la historia el individuo encuentra un punto de partida para su fe, pero solo puede mantenerse y progresar en esa misma fe trascendiendo esa mediación histórica de la revelación mediante el salto a lo transhistórico y lo paradójico.

De acuerdo con esto, un elemento característico de la fe es el riesgo, pues la aceptación de Dios ocurre en medio de un ámbito oscuro (lo arracional) en el que la razón queda suspendida. La fe, según Kierkegaard, es un perder la razón para ganar a Dios. Siendo así, el hombre se encuentra solo, optando por el Absoluto en medio de una gran incertidumbre, pues en la vida de fe hay muchos elementos que no brindan una total certeza; por el contrario, lo propio del acto de fe es la decisión que se da en medio de la dialéctica entre certeza e incertidumbre. En medio de esta paradoja, el hombre da el salto de la fe arriesgando toda su existencia, sometiéndose a la posibilidad del error y del absurdo, pero, según Kierkegaard, esa es la manera como se define el verdadero “caballero de la fe”.

En el acto de fe entra, pues, nuevamente la libertad como posibilidad. La fe es un salto que se da en medio del mundo de la posibilidad, pues el hombre mismo está enfrentado a la posibilidad de creer, de optar por el Absoluto o de perderse en los caminos de la desesperación al no querer ponerse en manos de ese fundamento último que es Dios.

En última instancia, en la paradoja de la fe entra la voluntad como el elemento que hace efectivo el salto. Es decir, el individuo, en medio de la incertidumbre objetiva, movido por la pasión de la interioridad por el Absoluto, realiza, mediante la voluntad, el salto de la fe que lo ubica en el plano de lo trascendente:

El acto de fe es libre, no en virtud de la ambigüedad intrínseca del objeto, sino en virtud de la libertad intrínseca de la voluntad (*libertas a necessitate*), que puede imperar o no imperar el acto aun existiendo la mayor certeza objetiva posible. El acto libre es de fe en virtud de la oscuridad intrínseca del objeto. (Collado, 1962, p. 349)

No obstante, este tránsito hacia el estadio religioso significa sacrificio y esfuerzo para el hombre, pues, para realizar el salto hacia la fe, el individuo tiene que pasar por el duro camino de la angustia y la desesperación. Precisamente en la angustia, la posibilidad adquiere un carácter terrible, hasta el punto de hacer flaquear al individuo en su existencia.

Kierkegaard afirma que en la posibilidad todo es posible en la misma medida; por eso sostiene que aquel hombre que haya sido realmente educado mediante la posibilidad también habrá comprendido su lado terrible, pues sabe que la perdición y el aniquilamiento lo acompañan de manera continua:

Cuando uno de estos hombres haya pasado por la escuela de la posibilidad y sepa, con mayor seguridad, que el niño conoce su abecedario, que no puede exigir absolutamente nada de la vida, que el espanto, la perdición y la ruina habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano; cuando, por añadidura, uno de estos hombres haya comprobado a fondo que cualquier angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado, no dejó tampoco de volver a la cita en el momento siguiente..., entonces, sin duda, este hombre dará otra explicación de la realidad, la ensalzará y se acordará, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que a pesar de todo ella es muchísimo más ligera que la posibilidad. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 281)

De acuerdo con esto, posibilidad, angustia y desesperación se encuentran íntimamente relacionadas en el pensamiento de Kierkegaard. El hombre es libre porque está enfrentado al mundo de lo posible todo el tiempo y, en esa relación con la posibilidad, define lo que es propiamente su existencia: el reino de la libertad para llegar a ser aquello que ha elegido ser. Este problema de la angustia y la desesperación en relación con la posibilidad será, precisamente, el tema que se examinará en el siguiente capítulo de este trabajo.

Por ahora, conviene concluir este tratamiento del problema de la libertad kierkegardiana abordándola desde el punto de vista de la historia. A continuación, se desarrolla este concepto.

Libertad e historia

Se ha señalado anteriormente que el modo de ser de la existencia, según Kierkegaard, se comprende mejor mediante la categoría de posibilidad, en el sentido de que el individuo está siempre deviniendo hombre en medio del campo de lo posible. Ahora bien, si el individuo está constantemente llegando a ser, este devenir ocurre en medio de la contingencia y la temporalidad del mundo; de ahí que pueda comprenderse ahora la existencia, dentro del pensamiento del filósofo danés, como el reino de la historia. Conviene analizar el significado de esta afirmación.

La existencia en Kierkegaard es libertad, poder-ser, posibilidad. El individuo tiene como característica existencial el devenir en medio de la posibilidad. Sin embargo, este devenir ocurre en la temporalidad de la existencia humana. Para ilustrar este aspecto, podría emplearse el lenguaje heideggeriano refiriéndose al hombre como ser en el tiempo. Esta concepción del hombre, entendido como ser en el tiempo, implica ante todo la idea de un ser *deviniente* en el tiempo, es decir, un ser que en cada momento transita de la posibilidad a la realidad en medio de la temporalidad.

Dicho devenir acontece dentro del ámbito de lo natural, el acontecer común de las cosas; sin embargo, en la naturaleza solo el hombre posee la capacidad de reflexionar sobre su forma de estar en el mundo. El ser humano no es solo un ser al que le ocurren cosas, sino que posee también la facultad de pensar su situación en el tiempo,

dándose cuenta de lo que ha sucedido para proyectarse luego hacia un futuro incierto por la posibilidad, aunque determinable.

Para Kierkegaard, el devenir, entendido como el paso de la posibilidad a la realidad, abre la posibilidad de una duplicación interna de ese mismo proceso. Es decir, dentro del devenir primigenio puede darse un “segundo devenir”: un devenir que acontece en el interior del propio devenir, un devenir en devenir. Esto se debe a que la capacidad del ser humano de transitar de lo posible a lo real, de llegar a ser yo, ocurre mientras el individuo está simultáneamente inmerso en otro devenir mayor, en el que también se juega el paso de su posibilidad a su realidad. De ahí la pertinencia de hablar de un devenir en devenir.

Este “segundo devenir” constituye, en sentido propio, el ámbito de la historia: el proceso mismo del devenir humano. Se realiza a partir de una libertad limitada, la del hombre, la cual, a su vez, presupone la existencia de una causa con libertad absoluta de acción: Dios. Tal como se señaló al tratar la relación entre libertad y realidad, esta tensión entre lo relativo y lo absoluto abre el horizonte de la existencia histórica. En esta línea de interpretación, Jarauta (1992) afirma lo siguiente:

Un devenir reflexivo, devenir en devenir, es propiamente el devenir subjetivo de la existencia y la forma fundamental de la historicidad. En cuanto el sujeto es la categoría fundamental de la existencia —entendida siempre como “posibilidad de devenir”—, todas las formas de devenir de la existencia deben ser interpretadas a partir del devenir subjetivo, ya que es en este devenir que aquellas son reales y propiamente históricas. (p. 40)

Lo anterior se explica porque el yo tiene como tarea permanente llegar a ser sí mismo (devenir sujeto, llegar a ser un yo real con todas sus dificultades y ventajas), pues su posibilidad fundamental es la infinita condición de poder ser yo en cada momento. Este devenir subjetivo ocurre, según Kierkegaard, en el tiempo y en la historia, pues el tiempo mantiene al hombre en su finitud, es decir, unido a la contingencia del mundo, a su situación como ser en el mundo; solo en el mundo el hombre puede ser. Temporalidad significa aquí, en último término, finitud. La pregunta es: ¿cómo puede darse este acontecimiento?

En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard (1844/1965), refiriéndose al tema de la temporalidad y la eternidad, propone el *instante* como categoría sintetizadora de estos dos extremos: “Si el tiempo y la eternidad se ponen en contacto, ello tiene que acontecer en el tiempo, y henos aquí ante el instante” (p. 166). Más adelante señala que en el instante comienza la historia. Esto quiere decir que el instante es el presente histórico entendido como la puntualidad del acontecimiento en el cual se realiza el devenir subjetivo, pues allí el individuo llega a ser concreto resolviendo sintéticamente todos los elementos opuestos que lo constituyen: finitud e infinitud, temporalidad y eternidad, posibilidad y necesidad:

El devenir sujeto es solo posible dentro de la temporalidad o, mejor, en el momento, cuando la dialéctica de la temporalidad se ve transformada por la presencia de

la eternidad, mediante la decisión del espíritu que funda o sostiene la síntesis del existente. (Jarauta, 1992, p. 45)

Así, al ser concreto en el tiempo, el individuo se vuelve histórico, pues lo histórico es justamente el producto del devenir. En el tiempo, la posibilidad, en cuanto ha quedado superada al ser puesta como actualidad, constituye un pasado. Es decir, en cuanto devenido, lo histórico es lo pasado. El pasado, así entendido, ya no puede cambiarse, pues su forma de ser es la que ha acontecido. Sin embargo, esto no indica que el pasado sea algo necesario, pues el hecho de que haya sido de tal manera no excluye la posibilidad de haber podido devenir de otra forma. Lo pasado es, pues, lo efectuado, lo devenido; por lo tanto, es lo histórico y lo real.

Pero en lo real, la posibilidad no se agota; al contrario, aparece como futuro, como posibilidad futura. De ahí que el devenir subjetivo sea un movimiento infinito, siempre hacia delante. De cara al futuro de su propio devenir, el existente realiza, a través de la libertad, el acto de la decisión: decidirse a ser sí mismo en cada momento de su existencia.

Bajo esta perspectiva, la historia puede entenderse, dentro del pensamiento de Kierkegaard, como el dominio de la realidad que deviene en el tiempo, es decir, el dominio de lo posible: posibilidad de la existencia en el tiempo, pues la posibilidad es la categoría de todo lo temporal, del futuro y también del pasado; en síntesis, es la categoría constitutiva del devenir histórico. En este sentido, el autor se separa notablemente de Hegel, pues la historia deja de ser el momento de manifestación del Espíritu Absoluto, independiente de la realidad del sujeto, para entenderse como

el hecho real del existir humano, que frente a la posibilidad de su devenir subjetivo elige en el instante de la decisión ser sí mismo, realizando con ello la síntesis de las determinaciones contradictorias y dialécticas que lo componen y constituyen. (Jarauta, 1992, p. 48)

En esta concepción de la historia, el pasado no posee mayor necesidad que el futuro. Si se pensara que lo pasado, por haberse realizado, se convirtió en necesario, entonces también lo venidero debería considerarse necesario por el mero hecho de que llegará a realizarse. Bajo esta lógica, pretender predecir el futuro y asumir el pasado como algo necesario serían, en esencia, la misma operación. Interpretar lo ocurrido como algo necesario es, por tanto, un error de comprensión. La auténtica realidad del pasado consiste únicamente en haber sido una posibilidad.

Según lo anterior, se requiere un instrumento adecuado para conocer la historia; este viene a ser propiamente la fe. Esto se explica porque la percepción inmediata proporciona conocimiento de las cosas existentes, pero no en un sentido histórico, ya que los sentidos corporales están limitados a lo inmediatamente presente o ligado al presente. De ahí que no puedan captar el significado formal del devenir y, en consecuencia, de lo histórico:

Lo que ocurre, escribe Kierkegaard, se puede conocer inmediatamente; pero de ningún modo se puede conocer que ha ocurrido, y ni siquiera que ocurre, aunque

ocurra ante nuestra cara. Tal vez, sería mejor decir, en lugar de acontecimiento, advenimiento, a condición de no olvidar que este no va seguido por ningún reguero de duración. (Sartre, 1968, p. 78)

Esto indica que el acto de acaecer no es cognoscible inmediatamente, pues lo sucedido implica el haber sucedido, y en el ser, el paso desde la nada a partir de una múltiple posibilidad. Percibir lo histórico de forma inmediata es, entonces, imposible, ya que es producto del devenir. Lo presente como tal es lo que se percibe inmediatamente. Sin embargo, el devenir solo puede percibirse como efecto, pues lo presente de lo histórico no es lo inmediato, ya que está mediado por el devenir mismo sin el cual no sería presente histórico:

El que existe está en constante devenir y el tiempo no se cierra nunca. Por tanto, nunca puede alcanzarse una certidumbre plena, y nuestro saber nunca puede pasar de aproximaciones y conjeturas, por lo tanto, podemos contentarnos muy bien sobre el territorio de los conocimientos inesenciales. (Höfding, 1949, p. 83)

Puede añadirse, además, que la historia encierra una doble forma de incertidumbre: por un lado, representa la nada del no-ser, es decir, la desaparición de la posibilidad que ya se ha realizado; y, por otro, implica también la anulación de todas aquellas posibilidades que quedaron descartadas. Esta paradoja refleja, en última instancia, la naturaleza misma de la fe, pues la certeza que la caracteriza descansa siempre sobre la superación de una incertidumbre semejante a la que acompaña al devenir: “La fe versa acerca de lo devenido; por esto es incierta. Sin embargo, en sí misma es cierta, pues es el elemento de contraste con lo histórico” (Collado, 1962, p. 302).

Lo anterior puede entenderse porque el objeto histórico de la fe es lo efectuado y, por tanto, lo mediatamente percibido, pues el devenir media siempre todos los acontecimientos históricos. De acuerdo con esto, en el momento en que la fe cree en lo efectuado, cree en lo dudoso en virtud del devenir, ya que el hecho mismo del devenir es imposible de ser conocido inmediatamente, como se ha anotado; por lo tanto, el devenir contiene en sí la incertidumbre necesariamente (el paso del no ser al ser por la posibilidad es incierto). Para Kierkegaard la fe constituye, entonces, el órgano propicio para acercarse a la historia; es la única manera de manejar la multitud de circunstancias y decisiones que forman la trama de la historia:

La posibilidad que de hecho quedó convertida en realidad en virtud del devenir, es impronta indeleble de lo efectuado y su característica en todo tiempo. La posibilidad implica incertidumbre; lo efectuado es lo incierto. A salvar esta incertidumbre esencial a todo lo efectuado solo está presta la fe, que posee la misma certeza en todo momento. Por esto la fe, cosa distinta del testimonio, no puede ser conclusión, sino decisión. (Collado, 1962, p. 303)

Este problema puede ilustrarse mediante la siguiente proposición: la fe cree lo que no ve; no cree que una estrella exista, porque esto se ve, sino que cree que la estrella fue creada. De acuerdo con esto, en la aprehensión histórica no es posible esperar conclusiones necesarias; a lo sumo, puede captarse el significado de los acontecimientos

por un acto de fe libre, sobre la base de la evidencia disponible en cada momento. Pero esta convicción nunca llega a ser un conocimiento o una ley científica rigurosa.

La percepción del conocimiento inmediato ignora, entonces, la incertidumbre con la que la fe se dirige a su objeto, pero ignora también la certeza que nace de aquella incertidumbre. Aquí conviene anotar que la incertidumbre de la fe en la búsqueda de su objeto no se debe a la fe misma, sino a la mediación del conocimiento por el devenir: la duda se da en la mediación.

En consecuencia, Kierkegaard sostiene que la fe es, ante todo, una decisión, y precisamente por ello excluye a la duda: la certeza de la fe proviene de una resolución interior. No se trata de dos formas de conocimiento que se continúen mutuamente, sino de pasiones opuestas. La fe constituye la afirmación misma del devenir, mientras que la duda se presenta como una resistencia frente a cualquier conclusión que pretenda ir más allá del conocimiento inmediato.

De acuerdo con lo anterior, el conocimiento del hombre de fe tiene por objeto los hechos históricos revelados en cuanto revelados; es decir, el creyente cree en la revelación, en especial en el hecho de la venida de Dios al mundo, lo eterno en el tiempo. Sin embargo, según Kierkegaard, conviene hacer una diferenciación en cuanto al conocimiento de la fe, pues, por un lado, el creyente tiene la capacidad de conocer externamente, es decir, conocer los hechos y los objetos; y, por otro, se da el conocimiento interno de la subjetividad, que es el realmente importante para el filósofo danés (Walsh, 2009).

En esta línea, no le interesa tanto el proceso cognoscitivo de lo externo como el de la subjetividad. Es decir, el problema fundamental del conocimiento subjetivo es el de la fe. Si la revelación posee un carácter divino, sobrenatural (las manifestaciones de Dios en el tiempo), la forma de acceder a ella, es decir, de conocerla, debe ser, según Kierkegaard, de un modo especial, de acuerdo con la naturaleza misma de aquello que se conoce. Este conocimiento será el propio de la fe.

Para llegar al conocimiento de la fe, el cual se ubica en el plano de lo sobrenatural, el individuo debe recorrer su propia interioridad hasta alcanzar el límite de su conocimiento. Es decir, al buscar responder al problema de la revelación, descubre que su capacidad cognoscente es limitada, pues no puede dar respuesta por la vía natural del conocimiento humano, mediante la cual conoce objetivamente (la revelación evade el análisis filosófico).

Al llegar a este límite, el individuo se enfrenta entonces con su ignorancia y, en ese mismo punto, empieza a descubrir que internamente todavía queda un campo de conocimiento infinito, distinto del objetivo. El hombre, por tanto, se admira del nuevo territorio en el que ha comenzado a moverse, y allí se da inicio al conocimiento de la fe:

En la admiración se une el conocimiento de la propia ignorancia a la noticia externa y natural del objeto de la fe. En cuanto objeto de admiración, comienzo a relacionar lo que antes no podía conocer sino en su facticidad histórica como acontecimiento, con una forma de conocimiento distinto y superior que comienza

a cautivar todo mi ser interesándolo infinitamente, algo de lo que ningún conocimiento natural es capaz. (Collado, 1962, p. 316)

Pero ¿qué es lo propio del conocimiento de la fe? Para Kierkegaard es Dios, la paradoja. La revelación no es más que la manifestación de Dios en la historia; por lo tanto, en el plano del conocimiento de la fe, el individuo se despidе de la razón para acceder al ámbito de la trascendencia mediante la condición de creyente que, en última instancia, **es un salto**: un salto a lo desconocido para aceptar el hecho de que Dios se ha revelado en la historia. Este salto, sin embargo, es un don de la divinidad, pues es Dios mismo quien otorga al hombre la condición de creyente.

De lo anterior, Kierkegaard concluye que la fe es, ante todo, un acto de la libertad, una manifestación de la voluntad bajo el influjo de la decisión. Lo propio de la fe es, entonces, la opción subjetiva, libre y apasionada por la paradoja de Dios fuera del campo de la racionalidad; de ahí que la paradoja sea la esencia de la fe. Una vez el individuo ha llegado al terreno de la trascendencia, la fe misma lo conduce al encuentro de Dios en la verdad de la subjetividad. Allí el individuo, y solo el individuo, se vincula totalmente al Absoluto de Dios reafirmando con autenticidad su carácter de existente:

En la fe se funden lo eterno y lo temporal, Dios y el hombre. Esto es en la mente de Kierkegaard lo paradójico y lo absurdo; y esta es la paradoja de la fe, humanamente considerada. Que el hombre se funde transparente en Dios, consciente de su ser y a la vez del ser divino, no deja de ser cosa admirable, pero no por eso es humanamente menos incomprensible. (Collado, 1962, pp. 322-323)

No obstante, el conocimiento de la fe le depara al hombre un camino arduo, pues vivir auténticamente delante de Dios implica, según Kierkegaard, pasar por el sendero de la angustia y la desesperación. Allí la posibilidad de la libertad adquiere un matiz complejo y terrible, la constitución paradójica del yo se manifiesta de forma extrema y el hombre llega a comprender que, en último término, la característica fundamental de su existencia es el angustiarse y desesperar. Este será el punto que se examinará en el siguiente capítulo.



Capítulo

4



LA ANGUSTIA COMO MODO DE SER DE LA EXISTENCIA DEL INDIVIDUO

Se ha recorrido un amplio camino a través de la noción de existencia kierkegaardiana, la cual se ha revelado como subjetividad, posibilidad y devenir, que se efectúan en medio de una constante dialéctica que configura al ser humano. Estos conceptos, sin duda, forman parte fundamental del profundo análisis existencial que Kierkegaard dejó como legado personal, en el que invita a reflexionar sobre lo que para él era la condición del ser humano en el mundo.

No obstante, los conceptos de subjetividad, posibilidad y devenir, dentro del pensamiento del autor, no aparecen como elementos aislados de la naturaleza humana, sino que, por el contrario, se encuentran estrechamente vinculados entre sí, pues es en la vida del hombre donde se puede comprender a fondo qué significa cada idea y hacia dónde apunta su explicación.

De acuerdo con lo anterior, si se observa con detenimiento la noción kierkegaardiana de la existencia, se advierte que cada concepto expresa algo de lo que el hombre es. Sin embargo, al seguir sus textos se descubre una secuencia y una direccionalidad en su análisis existencial que conduce al tratamiento de dos problemas que, para él, tenían gran relevancia para comprender la naturaleza humana. Estos dos grandes temas los constituyen el concepto de la angustia y el problema de la desesperación, examinados por el propio Kierkegaard en *El concepto de la angustia* (1844/1965) y *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1849/1969). De estos se ocupa el presente capítulo.

Las obras referidas constituyen, a juicio de diversos historiadores de la filosofía, el aporte más significativo del pensador danés, pues en ellas se propuso explicar con profundidad y mediante un aparato conceptual riguroso el significado de la existencia humana. Por ello, puede afirmarse que el análisis existencial kierkegaardiano se comprende mejor a partir de la temática de la angustia y la desesperación.



Precisamente en el tratamiento filosófico de estos dos problemas, la subjetividad, la posibilidad y el devenir, como elementos que estructuran al ser humano, adquieren un carácter todavía más articulado y auténtico dentro del pensamiento kierkegaardiano, a la vez que proporcionan una comprensión globalizante de la noción de existencia que se ha venido trabajando hasta el momento en esta monografía.

Detrás de estos conceptos se encuentra de nuevo la vida del pensador, marcada por una serie de movimientos interiores que lo acompañaron hasta su muerte. La angustia y la desesperación de las que habla en sus textos se encuentran íntimamente relacionadas con algunos aspectos de su vida personal, en particular con su condición melancólica y su fe religiosa.

La melancolía constituye un rasgo decisivo de la personalidad de Kierkegaard. Esta se hallaba ya presente en el temperamento de su padre y, más aún, fue acentuada por la educación que recibió desde su infancia. Habitaba en el trasfondo de su profunda piedad religiosa, convirtiéndose para él en un “aguijón en la carne” que lo mortificaba de manera incesante. Sin embargo, intentó ocultar su profunda tristeza bajo una aparente jovialidad, que se traducía en un trato cercano con la gente del pueblo, con la que solía entablar conversación. Existen incluso algunos testimonios en los que se confirma la gran capacidad que tenía para consolar a los afligidos y para ponerse en la situación del menesteroso.

En medio de esta sorda tristeza que lo enmudecía constantemente, el filósofo fue desarrollando los puntos más esenciales de su pensamiento. En lo recóndito de su espíritu, meditaba sobre las vicisitudes que él mismo experimentaba, y de allí extrajo sus propias conclusiones acerca de la condición humana en el mundo. Al entrar en un contacto más estrecho con un cristianismo entendido desde una óptica muy personal, su naturaleza melancólica se tornó cada vez más problemática, hasta tomar un perfil angustiante que luego plasmaría en sus obras filosóficas más destacadas.

El cristianismo heredado por Kierkegaard desde niño era realmente sombrío, pues su padre lo educó en un temor terrible a Dios, insistiendo en la naturaleza pecadora del hombre, sometido inevitablemente al poder del mal por la caída, y al cual solo puede salvar la fe en Jesucristo, que derramó su sangre preciosa en la cruz.

Ya desde su juventud, hacia el año 1837, se hallan en su diario diversos escritos donde destaca el poder seductor y demoníaco de la duda y la angustia, al interrogarse sobre la posibilidad misma de que el ser humano incurra en el pecado. El hombre está frente al mal como ante un precipicio en el cual puede caer, y el solo hecho de poder arrojarle en él le causa intranquilidad, vértigo y angustia. Más tarde, Kierkegaard desarrollará estas ideas de una manera más filosófica en sus obras *El concepto de la angustia* (1844/1965) y *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1849/1969).

Así, la melancolía, utilizando las palabras de Höffding (1949), fue la atalaya desde donde Kierkegaard observaba la vida. A través de ella, el autor llegó a la comprensión de lo que es la existencia humana: unas veces entendida como angustia y pecado; otras, como una enfermedad mortal a la cual está sometido el hombre; y, finalmente, como un camino de fe y esperanza en Dios, que para él significaba la mayor verdad existencial que el individuo podía encontrar en la vida.

Teniendo en cuenta estos elementos fundamentales de la personalidad de Kierkegaard, se puede pasar al esclarecimiento de los conceptos de angustia y

desesperación, que proporcionarán una intelección final y globalizante de lo que, para el pensador danés, significa el existir humano. A continuación, se examina cómo se desarrollan estos dos aspectos en el marco del pensamiento kierkegaardiano.

La angustia

En el capítulo anterior se intentó clarificar la idea de libertad que Kierkegaard fue construyendo a través de los años y, por supuesto, a partir de su propia experiencia. El pensador danés revela la existencia como libertad, poder-ser, posibilidad: posibilidad de no elegir, de permanecer paralizado ante múltiples alternativas, de escoger y de perderse; vida en posibilidad en cuanto amenaza de la nada, como también descubrimiento simultáneo de la autonomía del ser humano. En cuanto se existe en el tiempo, se está constantemente frente a posibilidades nuevas y problemas nuevos cuya solución resulta problemática.

Al considerar el existir humano como posibilidad, va descubriendo que el hombre, al estar enfrentado al mundo de lo posible, se ve expuesto a un cúmulo de dificultades, sentimientos y estados interiores que, sin duda, afectan su forma de ser en el mundo. Si la existencia es libertad, y esta es a la vez posibilidad, el hombre debe tener una forma particular de existir en el mundo, pues la posibilidad lo condiciona y modela. Este condicionamiento de la libertad es precisamente el que intenta describir en su analítica existencial al abordar el problema de la angustia y la desesperación, pues, para él, si la existencia es posibilidad, en consecuencia, es también angustia.

La angustia manifiesta, por tanto, la condición radical de incertidumbre, inestabilidad y duda en la que el ser humano se encuentra de manera constitutiva, debido a la forma peculiar de su existencia en el mundo. Esta experiencia remite a la relación del hombre con lo posible, aquello que lo define y lo atraviesa. De ahí su estrecha vinculación con el pecado, situándose incluso en la raíz misma del pecado original. La angustia no equivale a necesidad ni a una libertad absoluta o abstracta; más bien corresponde a una libertad finita, es decir, condicionada y limitada, que se expresa precisamente como el sentimiento de la posibilidad (Carpintero, 2021).

De acuerdo con lo anterior, Kierkegaard entiende y clarifica el tema de la angustia desde una perspectiva cristiana, o más exactamente cristiana luterana, en la que el mal, el pecado y la fe se encuentran en estrecha relación. A continuación, se examina cómo se desarrolla esta problemática.

La angustia y el pecado

En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard (1844/1965), preocupado por el problema del mal en el hombre y situado desde una visión religiosa pietista, desea realizar una

investigación de índole psicológica que muestre y clarifique el origen de esa realidad que los cristianos suelen llamar “el pecado” o la culpa.

Para la teología pietista, el hombre pecador (el cual solo se puede concebir en relación con Dios, con el Absoluto) lleva una existencia religiosa, pero por vía negativa. Es decir, su existencia es dialéctica, contradictoria, en el sentido de que su existir es inauténtico, pues niega totalmente lo Absoluto: el pecador existe como monstruo negador de Dios, al igual que Lucifer, que tiene el poder de lo negativo en cuanto ser que está en permanente actitud de rebelión contra el Creador. De acuerdo con esta concepción religiosa, el pecado incide profundamente en el modo como el hombre es o existe en el mundo.

Siendo esto así, el autor quiere realizar su investigación psicológica partiendo del problema dogmático del pecado original que, según él, es lo único que a nivel psicológico puede ser investigado del pecado. Es decir, a la psicología no le corresponde examinar el problema del pecado una vez se ha dado, esto es asunto de la dogmática (la dogmática afirma que **el pecado existe**), sino que más bien puede tratar la cuestión acerca del modo como se origina el pecado en el hombre; de ahí el interés por el pecado original.

Cabe aclarar en este punto que la psicología de la que Kierkegaard habla no es empírica al estilo de las ciencias naturales, ni tampoco metafísica; es, sobre todo, una psicología que parte del contexto de la vida, de las situaciones concretas a las cuales se ven enfrentados los individuos en su cotidiano existir. En consecuencia, puede considerarse más bien como una especie de psicología emparentada con una fenomenología existencial, que se convierte, en último término, en una filosofía existencial.

Así, al observar la realidad humana tal como es, y que desde un punto de vista cristiano está sometida al error, a la culpa, al alejamiento de Dios y a la perdición, el filósofo extrae sus principales ideas acerca del origen del pecado en el hombre y descubre que la angustia es un elemento íntimamente relacionado con la condición pecadora del individuo. Conviene, entonces, examinar el proceso que describe.

El autor inicia su texto sobre la angustia con un esclarecimiento acerca del origen del pecado original. Para tal efecto, retrocede al estado del hombre previo al pecado, al estado de inocencia. En este, el hombre no ha caído todavía en el pecado; sin embargo, en la inocencia ya hay una estrecha relación con la culpa, pues contiene en sí la posibilidad del pecado. Se analizará esto con mayor detenimiento.

Siguiendo la narración bíblica, Kierkegaard (1844/1965) toma a Adán como el primer hombre, que se encuentra en el estado de inocencia y a partir del cual hay que entender el proceso del pecado original. Sin embargo, realiza su propia interpretación del Génesis y agrega algunos aspectos que, según él, se les habían escapado a los estudiosos tradicionales de la Biblia por estar llenos de fantasmagorías e ideas fantásticas. En su opinión, la tradición ha querido explicar el pecado de la humanidad y sus consecuencias, pero no el pecado de Adán como tal; precisamente, desea clarificar este problema.

Para el autor, Adán representa tanto al individuo singular como a la especie humana en general: “El hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 70).

Adán, entonces, no es distinto de la especie. Él es el primer hombre, y con él empieza la especie por primera vez. Si esto es así, al esclarecer el proceso del pecado en Adán se clarifica el proceso del pecado en la especie humana entera, pues el primer pecado de Adán es propiamente “el pecado”. El pecado ha venido al mundo por medio de ese primer acto, pero sigue viniendo cada vez que un hombre singular comete su primer pecado, de un modo que no es esencialmente distinto del de Adán.

La única diferencia que puede establecerse es que con Adán entró la pecaminosidad al mundo: el pecado entró en el mundo por un pecado. El pecado de Adán es un condicionante de la pecaminosidad, mientras que el de un individuo posterior supone la pecaminosidad como algo ya dado en el mundo. Al respecto, Collado (1962) señala:

El pecado de Adán es el primero históricamente, y lo es también cualitativamente en cuanto primero del primer hombre, no en cuanto original u originante en la historia del género humano, pues el pecado se origina en el individuo, en cada individuo, al cometerlo este por primera vez. El pecado no se comunica ni se transmite por generación, sino que acontece repentinamente en cada individuo en virtud del salto. La pecaminosidad nació en Adán juntamente con su primer pecado, exactamente igual que nace en cualquier individuo del linaje tan pronto como este; mediante el salto, comete el primer pecado, pues la pecaminosidad no existe en el mundo sino como secuela del pecado absolutamente. Por tanto, lo que llamamos pecado original de Adán no es otra cosa que el primer pecado, y pecado original es igualmente el primero de cada individuo. (pp. 94-95)

Cualitativamente, el pecado de Adán es igual al de todo hombre posterior que cae también en este. No obstante, cuantitativamente es diferente, puesto que con el pecado de Adán empieza la historia de la pecaminosidad del hombre en el mundo, tanto a nivel individual como a nivel del género humano. Una vez se ha dado la pecaminosidad, el pecado sigue entrando en el mundo con el primer pecado que cada hombre comete en su existencia. Lo importante para Kierkegaard consiste, entonces, en tratar de establecer cómo es el proceso de caída del hombre en este y cuál es la causa de tal fenómeno.

Volviendo al inicio de la narración del Génesis, el autor concibe el estado de inocencia como un estado de ignorancia, en el cual el hombre no distingue aún entre el bien y el mal; pero se trata de una ignorancia que determinará la caída en la culpa (la inocencia se pierde por la culpa). En este estado hay calma y paz, y el espíritu es soñador en el hombre. Es decir, el hombre no está aún determinado como espíritu, sino como alma. El espíritu está como soñando porque la síntesis de alma y cuerpo no es todavía real. El espíritu es el constituyente de la síntesis, y en este estadio todavía no existe plenamente como tal; no se ha dado la síntesis de manera perfecta:

Es el espíritu aún no despierto, aún no real ni actual, o sea sapiente, que experimenta el sueño fascinador de sus enormes posibilidades. El espíritu es, en el estado de inocencia, pura, vaga, evanescente posibilidad, que no tiene aún forma alguna en el espíritu que todavía no ha llegado a la realidad. (Gabriel, 1973, p. 80)

Sin embargo, en este estado de paz y reposo, señala Kierkegaard (1844/1965), hay algo que también acompaña al hombre: ¿qué cosa es? Nada, pero esta nada engendra angustia; he ahí “el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia” (p. 90). La angustia de la nada se constituye, entonces, en la causa del pecado original y la consecuente caída del primer hombre.

Ahora bien, en el estado de inocencia el espíritu se encuentra vagando en la posibilidad ilimitada; todo aparece como posible delante del espíritu que sueña. Por eso el filósofo define esta angustia de la inocencia como “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 91). Es decir, la libertad del hombre inocente no conoce ningún límite; es posibilidad infinita.

No obstante, esta angustia de la que habla Kierkegaard es diferente del temor o del miedo, pues estos siempre son ocasionados por alguna causa precisa; es decir, tienen un objeto determinado que provoca tales estados. En cambio, esta angustia de la inocencia no tiene un objeto concreto, ya que se refiere a la posibilidad indefinida; por ello carece de un motivo preciso y, sin embargo, está siempre presente:

El espíritu se angustia ante la posibilidad abismal de su realidad como existencia humana libre, ante aquello para lo que el hombre está capacitado por su libertad. Es la posibilidad del abismo sin fondo de la nada adonde puede precipitarse la existencia por medio del espíritu. (Gabriel, 1973, p. 81)

Así, el espíritu siente angustia ante la infinita posibilidad de su libertad; se angustia ante sí mismo, ante su libertad de poder. Esta posibilidad absoluta e infinita en su estado puro es lo que Kierkegaard concibe como el espíritu adormecido del estado de inocencia. Allí el espíritu se enfrenta con lo que él mismo es y se angustia ante la posibilidad abierta que su naturaleza le ofrece:

La libertad es el abismo, y por eso el espíritu mismo en su sueño es el flotar sobre este abismo, y por eso el espíritu es la angustia flotante. La libertad se condensa como posibilidad ante la posibilidad para la posibilidad abismal en la existencia del hombre. (Gabriel, 1973, p. 82)

De acuerdo con esto, la aparición de la angustia es la clave para entender el problema de la caída del hombre en la culpa. La angustia es un elemento psíquico que hace posible el pecado, ya que predispone al hombre a cometerlo. Conviene examinar, entonces, cómo se efectúa la caída.

Continuando con su análisis del Génesis, Kierkegaard retoma el concepto de la angustia esclareciéndola, ahora, desde un punto de vista dialéctico. El hombre, para él, es un compuesto de alma y cuerpo, pero estos elementos se unen en un tercero que es el espíritu, el cual realiza la síntesis de los dos extremos anteriores. El

espíritu, señala Kierkegaard, se constituye en un poder ambiguo en el hombre, pues, por un lado, es hostil, ya que perturba la relación entre alma y cuerpo; pero, a la vez, es un poder amigo, puesto que quiere entablar la relación entre ambos elementos.

Ante esto se pregunta: “¿Cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición?” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 94). La respuesta que él mismo ofrece es la angustia. La angustia siempre está presente al tener el hombre una existencia espiritual, es decir, al existir como espíritu que se relaciona con la posibilidad infinita que él mismo es.

Ahora bien, en el estado de inocencia, como ya se ha señalado, el hombre no conoce el bien y el mal, sino que se encuentra enfrentado con su libertad, libertad que le ha sido dada por el Creador para que se autorrealice en la existencia. Es, entonces, un estado de ignorancia en el cual el hombre solo tiene el mundo de lo posible; es decir, tiene la posibilidad de poder, pero ni siquiera conoce qué es lo que puede dentro de lo posible.

En este sentido, Kierkegaard rechaza la interpretación del Génesis según la cual Adán poseía un interés previo en el conocimiento del bien y del mal; pues, ¿cómo podría ocurrir esto si el estado de inocencia es, por definición, ignorancia? Por lo tanto, Adán no comprendió en sentido estricto la prohibición divina de no comer del árbol de la ciencia. Más bien, dicho mandato incitó a Adán al ejercicio de su libertad. Si antes experimentaba angustia ante una posibilidad vacía, es decir, se angustiaba por nada, en ese momento, frente a la prohibición, comenzó a percibir la fuerza de esa misma posibilidad, la cual lo angustió igualmente por nada, aunque en esta ocasión con una intensidad sobrecogedora.



Por eso Kierkegaard se refiere a la angustia como “una antipatía simpática y una simpatía antipática”. Es decir, en el estado de inocencia Adán podía sentir una vaga atracción, no por el pecado como algo definido, pues aún no sabía qué era, sino por el uso de la libertad y, con ello, por la posibilidad de pecar. Adán se sentía atraído por lo desconocido, pero, al mismo tiempo, intuía algo tremendo en aquello aún indefinido, tal vez las terribles consecuencias de la amenaza divina: “morirás”.

Adán, entonces, sentía simpatía y antipatía ante las palabras del Creador, lo cual ocasionaba en su interior el fenómeno de la angustia. Pero esta angustia se intensificaba al máximo porque la posibilidad de poder (posibilidad de la libertad, capacidad) se sentía excitada ante la posibilidad que la prohibición divina le había descubierto: la posibilidad de caer en el pecado. Así, como el mismo Kierkegaard (1844/1965) dice:

De esta manera la inocencia ha sido conducida hasta sus límites extremos. La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida. (p. 96)

Una vez el individuo es llevado al borde del abismo por la angustia, sobreviene la caída en el pecado. De acuerdo con esto, lo contrario de la inocencia es, para Kierkegaard, la culpa, pues la inocencia se pierde por la culpa, con la cual ya tiene una relación. Es decir, el estado de inocencia contiene en sí la condición de la posibilidad de la culpa, en virtud de lo que es la naturaleza humana, que pasa de una situación a otra: de la inocencia a la culpa mediante la caída en el pecado. No obstante, Kierkegaard afirma que la psicología no puede explicar la caída como tal, pues esta ocurre mediante un salto cualitativo del individuo (Kierkegaard, 1947).

Hasta aquí se ha seguido la exposición kierkegaardiana en lo que tiene que ver con la angustia y el pecado original. Sin embargo, conviene seguir examinando cuál es el proceso que se da una vez el individuo ha caído en el pecado. A continuación, se presenta cómo el filósofo describe esta problemática.

El proceso de la angustia

Kierkegaard ha mostrado, mediante su análisis psicológico, cómo pudo Adán cometer el primer pecado. Al presentar el pecado del primer hombre, indica también cómo ocurre el primer pecado en todo hombre que se encuentra arrojado en el mundo, pues Adán representa tanto al individuo como a la especie, y todo hombre comete su primer pecado en virtud de la angustia que lo acompaña, de manera semejante a la del primer hombre.

Ahora bien, Kierkegaard señala que la angustia no solo está presente en la existencia del individuo en el momento precedente al pecado, predisponiendo al hombre a cometerlo, sino que se encuentra también en los momentos posteriores, acompañándolo igualmente. Es decir, la angustia progresa y no se separa en ningún momento del existente humano.

En este sentido, pueden vislumbrarse dos tipos de angustia. Por una parte, la que existía en Adán antes de cometer el primer pecado, la cual estaba presente predisponiéndolo a este; y, por otra, la que se hace presente una vez Adán ha cometido el pecado, es decir, la que surge como consecuencia. No obstante, con el pecado de Adán entró una nueva condición en la existencia humana que antes no se daba: la

pecaminosidad, es decir, la presencia efectiva del pecado en la historia del género humano; Adán dio realidad al pecado que, en el estado de inocencia, no significaba nada, no existía.

Así, de acuerdo con lo anterior, quedan establecidas dos modalidades de la angustia: la que acompaña a todo individuo como predisposición antes de cometer su primer pecado en el mundo, y la que lo acompaña como consecuencia del pecado. Sin embargo, los individuos posteriores a Adán cometen la transgresión en presencia de la pecaminosidad que él mismo introdujo en el mundo; por eso su angustia es cuantitativamente diferente de la de Adán, pues detrás hay toda una historia de pecaminosidad, que es la de la especie humana a través del tiempo. De ahí que también se pueda hablar de una historia progresiva de la angustia en la tierra.

Para resumir este punto, conviene traer a colación las palabras de Collado (1962), que aclaran esta temática del proceso de la angustia:

Cada individuo introduce de nuevo el pecado en el mundo al cometerlo por primera vez por propia acción, y la angustia es siempre el predispositivo del primer pecado. En virtud del primer pecado de la historia (original por ser el primero de todos, más no con relación al individuo posterior) se da desde el principio la pecaminosidad y una angustia homogénea en relación con ella. Ahora bien, tanto el primer pecado del individuo posterior, como los demás que este sucesivamente pueda cometer en su vida, incluso los posibles de Adán, están bajo el signo de la pecaminosidad y de su angustia en calidad de su aumento cuantitativo. (p. 110)

Por tanto, con el pecado queda establecida la pecaminosidad como una nueva categoría que va a afectar toda la existencia e historia humanas. En esta línea, Kierkegaard examina más adelante la influencia que esta tiene en la vida del individuo, pues con su presencia la sensibilidad y la sexualidad se ven modificadas sustancialmente. A continuación, se explica cómo sucede esto.

Al entrar el pecado en el mundo, la naturaleza humana se vio afectada profundamente, pues con este ingresó una nueva angustia en la especie humana: la angustia del pecado. Esta angustia, como señala el mismo Kierkegaard (1844/1965), empezó a acompañar al individuo de manera permanente, a la vez que entabló una relación estrecha con la condición pecaminosa del hombre en la historia:

La angustia que el pecado trae consigo llega a alcanzar una proximidad acuciante cuando el individuo mismo comete personalmente un pecado, pero en todo caso también está presente de una manera oscura como un más o menos dentro de la historia cuantitativa de la especie. (p. 111)

Siendo esto así, angustia y pecaminosidad van de la mano, pues con la pecaminosidad el pecado se expande más y más en el mundo y, al extenderse el pecado (aumento cuantitativo en la historia), se extiende también la angustia en el mundo.

Ahora bien, al quedar establecida la pecaminosidad en virtud del pecado de Adán, el pecado se vuelve algo real en el mundo; es decir, comienza su existencia de una manera

objetiva: el pecado está en el mundo impregnando tanto a la especie humana como a toda la naturaleza. Por lo tanto, Kierkegaard (1844/1965) señala un tipo de angustia proveniente de esta presencia pecaminosa en el mundo: la angustia objetiva. Es decir, la naturaleza entera ha sido afectada de alguna manera por el pecado, y por eso hay una angustia sobre toda la creación: “Esa efectividad del pecado en la existencia no humana es la que yo he designado con el nombre de angustia objetiva” (p. 117).

Junto a la angustia objetiva aparece también la angustia subjetiva. Esta angustia, según palabras del mismo autor, es “aquella que acompaña la inocencia del individuo y que corresponde a la angustia adamítica” (p. 116). En ella el espíritu se ve enfrentado con la posibilidad de su libertad y, en medio de una lucha interna, sucede la caída en la culpa.

Para explicar esto, hace una comparación con la sensación de vértigo frente a un abismo: “la angustia es el vértigo de la libertad” (p. 13). Surge cuando el espíritu, al querer establecer la síntesis, la libertad, ve el camino de sus propias posibilidades y experimenta vértigo, por lo que se apodera de lo finito para sostenerse y poder permanecer en ello. “En este vértigo la libertad cae desmayada. En ese momento todo ha cambiado, y cuando la libertad se incorpora de nuevo, ve que es culpable” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 123). Es entre estos dos momentos, según señala Kierkegaard, donde hay que situar el salto cualitativo del individuo, el cual ninguna ciencia ha podido ni puede explicar.

La caída sucede, entonces, en medio de una profunda impotencia donde la angustia subyace como el elemento que provoca el síncope de la libertad, al tiempo que empuja al individuo hacia el borde del abismo. Esta angustia del hombre posterior a Adán, dice el autor, es más refleja, puesto que en ella la nada, que es el objeto de la angustia, parece tornarse cada vez más en algo. En este sentido, la nada de la angustia se devela aquí como:

Un complejo de presentimientos que se autorreflejan y aproximan insistentemente al individuo, si bien, considerados de una manera esencial, todavía siguen significando una nada dentro de la angustia. Naturalmente, no se trata de una nada con la que el individuo no tenga nada que hacer, sino de una nada que está en comunicación vital con la ignorancia de la inocencia. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 124)

En consecuencia, angustia y nada van siempre de la mano, arrastrando al hombre al pecado y, por lo tanto, haciendo patente la pecaminosidad presente en la existencia humana y en la creación entera. En cuanto a la presencia histórica del pecado en el mundo (pecaminosidad), Kierkegaard (1844/1965) señala que, con el advenimiento del pecado, la sensibilidad humana quedó afectada de manera substancial: la sensibilidad se convirtió en pecaminosidad por el pecado. Más adelante afirma que “con el pecado de Adán vino la pecaminosidad al mundo, y también la sexualidad, de suerte que esta tomó entonces para él la significación de pecaminosidad” (p. 126).

Con esto, el filósofo indica cómo la pecaminosidad ha tocado profundamente la vida del hombre, pues la sensibilidad y la sexualidad son elementos determinantes de la existencia humana en todo momento. La sexualidad en sí no es pecaminosidad, sino que ha sido transformada en esta por el pecado. Lo anterior se explica porque el hombre siempre ha sido un ser sexuado. No obstante, al introducirse el pecado en el mundo, la pecaminosidad se ha servido de la sexualidad para revelarse. En este sentido, la determinación sexual es un instrumento que ha fortalecido la presencia de la pecaminosidad en la creación.

Aún más, para el filósofo, con la sexualidad comienza propiamente la historia de la especie humana. Al estar el hombre determinado por el sexo, esta misma “determinación sexual predestina al hombre a desarrollarse dentro de un marco histórico” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 126). Por el sexo el individuo reproduce la especie. Al darse la reproducción de manera sucesiva, empieza la historia humana, que no es otra cosa que la historia tanto de individuos particulares como de la especie, generación tras generación. De acuerdo con esto, puede decirse que la historia “es la ulterior explicación del género por la potencia del sexo. La sexualidad es, por tanto, la determinante de la historia” (p. 114).

Con respecto a este punto, el autor introduce precisiones fundamentales: la sexualidad en sí misma no constituye el pecado; sin embargo, ante la irrupción del pecado en el mundo, la determinación sexual se transforma en pecaminosidad. Una explicación de esta problemática se refleja en la situación del pudor. En el estado de inocencia, afirma que “el espíritu no solo se encuentra determinado como perteneciente al cuerpo, sino como cuerpo con determinada diferencia sexual” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 134). Sin embargo, el hombre no conoce el alcance de esa diferencia, es decir, el impulso. En esta situación llega a sentir vergüenza y angustia; ¿ante qué?, ante nada, pues todavía no conoce el placer sensual como tal. No obstante, de alguna manera lo presiente.

El pudor conlleva una angustia ambigua que se manifiesta cuando el espíritu, sabiendo su determinación como cuerpo sexuado, se siente extrañado ante esa misma determinación que le es inherente. El espíritu se niega, entonces, a aceptarse tal como es, pues está definido como cuerpo en uno de los extremos de la síntesis que él mismo tiene que establecer. Por eso, termina afirmando que “lo sexual es la expresión de esa enorme contradicción que radica en el hecho de que el espíritu inmortal esté determinado como *genus*” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 135).

Collado (1962), reflexionando en esta misma línea, aporta una importante visión sobre este problema al afirmar que:

El hombre, al cobrar conciencia de su determinación sexual, la rehuye, no quiere avenirse con ella. El fenómeno concomitante de la angustia manifiesta que el hombre teme las posibles consecuencias ínsitas del sexo. Solo después de haberse manifestado el apetito conoce la dirección concreta de la sexualidad. (pp. 116-117)

En el pensamiento de Kierkegaard, pecado, sexo e historia se encuentran íntimamente unidos. Con la sexualidad empieza la historia de las generaciones humanas que se

reproducen época tras época. Pero, al reproducirse en el tiempo cada generación por la determinación sexual del hombre, también se reproduce la pecaminosidad que ha entrado en el mundo con el primer pecado. Por el sexo, entonces, se reproduce la especie y empieza la historia. Si se reproduce la especie, también se reproduce la pecaminosidad en el mundo; de ahí que pueda afirmarse que la sexualidad queda marcada por la pecaminosidad, pues por medio de ella el pecado se hace manifiesto de manera permanente en la existencia humana.

En este sentido, como la pecaminosidad se reproduce en la historia por la sexualidad, puede decirse también que la angustia se hace siempre presente en esa misma historia de pecado, predisponiendo al hombre a cometerlo. Se advierte, entonces, cómo la angustia es un elemento que ha acompañado sin cesar al género humano desde sus inicios y, por eso, puede afirmarse, en consonancia con el pensamiento del autor, que la angustia es el modo de ser de la existencia del individuo.

Con lo visto hasta el momento, se ha podido comprender el proceso de la angustia a través de la historia de la especie humana. Sin embargo, su análisis existencial continúa profundizando cada vez más en el tratamiento de esta problemática, abordándola desde la perspectiva de la temporalidad y la posibilidad. Es preciso, entonces, examinar estos dos elementos, que terminan de esclarecer el pensamiento del autor al respecto.

Temporalidad y angustia

Se ha visto cómo la angustia está íntimamente relacionada con la posibilidad: es la condición engendrada en el hombre de lo posible que lo constituye. Sin embargo, Kierkegaard continúa reflexionando en torno a este problema, tratando de esclarecer cómo se da la conexión de la angustia con lo posible. Al pensar en este aspecto, descubre que la relación de la angustia con lo posible se revela en la conexión de lo posible con lo futuro, “lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 173).

Esto puede entenderse de la siguiente manera. Para el autor, el tiempo y la eternidad son dos determinaciones de la existencia humana: el hombre es síntesis de temporalidad y eternidad, lo cual quiere decir que desarrolla su existencia simultáneamente en el tiempo y en la eternidad. Concibe lo eterno primariamente como lo futuro en virtud del **instante**, “esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 129). Conviene examinar con mayor detenimiento este punto.

El filósofo se distancia de la idea de que, por lo general, se haya concebido el tiempo como sucesión infinita, la cual puede dividirse en presente, pasado y futuro; más bien, muestra que esto es un error, pues nunca se encontrará un presente a partir del cual pueda saberse qué es lo pasado y qué es lo futuro. Más adelante, afirma que

“el presente es lo eterno o, mejor dicho, lo eterno es el presente y este es la plenitud” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 165). De este modo, lo eterno puede concebirse como un constante presente que no tiene ni pasado ni futuro.

Ahora bien, la eternidad así concebida mantiene una determinada relación con la temporalidad mediante el instante. Al darse el instante, se advierte que lo eterno y lo temporal han entrado en contacto y, una vez efectuada esta relación, puede hablarse categóricamente de tiempo presente, pasado y futuro. Siguiendo en esta línea, Kierkegaard concibe lo eterno como lo futuro (la eternidad es un futuro siempre abierto). Pero esta eternidad está en determinada relación con el tiempo: la del pasado. Es decir, lo estrictamente temporal es lo pasado; el instante y el futuro ponen, a su vez, el pasado.

A partir de esto, se comprende que el autor entienda la existencia del hombre categóricamente como futuro, ya que lo eterno es, ante todo, futuro, y el futuro es lo posible para el tiempo (lo futuro se corresponde perfectamente con lo posible). Se advierte así por qué sostiene que lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es el futuro de la libertad, ya que esto, enmarcado en la eternidad y la temporalidad, siempre indica posibilidad: posibilidad de la libertad nuevamente y, por tanto, angustia (Carpintero, 2021).

El pasado causa angustia, señala Kierkegaard (1844/1965), si “está en relación de posibilidad conmigo” (p. 143). Es decir, angustia en cuanto se representa como futuro, como posibilidad de repetirse. Si se experimenta angustia por algo malo realizado en el pasado, es porque ese hecho negativo no es totalmente un pasado, sino algo que, de alguna manera, se encuentra en relación con el futuro en cuanto posibilidad. La angustia, por tanto, está ligada a lo que no es, pero puede ser, a la nada que es posible o a la posibilidad aniquiladora. Con esto, el autor precisa:

Hemos vuelto adonde nos encontrábamos en el capítulo primero. La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, hallándose tan cerca de él, tan angustiosamente cerca de él, que ya no puede estarlo más. Esto no quiere decir que la angustia explique el pecado, pues este brota cabalmente con el salto cualitativo. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 174)

Con lo anterior queda esclarecida la relación de la angustia con la temporalidad. A continuación, se examinará el tema de la angustia en conexión con la posibilidad misma.

Angustia y posibilidad

El hombre cae en el pecado, señala Kierkegaard, por medio del salto cualitativo, el cual ocurre de una manera injustificada y misteriosa para el existente. Con el pecado queda igualmente establecida en el individuo la diferencia entre el bien y el mal. El salto cualitativo es la realidad, es decir, el momento en el cual la posibilidad se vuelve concreta y, por tanto, la angustia queda abolida al darse la posibilidad cumplida.

Sin embargo, el mismo pensador previene con respecto a este punto para que no se incurra en confusión. El hecho de darse el paso de la posibilidad del pecado a la realidad del pecado no significa que la angustia y la posibilidad desaparezcan del todo. Al contrario, al darse el pecado como nueva realidad, “la angustia retorna nuevamente en relación con la realidad introducida y con lo por venir” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 207).

Por consiguiente, puede decirse que lo posible continúa siendo posible aun cuando se haya realizado, pues el hecho de que algo se haya dado en la realidad solo indica que se está ante una nueva posibilidad. Esto se explica porque el hombre siempre avanza de situación en situación por medio de un salto. Si un individuo se encuentra en determinada situación, esta misma lo coloca inmediatamente frente a una nueva situación que puede efectuarse, es decir, que es futura o posible. Al darse esta conexión con la posibilidad, aparece nuevamente la angustia acompañando al existente humano.

La angustia presente en el pecado es denominada por el filósofo como angustia ante el mal, pues el individuo, frente a la posibilidad de seguir cayendo en el pecado y perderse, no puede sino experimentar angustia. Con respecto a este punto, el autor aclara la situación del hombre pecador diciendo lo siguiente:

El pecado, una vez cometido, trae consigo sus consecuencias, por más que esta sea una consecuencia extraña a la libertad. Esta consecuencia se anuncia a sí misma y la angustia se relaciona con su llegada, que constituye la posibilidad de una nueva situación. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 210)

Al afirmar esto, Kierkegaard indica cómo el individuo que ha caído en el pecado se encuentra, por lo mismo, en una situación de pecado, pero a la vez está enfrentado a nuevas situaciones posibles de pecado, es decir, a la tentación de cometerlo de nuevo. Entonces, el pecado tiene un carácter progresivo si el individuo se niega a abandonar su estado, cuando este ha obtenido carta de naturaleza en la personalidad. A su vez, la angustia persiste como posibilidad de una nueva situación de culpa en la cual el hombre puede hundirse cada vez más.

El individuo, al estar en el pecado, se siente lanzado hacia nuevas ocasiones de pecado, pero a la vez experimenta remordimiento. Este remordimiento no borra el pecado, sino que causa tristeza en el interior del hombre pecador. No obstante, el individuo se aferra a los remordimientos, contemplando los horrores de la aflicción que pueden darse en una próxima situación de culpa. En este momento la angustia cobra una fuerza enorme: va delante y descubre las consecuencias antes de que estas sobrevengan. Sin embargo, el hombre termina nuevamente pecando y hundiéndose en su perdición.

El autor ejemplifica esta situación de una manera bastante ingeniosa al mostrar la condición de un hombre colérico:

El individuo, por ejemplo, puede arrepentirse de sus arrebatos coléricos, y cuanto más profunda sea su naturaleza, tanto más hondo será el arrepentimiento. Pero

este no le puede hacer libre, en esto se equivoca. ¿Qué le pasa a nuestro hombre? Que cuando aparece de nuevo la ocasión —ocasión que la angustia ya había descubierto de antemano— se ponen a vacilar todas sus ideas y la angustia chupa la fuerza del arrepentimiento. Entonces le entran vértigos y es como si la cólera hubiese vencido otra vez. Nuestro hombre presiente ya la nueva ola de contrición que inundará su libertad en el momento siguiente, pero llega este momento y la que vence es la cólera. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 215)

De este modo, el remordimiento está íntimamente ligado con la libertad de la existencia humana, en cuanto constituye un estado psicológico de aflicción que surge con la realidad del pecado en el mundo y que igualmente precede las posibilidades de nuevas situaciones de pecado en el individuo.

Más adelante, Kierkegaard señala que la angustia que el pecado trae consigo puede tomar también otra forma: la angustia ante el bien. Esta tiene un carácter diferente, pues mientras en el estado anterior el individuo se angustiaba por la posibilidad de caer en el mal, ahora se angustia por la posibilidad de hacer el bien. A esta situación angustiosa el autor la denomina también *lo demoníaco*.

Cuando aparece el bien, surge también la posibilidad de la “reintegración de la libertad, la redención, la salvación, o como se la quiere llamar” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 219). No obstante, el problema de este individuo radica en que no quiere aceptar el bien, de ahí la denominación de demoníaco.

En el estado demoníaco, afirma, “la libertad ha quedado establecida como no-libertad, pues se ha perdido la libertad” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 225). Es decir, el individuo se encuentra en una situación de esclavitud a la cual se aferra, ya que lo demoníaco es la no-libertad que quiere encerrarse en sí misma.

Sin embargo, el mismo autor advierte que tal situación no puede darse estrictamente, pues la no-libertad nunca podrá refugiarse totalmente en sí misma, sino que, de alguna manera, siempre estará relacionada con la posibilidad de volver a ser libre si el individuo, en efecto, abandona su estado de pecado. La angustia, por su parte, estará siempre presente en todo este proceso, acechando los movimientos del hombre pecador. Es necesario entender mejor este punto.

Para Kierkegaard, la libertad se entiende, ante todo, como posibilidad. No consiste simplemente en escoger entre el bien y el mal, pues, en el momento en que tal elección se plantea, la libertad ya está comprometida: el mal ha hecho irrupción en el mundo. La esencia de la libertad radica, más bien, en el poder mismo de poder. Esta facultad no surge de manera autónoma, sino que constituye un don otorgado a la naturaleza humana por el Creador. En este sentido, la libertad se presenta como el tercer elemento que hace posible la síntesis del alma y el cuerpo en el espíritu, en cuanto ha sido puesta y sostenida por Dios:

El hombre, entonces, debe poseer una libertad infinitamente mayor, cualitativamente muy distinta, una libertad que no consista en elegir entre el bien y el mal, sino en librar al mundo del mal. El hombre no puede tener ninguna relación con el mal:

en tanto que el mal exista, no habrá libertad y todo cuanto los hombres han llamado hasta ahora libertad no es más que ilusión y engaño. La libertad no elige entre el bien y el mal: destruye el mal, lo hace ingresar en la nada. (Chestov, 1947, p. 276)

Por consiguiente, es posible comprender mejor la no-libertad a la que hace referencia el filósofo. El individuo hundido en el estado de pecado demoníaco es no-libertad, porque precisamente niega la posibilidad del bien, que sería lo propio de la condición de verdadera libertad existencial humana. No obstante, en esta condición de esclavitud, en la cual la no-libertad quiere encerrarse en sí misma prefiriendo permanecer en el mal, el individuo no deja de advertir la posibilidad de retornar al bien; de ahí que esta esclavitud no sea absoluta para el existente.

A tal individuo le atrae la posibilidad de salir del pecado, pero al mismo tiempo la detesta, ya que de alguna manera desea permanecer en su situación pecaminosa, con la cual se siente a gusto. La angustia, en últimas, hace su aparición tan pronto como surge la posibilidad del bien en este hombre.

Todavía más, el estado demoníaco presenta algunas manifestaciones que el autor intenta describir. Una de ellas es el ensimismamiento. La no-libertad del estado de pecado no quiere saber nada del mundo exterior, solo quiere estar consigo misma; por eso el individuo recurre al ensimismamiento. En este el individuo calla, no dice palabra alguna y así se mantiene alejado de la posibilidad del bien: “Lo que el ensimismado oculta en su clausura puede ser tan espantoso que no se atreva a manifestarlo a nadie, ni siquiera a sí mismo” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 234). La libertad, por el contrario, es siempre apertura comunicativa como primera expresión de la salvación.

Otra manifestación de lo demoníaco es lo súbito. Lo súbito es una especie de ensimismamiento, aunque enmascarado. En él, el individuo aparentemente presenta cierta continuidad en su vida, es decir, cierta normalidad. Pero el ensimismamiento está siempre presente en la existencia de este individuo, ya que no tiene una continuidad auténtica de vida, sino que más bien hace la “mímica” de llevar una vida continua, comunicándose inesperadamente con los demás, sabiendo que, en lo profundo, solo se comunica consigo mismo. Así, lo súbito implica una negación de la continuidad de vida de un existente determinado y la tendencia a la mímica abrupta.

De este modo, Kierkegaard muestra cómo la angustia constituye un rasgo esencial de la condición humana: quien permanece en el pecado experimenta la angustia ante la posibilidad de arrepentirse y obrar el bien; mientras que quien se encuentra libre de él vive con la angustia de una posible recaída. La existencia humana, por lo tanto, está marcada estructuralmente por la angustia como su modo de ser.

No obstante, el filósofo señala que esta experiencia no es un callejón sin salida, sino que encierra también una posibilidad de superación: la fe. Por medio de la fe, el individuo encuentra un sentido al proceso de angustia que tiene que afrontar durante su limitada existencia. Incluso llega a aceptarla en su vida, pues comprende que toda situación de angustia forma al ser humano, destruye todas las finitudes y lo

acerca continuamente a Dios. Este punto será, por tanto, el tema final en torno a la problemática de la angustia kierkegaardiana. Es pertinente examinar cómo el autor presenta este asunto.

Angustia, fe y salvación

En la última parte de su texto, Kierkegaard (1844/1965) hace la siguiente afirmación: “Quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el saber supremo. El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse” (p. 279).

Con ello, el pensador danés da a entender que la angustia es algo inherente al ser humano, que no está fuera de él, sino en su constitución misma. Al ser espíritu, el hombre puede reflexionar sobre sí mismo, sobre su propia condición humana (espiritualidad), que de por sí es muy diferente a la vida puramente bestial. Al reflexionar sobre sí mismo, puede descubrir cuál es el sentido de la angustia.

Refiriéndose a la humanidad de Cristo, el autor señala que esta se refleja no en la frase: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (san Mateo 27:46), sino en la que dirigió a Judas: “Lo que vas a hacer, hazlo pronto” (san Juan 13:27). La primera expresa un sentimiento de lo que sucedía; la segunda, la angustia por lo que podía suceder. La humanidad significa angustia. La angustia es el sentimiento de lo posible: es la posibilidad de la libertad humana. Pero la angustia, unida a la fe, resulta absolutamente educadora.

¿Cuál es la educación que proporciona la angustia? La educación en la posibilidad misma. En la posibilidad todo es igualmente posible; el individuo está a merced de cualquier eventualidad, por eso es la más pesada de todas las categorías. El hombre formado en lo posible aprende a fondo que cada una de las angustias que ha tenido puede volver en cualquier momento; por eso se ve obligado a darle una explicación diferente a la vida. Llega incluso a alabar la realidad tal como es, aunque esta gravite sobre él con su pesada mano; en todo caso, sabe que la realidad es aún, y con mucho, más fácil que lo posible:

Quando uno de estos hombres haya pasado por la escuela de la posibilidad y sepa, con mayor seguridad, que el niño conoce su abecedario, que no puede exigir absolutamente nada de la vida, que el espanto, la perdición y la ruina habitan puerta con puerta a la vera de todo ser humano; cuando, por añadidura, uno de estos hombres haya comprobado a fondo que cualquier angustia que llegó a sobrecogerle en un momento dado no dejó tampoco de volver a la cita en el momento siguiente..., entonces, sin duda, este hombre dará otra explicación de la realidad, la ensalzará y se acordará, incluso cuando la realidad sea más aplastante, que, a pesar de todo, ella era mucho más ligera que lo era la posibilidad. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 281)

Según esto, todo aquel que ha sido formado en la escuela de la angustia, que ha experimentado dentro de sí las amenazas de lo posible, llega a ser invulnerable a los golpes que la realidad le aseste y puede afrontar el destino. No debe angustiarse por las cosas finitas, pues solo quien ha sido educado en la escuela de la angustia de la posibilidad puede librarse realmente de la angustia. Esto “no porque evite los horrores de la vida, sino porque estos siempre serán insignificantes en comparación con los de la posibilidad” (Kierkegaard, 1844/1965, p. 282).

La angustia, para el filósofo, termina finalmente formando al individuo en la fe. Educa para la fe y hace reposar al hombre en la providencia. Pero, para llegar a la fe, debe liberar al hombre de todo apego a las cosas finitas. En este proceso, la libertad pone al hombre ante la alternativa de elegir entre finitud e infinitud. El individuo, habiendo comprendido lo espantoso y lo agradable de la posibilidad misma, realiza el salto de la fe, es decir, el salto a la infinitud (el individuo opta por lo infinito). De acuerdo con esto, se advierte cómo la fe es la antítesis de la angustia y su absoluta negación. La fe redime de la angustia, si bien la posibilidad de la fe no se da sino mediante la posibilidad de la angustia.

Por último, esta educación en la angustia, señala Kierkegaard, debe ser bien entendida, pues de lo contrario puede derivar en salidas autodestructivas si se malinterpreta. El individuo debe darle la bienvenida a la angustia, dejar que investigue en su interior y expulse todos los pensamientos finitos y mezquinos con sus ataques espantosos y, una vez realizada esta limpieza interior, conducirse hacia la infinitud.

De este modo, la angustia, junto con la fe, educa al individuo para que descanse en la providencia de Dios. Vivir permanentemente en la presencia de Dios se presenta como la meta auténtica de todo existir humano; por eso el proceso de la angustia debe culminar en la opción por el Absoluto, pues Dios quiere ser amado totalmente por el hombre, aunque, para conquistarlo, se valga del desasosiego interno que causa eso que Kierkegaard ha descrito filosóficamente como la angustia.

Hasta aquí se ha expuesto este interesante tema kierkegaardiano en torno a la naturaleza de la existencia humana. Queda aún una última cuestión con la cual puede concluir este primer bloque temático: la desesperación. Con el tratamiento de esta problemática se podrá adquirir una visión final bastante esclarecedora de lo que, para el autor, significa la existencia del hombre en el mundo, a la vez que podrán integrarse los otros temas desarrollados en los capítulos precedentes de esta monografía. Conviene ver, entonces, cómo Kierkegaard presenta este último problema.



Capítulo

5



LA ENFERMEDAD MORTAL LLAMADA DESESPERACIÓN

Se ha señalado que la angustia caracteriza al ser humano en su relación con el mundo (Wahl, 1960). Ahora bien, cuando el hombre se enfrenta a sí mismo, lo propio es la desesperación. Esta surge como la experiencia que atraviesa el individuo al estar configurado interiormente por el espíritu, es decir, por su condición misma de existir. Aunque angustia y desesperación guardan una relación estrecha, no se confunden: ambas expresan, desde distintas perspectivas, la tensión constitutiva de la existencia humana y su carácter problemático.

En relación con el yo, Kierkegaard (1849/1969) escribe:

Es una relación que se relaciona consigo misma, o, dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. (p. 47)

Más adelante, en otro apartado del mismo texto, el autor afirma: “El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que solo puede verificarse relacionándose uno con Dios” (p. 75).

Partiendo de lo anterior, la desesperación aparece íntimamente vinculada a la esencia del yo. El individuo puede tanto querer como no querer ser sí mismo. En ocasiones, llevado por un rechazo hacia la existencia, busca afirmarse con tal intensidad que pretende erigirse en una especie de “dios terrible”; otras veces, por el contrario, se evade de sí y se dispersa en distracciones superficiales. Pero en ambos extremos fracasa: si desea ser plenamente sí mismo, nunca alcanzará equilibrio ni reposo, pues es un ser finito e insuficiente; si, en cambio, rehúsa serlo, intenta negar la relación constitutiva consigo mismo y se topa nuevamente con una imposibilidad radical.



De una u otra forma, se produce un desencuentro con la propia identidad. Así, ya sea persiguiendo su propio ser o huyendo de él, el hombre nunca llega a poseerse verdaderamente: “La desesperación es una discordancia en una síntesis cuya relación se relaciona consigo misma” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 50).

La desesperación se presenta, entonces, como la marca común de ambas posibilidades. De ahí que Kierkegaard la denomine la “enfermedad mortal”: no porque implique la aniquilación definitiva del yo, sino porque significa experimentar su muerte en vida. Es el intento imposible de negar la posibilidad misma del yo, ya sea pretendiendo hacerlo autosuficiente o anulándolo en su realidad concreta.

El tormento de la desesperación radica precisamente en no poder morir, pues el yo, que es el fundamento en el cual esta se arraiga, es eterno, y lo eterno no puede destruirse. En otras palabras, se trata del fenómeno del no poder morir, que puede entenderse como una eternidad negativa o como una falta de sentido perpetuada.

Siendo esto así, el hombre, en la desesperación, no hace otra cosa que desesperar de sí mismo, queriendo siempre deshacerse de sí. En este sentido, “la desesperación es el fondo opaco o el peso o la culpa del hombre que no sabe aceptarse profundamente a sí mismo” (Prini, 1992, p. 42).

Como imposibilidad del yo de vencer su finitud y alcanzar la autosuficiencia, la desesperación pone de manifiesto la relación de dependencia del yo respecto del ser que es su autor, esto es, Dios. Si el yo se bastase a sí mismo y se pusiera por sí mismo en relación consigo, la discordancia entre lo que es y lo que quisiera ser no sería posible. Si el yo puede desesperar de sí, ello indica que no es autor de sí mismo y que la relación en que consiste su ser depende de Dios. La desesperación tiene siempre por raíz esta dependencia del hombre respecto de Dios y pone de manifiesto la naturaleza finita del yo.

Por esta misma finitud, el yo es síntesis de necesidad y libertad. Es siempre un ser determinado, y esta es la necesidad a la cual no puede sustraerse; cuando intenta hacerlo, cae en la desesperación. Por otro lado, no puede prescindir de la libertad, ya que esta está vinculada a lo posible, de lo cual vive el yo. Lo posible es el aire del cual el yo respira y sin el cual no puede vivir. Es también el horizonte de la esperanza, y el fundamento último de esa esperanza es Dios, de quien se dice que “a Él todo es posible”.

Estas son algunas de las ideas más relevantes del pensamiento kierkegaardiano en torno al problema de la desesperación. Sin embargo, resulta de gran importancia realizar un análisis más minucioso del asunto, deteniéndose, sobre todo, en aquellos aspectos que el propio filósofo quiso enfatizar a lo largo de su obra. Para precisar esta estructura, conviene distinguir el desarrollo de esta temática.

Desesperación y conciencia

La desesperación, según Kierkegaard, es una enfermedad universal, pues todo hombre está siempre desesperado, aunque sea un poco. Más bien, lo raro en el mundo es la ausencia de desesperación. No obstante, los hombres por lo general ignoran lo que

esta significa y cuáles son sus manifestaciones; de ahí que la mayoría se perciba a sí misma como no desesperada, estando, sin embargo, desesperada.

Con frecuencia, la desesperación se confunde con otros síntomas, tales como momentos pasajeros de mal humor, ciertas aflicciones por causas externas o estados de intranquilidad. Pero no, lo propio de la desesperación radica en que es una enfermedad del espíritu; por eso solo puede comprenderse en su sentido más estricto cuando se considera al ser humano bajo la categoría específica del espíritu: el hombre es espíritu; el espíritu es el yo.

Ahora bien, Kierkegaard (1849/1969) afirma que este yo “está siempre en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia” (p. 75), lo cual indica que no es algo ya dado, sino que tiene que hacerse, tiene que concretizarse. Por consiguiente, el yo solo es él mismo cuando, en efecto, llega a hacerse sí mismo. Pero mientras el yo no sea él mismo, sobreviene la desesperación: el no ser el yo sí mismo es cabalmente la desesperación. El yo, que es una relación que se relaciona consigo misma, tiene como tarea, entonces, llegar a ser sí mismo. Pero si no llega a serlo, produce desesperación.

Sin embargo, el autor advierte que este fenómeno depende en mucho del grado de conciencia que posea un individuo con respecto a su yo o, mejor dicho, de la autoconciencia del individuo: la autoconciencia siempre es lo decisivo en relación con el yo. Es decir, cuando el hombre se hace presente a sí mismo, a su yo, descubre que este yo es eterno, pero también descubre sus propias posibilidades. ¿Cuáles posibilidades? La posibilidad de querer ser sí mismo, como la posibilidad de no querer ser sí mismo, las cuales, en últimas, son dos formas de desesperación consciente. Así, cuanto mayor autoconciencia tenga un individuo, más desesperación hay en su interior y mayor profundidad se revela.

No obstante, existen algunos individuos para los cuales el espíritu, el yo y la desesperación son temas ajenos a su personalidad; por lo tanto, carecen de una conciencia de lo eterno o, en otras palabras, no tienen conciencia de que lo más importante del hombre es que su existencia está marcada por el espíritu. Estos individuos viven sumergidos en el mundo de la sensibilidad, pensando que allí radica la verdadera dicha del hombre y, como consecuencia, sus categorías son aquellas que aparecen al ras de los sentidos: lo agradable, lo desagradable, felicidad, desgracia, etcétera.

En resumen, para Kierkegaard la vida de estos individuos transcurre como el sótano de una gran mansión, que es el mundo de lo sensible, pudiendo vivir en el piso superior como unos grandes señores al tener conciencia de que en lo profundo de su ser son, esencialmente, espíritu.

Con todo, a pesar de que estos individuos no tienen una conciencia profunda del yo, la desesperación sigue estando presente. En este sentido, “importa poco que el que está desesperado no sea sabedor de que su estado es propiamente el de la desesperación” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 98). Más bien, con esta actitud lo que hace tal persona es extraviarse cada vez más en la desesperación por su inconciencia.

Este hombre, según el filósofo, está mucho más lejos de la salvación que aquel individuo que es consciente de sí mismo en cuanto espíritu, pues por su misma inconciencia, no hace nada para salir de su estado de desesperación y, por lo tanto, su camino es el de la perdición. Esta forma de desesperación, que consiste en que se la ignore, afirma Kierkegaard (1849/1969), “es la más frecuente de todas en el mundo; sí, en eso que se llama mundo, o determinado con mayor exactitud, en eso que el cristianismo llama mundo” (p. 100).

Una vez realizada esta disertación en torno a la conciencia, puede pasarse al examen de esas dos formas de desesperación consciente que propone el autor, de manera que se comprenda, en profundidad, la injerencia que este fenómeno tiene para la existencia humana. Se examina, a continuación, cómo el mismo Kierkegaard aborda este asunto.

La desesperación del hombre que no quiere ser sí mismo

Para Kierkegaard, el proceso de la desesperación consciente tiene un carácter progresivo, de acuerdo con el grado de conciencia que un individuo tenga, tanto de que es espíritu como de que es un desesperado. Es decir, entre más conciencia de espíritu tenga, más se desesperará; y entre más desesperación experimente, mayor será la conciencia de que su estado vital es el propio de un desesperado (Kierkegaard, 1849/1969).

En consecuencia, la primera forma de la desesperación consciente es la desesperación del hombre que no quiere ser sí mismo. Se trata de aquel que no acepta su yo tal como es y prefiere buscar un yo diferente del que ya tiene; un yo de acuerdo con sus gustos e ideas. Esta desesperación presenta una primera manifestación: la desesperación por algo terrenal. En este caso, Kierkegaard (1849/1969) afirma que “no se da ninguna conciencia infinita en torno al yo, o acerca de lo que sea la desesperación, ni tampoco acerca del estado de desesperación en que uno está” (p. 108). Esto significa que tal individuo todavía no tiene mayor reflexión en torno a su yo; su conciencia es muy débil y, más bien, sufre constantemente por cuestiones externas.

Este hombre se encuentra totalmente inmerso en la inmediatez del mundo; por eso la desesperación le sobreviene cuando algo terrenal, a lo que siempre ha estado apegado, le es arrebatado de un momento a otro. Entonces desespera al no tener aquello que era su vida.

También puede suceder, afirma Kierkegaard, que tal hombre tenga una dicha tan grande en su vida terrenal que luego, de un momento a otro, esta se acabe y, por tanto, desespere nuevamente. En todo caso, lo importante para analizar en esta situación es que dicho hombre está desesperado por cuestiones externas propias de la inmediatez. Por eso esta clase de desesperación no es propiamente un estado

de desesperación, puesto que esta consiste en que se pierda lo eterno. Dicho individuo se limita a manifestar ante los demás su desesperación, sin poseer, en realidad, un conocimiento profundo de lo que esta significa; no obstante, se trata efectivamente de un desesperado:

La inmediatez de la vida no comporta propiamente ningún yo, ningún conocimiento propio y, en consecuencia, tampoco encierra ninguna capacidad de reconocimiento de uno mismo. Esta es la razón de que en la inmediatez todo termine sin pena ni gloria, en la farsa y en las aventuras. (Kierkegaard, 1849/1969, p. 113)

Ahora bien, en su apego a las cosas terrenales, el hombre inmediato anhela siempre ser alguien distinto del que ya es. Es decir, desea cambiar su yo eterno por otro distinto, cosa que, según Kierkegaard, resulta absurda.

No obstante, persiste en su intento, puesto que considera que el yo es algo fácil de modificar al estilo de las cosas terrenales que están aquí y luego no están. En último término, este hombre inmediato refleja con tal actitud que “no se conoce a sí mismo; solo se conoce literalmente, por la ropa que lleva, o le atribuye la posesión de un yo a la mera exterioridad” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 114). Siendo esto así, el hombre inmediato se esfuerza desesperadamente por algo imposible, haciendo cosas absurdas que, en todo caso, lo único que ocasionan son reacciones cómicas en aquellos que conocen en profundidad lo que es la verdadera desesperación.

Más adelante, el autor señala que la intensidad de la desesperación se modifica de acuerdo con el grado de reflexión que vaya alcanzando una persona. Es decir, cuando la conciencia del yo empieza a moverse dentro de un individuo, la captación de la desesperación es todavía mayor. En tal estado surge, entonces, la desesperación en torno a lo eterno o por uno mismo. Esta desesperación es mucho más compleja y honda, pues allí:

El mismo desesperado comprende que es una debilidad tomar tan a corazón lo temporal, y también comprende que desesperar es una debilidad, pero en lugar de sacudirse el yugo de la desesperación para abrazarse a la fe, humillándose con su debilidad delante de Dios, lo único que hace es hundirse todavía más en tal desesperación y gemir desesperadamente por su debilidad. (Kierkegaard, 1849/1969, p. 128)

Esto se explica porque tal individuo ya ha adquirido una conciencia mayor de que su yo es eterno. Sin embargo, su situación es paradójica, porque, a pesar de tener conocimiento de que hay algo eterno en él que lo hace desesperar, se siente alejado de eso eterno por su apego a lo temporal, sin que tampoco haga algo por volver a lo eterno que hay en él o por adherirse al fundamento de su dimensión eterna.

Este hombre, por supuesto, es consciente de que su situación es la típica de un desesperado, pues sabe que desespera por el yo eterno que él mismo es. Sin embargo, con toda su conciencia, desesperadamente no quiere ser sí mismo. No quiere serlo porque, sabiendo su debilidad por lo terrenal, este yo se rebela contra su propia debilidad y “se odia en cierto sentido a sí mismo, no queriendo humillarse como creyente

bajo el peso de su propia debilidad y así poder conquistarse otra vez” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 129).

No obstante, según el filósofo, este tipo de desesperación está mucho más cerca de la cura, puesto que tal individuo es consciente tanto de su espíritu como de que es un desesperado. Solo tiene que hacer un giro vital, cayendo en la cuenta de que su yo nunca podrá dejarlo de lado. Al contrario, su tarea existencial propia consiste en intentar apoyar su yo permanentemente en el Poder Superior que lo fundamenta, esto es, en Dios, al cual se llega por el recto camino de la fe.

Finalmente, en esta desesperación de no querer ser sí mismo, tal individuo puede terminar refugiándose en las trincheras del mundo de las grandes empresas, en medio de múltiples ocupaciones cotidianas, produciendo muchas ideas, construyendo suntuosos sistemas filosóficos y demás, con lo cual lo único que hace es distraer el espíritu. O puede caer preso del mundo del libertinaje, de los sentidos, es decir, de la inmediatez, negando siempre su propio yo y buscando ser otro distinto del que ya es.

Esta desesperación, según Kierkegaard, es rara en el mundo. Es mucho más fácil encontrar en los recovecos de la vida a individuos desesperados por lo terrenal que por su yo eterno. Con todo, tanto la una como la otra revelan cómo la desesperación es la culpa del hombre que no sabe aceptarse a sí mismo en sus aspectos más profundos.

Hasta aquí, se brinda una breve exposición sobre este tipo de desesperación del hombre que no quiere ser sí mismo. Queda aún otra forma: la de aquel que quiere ser sí mismo. Para Kierkegaard, en último término, no hay una gran división entre estas dos formas de desesperación, pues siempre hay algo de la una en la otra. No obstante, es el propio pensamiento kierkegaardiano el que guía esta reflexión.

La desesperación del hombre que quiere ser sí mismo

A este tipo de desesperación Kierkegaard también la denomina la desesperación de la obstinación. En ella, el individuo quiere ser sí mismo a toda costa. Este querer ser sí mismo revela que posee una conciencia muy elevada de su yo infinito y, por lo mismo, una fuerte conciencia de que su estado interior es el de la desesperación. El problema de esta persona radica en que quiere “desligar su yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartarlo de la idea de que tal Poder exista” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 138).

Por tanto, lo propio de este hombre desesperado es intentar con todas sus energías crear su propio yo, hacerlo a su acomodo según sus caprichos. El yo tiene una naturaleza finita en el sentido de que depende de Dios. Por esta misma finitud, es síntesis de necesidad y libertad. Es siempre un ser determinado por cualidades, circunstancias concretas y demás, y esta es la necesidad a la cual no puede sustraerse.

Pero el individuo que obstinadamente quiere ser sí mismo desea modelar estas determinaciones a su antojo; quiere construir por su cuenta su yo desde la raíz, de manera que considera que su tarea existencial no tiene nada que ver con el yo que le ha sido dado por el Creador.

Tal individuo no reconoce un Poder Superior sobre sí, y lo único que logra con sus esfuerzos vanos es no llegar a ser en realidad ningún yo. Busca ser su propio señor, pero a la vez se pierde en la desesperación, puesto que su vida nunca presentará verdadero avance mientras su yo no esté fundamentado en un Poder Superior. Un individuo así no hace otra cosa que construir quimeras en la vida, las cuales no tardan en desaparecer de la existencia porque, en el fondo, no hay nada que realmente las sustente (Simmons et al., 2024).

Puede resumirse la situación de este hombre siguiendo las palabras del propio Kierkegaard (1849/1969):

El yo quiere desesperadamente gozar la plena satisfacción de ese hacerse a sí mismo, de ese desarrollo propio, de ese típico ser sí mismo, y quiere también que todo el mundo le honre por esa admirable disposición poética con la que ha llegado a comprenderse a sí mismo. Y, sin embargo, toda esa comprensión propia no es en el fondo más que un enigma, y muy bien puede suceder que en el mismísimo momento en que este yo se crea a punto de haber terminado el enorme edificio todo él se venga abajo como por ensalmo. (p. 141)

Por último, tal individuo, en el colmo de su obstinación por querer ser sí mismo, puede llegar al punto de aferrarse a cosas tan temporales como un mal determinado o una calamidad que le atormente. El asunto radica en que intenta construirse a sí mismo aun a sabiendas de que hay algún mal que está atormentando su existencia, y no quiere saber nada de ayudas externas.

Este hombre no quiere tener ninguna relación con lo eterno y, por lo tanto, no desea que ni los ángeles ni ninguna cosa proveniente del Creador lo saquen de su situación desesperada. Su obstinación consiste en querer ser sí mismo, no importa que tenga que padecer innumerables tormentos. Según Kierkegaard (1849/1969), esto indica que tal individuo está perdido en una situación de desesperación diabólica, demoníaca. No quiere saber nada de Dios; al contrario, lo desafía con su obstinación: desafía la existencia entera y se rebela contra la bondad de Dios presente en ella.

Este individuo, en conclusión, está endemoniadamente desesperado y perdido; pero, al igual que aquellos que se encuentran en la desesperación de no querer ser sí mismos, tiene una salida si busca los caminos de la fe. A continuación, se examina cómo Kierkegaard resuelve esta problemática de la desesperación.

Desesperación, pecado y salvación

En la última parte de su texto, Kierkegaard (1849/1969) afirma lo siguiente: “Hay pecado cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere

desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo” (p. 152). Con esto, el autor indica cómo el mayor problema de la desesperación surge cuando esta se considera desde una óptica teológica. Es decir, si el yo humano se ve en relación con Dios, este se transforma por la presencia de ese Poder creador que lo ha puesto. Siendo así, el yo, considerado delante de Dios, pasa a ser un “yo teológico”, un yo cuya medida es Dios omnipotente.

Si el yo humano se ve diferente a la luz de la presencia de Dios, la desesperación por este yo será también cualitativamente distinta. ¿Cuál es la calificación que puede darse ahora a la desesperación? La del pecado. La desesperación es el pecado, porque es el resultado de la rebeldía, por así decirlo, del yo contra el Poder Superior que lo ha puesto.

Lo decisivo en este punto es que el yo tiene la idea de Dios y, no obstante, no quiere lo que Dios quiere ni se somete a obediencia. Así pues, según palabras de Kierkegaard (1849/1969), “lo que propiamente hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios” (p. 157).

El individuo sabe que su yo es eterno, pero obstinadamente no quiere ser sí mismo u obstinadamente quiere ser sí mismo. En todo caso, tanto en una forma como en la otra, la persona desespera, y esta desesperación es pecado porque no es más que un estado interior de rebelión contra el Creador.

Todavía más, el propio Kierkegaard, refiriéndose a esta situación de pecado en el hombre, señala que lo más grave de todo este proceso es la permanencia en el pecado. Es decir, todo pecado no seguido de contrición es un nuevo pecado, lo cual indica que la naturaleza humana, una vez extraviada, puede ir descendiendo progresivamente en su camino de perdición.

En este sentido, puede decirse que el pecado se potencializa a sí mismo originando nuevas situaciones de pecado, y esta continuidad termina afianzando al hombre en el poder del mal: “El estado de pecado es el pecado en el sentido más profundo, los pecados particulares no son la continuidad del pecado, sino la expresión de esa continuidad” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 201).

Ahora bien, para el autor lo opuesto a la desesperación, que es el pecado, viene a ser la fe. Por la fe el individuo aprende que su único refugio es Dios, y esta misma fe lo salva de todo pecado. La fe es, entonces, la eliminación de toda desesperación. Por medio de ella el yo, relacionándose consigo mismo y queriendo ser sí mismo, se apoya lúcidamente en el Poder que lo fundamenta.

Es decir, el yo, aun queriendo ser él mismo, no se engaña sobre su autosuficiencia, sino que reconoce su dependencia de Dios y confía en la potencia que ha colocado al hombre en el mundo. La fe sustituye la desesperación por la esperanza y la confianza en Dios, pero conduce también al hombre más allá de la razón y de toda posibilidad de comprensión: es algo absurdo y paradójico.

No obstante, la vida del hombre está sometida también a la posibilidad del escándalo. ¿Cómo entender esto? El cristianismo proclama que todo hombre individual existe

delante de Dios, puede hablar con Dios cada vez que quiera y relacionarse íntimamente con su Creador. Todavía más, de acuerdo con la visión religiosa cristiana, Dios mismo se ha hecho presente en la historia humana, viniendo al mundo en la persona de Cristo, quien compartió su vida con los hombres, padeció y murió en la cruz para salvarlos de sus pecados.

Creer en estas verdades y vivirlas sería lo propio del cristianismo. Pero hay quienes, ante estas, se escandalizan; es decir, se admiran tanto que resultan inasimilables para su razón. Entonces, en vez de tomar el camino de la fe y la adoración al Creador, toman el camino del escepticismo, de la incredulidad, en conclusión, del escándalo.

El núcleo del escándalo cristiano, según Kierkegaard, reside en que el ser humano se halle radicalmente solo ante Dios, existiendo como individuo frente a Él. Este escándalo no puede ser resuelto ni atenuado mediante ninguna forma de especulación, pues todas las categorías del pensamiento religioso desbordan los límites de lo concebible. Resulta igualmente inconcebible la trascendencia divina, que establece una distancia infinita entre Dios y el hombre, incluso en el instante de su relación más íntima.

Sin embargo, la fe se atreve a creerlo todo y a asumir todos los riesgos. Para el pensador, la fe constituye la paradoja de la existencia: allí donde lo posible introduce inestabilidad e incertidumbre, la fe se sostiene en la firmeza del principio que hace posible toda posibilidad. De este modo, logra escapar a la amenaza que lo posible encierra (Abbagnano, 1987).

Respecto a Dios, sostiene que resulta imposible demostrar tanto su existencia como su inexistencia. Si Dios no existiera, afirma, sería del todo imposible probarlo; y si existiera, intentar demostrarlo sería un absurdo. En el mismo momento en que se inicia una prueba, su existencia ya ha sido asumida de antemano, no como una hipótesis incierta, sino como un presupuesto firme. De lo contrario, la prueba misma carecería de sentido, pues nadie emprendería una demostración sobre aquello cuya posibilidad considera radicalmente dudosa (Abbagnano, 1987).

De este modo, mientras se permanezca en el ámbito de los hechos sensibles o de las ideas, ningún razonamiento puede conducir a la existencia, sino solo partir de ella. No se demuestra, por ejemplo, que una piedra exista; lo que se prueba es que aquello que efectivamente existe es una piedra. Del mismo modo, un tribunal no demuestra la existencia de un criminal, sino que verifica que la persona del acusado, cuyo existir no se pone en duda, es culpable.

Si se quisiera subir hasta Dios partiendo de sus actos concretos, de lo que se percibe inmediatamente en la naturaleza y en la historia, se quedaría siempre en suspenso por el temor de que sucediera algo tan terrible que echara al aire todas las pruebas. La prueba únicamente desarrolla un idealismo que ya está presupuesto: “La existencia de Dios se puede aprehender solo creyendo en ella. Su existencia es cierta para nosotros solo cuando pasamos por alto la prueba y damos el salto de la fe, lo que William James llamaba el salto *mortale*” (Collins, 1976, p. 162).

Dios permanece, por tanto, fuera de todo posible alcance de la investigación humana. Para Kierkegaard, la única forma de definirlo es señalarlo como la diferencia absoluta. Sin embargo, esta definición es solo aparente, pues lo Absoluto no puede ser pensado en términos conceptuales. En el fondo, lo único que se afirma con ello es que el hombre no es Dios y que su condición está marcada por la no-verdad. Así, la reflexión filosófica acerca de Dios no logra avanzar más allá de este límite.

De lo anterior se desprende que la existencia auténtica es, para el filósofo danés, la que se muestra disponible ante el amor de Dios: la de quien ya no cree en sí mismo, sino únicamente en Dios. Esta fe supone para el cristiano entrar en un conflicto serio y directo con este mundo, pues su existencia, una vez ubicada en el plano de lo trascendente, es paradójica y absurda, como ya se ha explicado. El individuo de fe, cuando se encuentra delante de Dios y lleno de reconocimiento, todo lo refiere a su Creador y le ruega que las cosas continúen como están: que Dios lo haga todo. No cree en sí mismo, sino exclusivamente en Dios.

En el texto *La repetición*, Kierkegaard (1843/1975) trabaja de manera especialmente bella la idea de la angustia y la desesperación por la que un hombre atraviesa en su existencia finita, al presentar la vida de Job. Para el autor, Job es el caballero de la fe en medio de la angustia, aquel que ha resistido el embate de los dolores y sufrimientos que esta existencia limitada trae consigo.

Job ha visto y padecido los horrores de la libertad como posibilidad, girando permanentemente en torno a su vida; todo le ha sido quitado, los hombres lo han abandonado y, por lo tanto, es víctima de su propia comunidad, que lo escarnece. En su angustia existencial, Job se siente inocente, pero confundido con respecto a Dios, pues no sabe cuál es el origen de su situación como ser culpable delante de Él. En todo caso, grita y suplica por su situación y al final encuentra, en su profunda interioridad, una respuesta a lo acontecido: todo ha sido una dura prueba de fe. Por eso el filósofo afirma, con respecto a esta figura, lo siguiente:

La grandeza de Job no consiste en que dijera aquellas palabras tan conocidas: “El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Alabado sea su nombre!”; palabras que por cierto dijo al principio y luego no volvió a repetir nunca. No, la significación enorme de Job está en que, en las luchas que el hombre debe sostener para alcanzar los confines de la fe, él agotó y resistió hasta lo último todas las dificultades que semejantes luchas comportan. O, dicho de otro modo, su significación está en que representa, en el momento de la desgracia, una grandiosa insurrección de todas las fuerzas más violentas y rebeldes del apasionamiento humano. (Kierkegaard, 1843/1975, p. 260)

Así pues, la existencia auténtica, desde su perspectiva netamente cristiana, viene a ser la existencia del hombre de fe que se entrega permanentemente al amor de Dios y que solo vive para Él.

En Dios se resuelven la angustia y la desesperación por las cuales atraviesa la vida de todo hombre finito en este mundo. En este sentido, si se quisiera resumir el

pensamiento de Kierkegaard en torno a la existencia humana, tal vez las palabras de nuestro Señor Jesucristo serían las más indicadas para condensar tan importante intelección filosófica del hombre, del mundo y de Dios mismo, que con tanta pasión este autor quiso comunicar a lo largo de su vida y sus obras: “El que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda la vida por causa mía, la salvará” (San Lucas 9:24). Este podría ser, perfectamente, el último mensaje del filósofo a la humanidad antes de abandonar esta existencia terrena para siempre.

Conclusiones de la aproximación a Kierkegaard

Comprender a un autor en toda su profundidad es, sin lugar a dudas, una tarea inacabable. Incluso después de extensas lecturas y rigurosas investigaciones, siempre quedan aspectos por explorar: matices inesperados, nuevos horizontes y preguntas que surgen a cada paso. Adentrarse en la vida y obra de un filósofo es internarse en un universo complejo y cambiante, imposible de abarcar en su totalidad. Como el propio ser humano, la obra de un pensador es indefinible por completo, irreductible a conceptos fijos y, muchas veces, tan misteriosa como la existencia que la anima.

Esta ha sido, en gran medida, la experiencia de aproximación a la figura de Søren Aabye Kierkegaard. Al recorrer sus escritos y penetrar, aunque sea parcialmente, en su mundo interior, se advierte que su pensamiento es mucho más vasto y profundo de lo que se percibe a primera vista. Su obra es un tejido de paradojas, intuiciones y tensiones vitales que se despliega sin agotarse.

Este trabajo, en consecuencia, no pretende ser una exposición exhaustiva, sino un esfuerzo modesto por clarificar uno de los núcleos más fecundos de la reflexión kierkegaardiana: la existencia. Se trata de uno de sus grandes temas, pues para él la existencia se entrelaza con dimensiones religiosas, éticas y estéticas que quedan abiertas a futuras investigaciones.

La existencia es entonces la base sobre la cual se asienta todo su pensamiento. Es el punto de partida para comprender al ser humano, su relación consigo mismo, con el mundo y con Dios. Para el filósofo danés, la existencia precede a cualquier especulación; antes de indagar por el conocimiento, la moral o la organización social, es preciso interrogarse por la condición radical del hombre como ser existente. De esta raíz brota todo lo demás: el pensamiento, la ética, la comunidad y la fe. La existencia, entendida como la concreción irrepetible de cada ser humano en el mundo, es el principio vital de toda filosofía auténtica.

Desde el inicio, este estudio se propuso como objetivo central realizar una lectura filosófica de la existencia desde su perspectiva. Al culminar este recorrido, pueden esbozarse algunas conclusiones que perfilan lo esencial de su enfoque.

Existir: un problema personal

Como se ha dicho, la noción kierkegaardiana de la existencia está indisolublemente ligada a su biografía. Su interpretación de la vida humana es inseparable de su experiencia vital: una existencia breve, marcada por la soledad, la melancolía y una religiosidad intensa, moldeada desde la infancia por la severa educación de su padre, el acaudalado comerciante Michael Pedersen Kierkegaard. La huella de esta formación se tradujo en una personalidad inquieta y atormentada, dominada por la conciencia del pecado, la angustia y la paradoja de la fe.

Su espíritu religioso fue una constante, cada vez más profunda con el paso de los años. Para el pensador, el cristianismo no era una doctrina fría, sino una experiencia viva que lo comprometía radicalmente. Esta convicción lo llevó a renunciar a una vida convencional, incluso al matrimonio con Regina Olsen, para dedicarse a una misión de denuncia y edificación espiritual.

Una filosofía de la existencia frente a Hegel

El contexto intelectual en el que se inscribe su pensamiento estuvo marcado por el predominio del hegelianismo, con su pretensión de abarcar la totalidad de la realidad mediante sistemas lógicos y conceptos abstractos. Frente a esta filosofía de la razón absoluta, Kierkegaard levantó una voz disonante: la existencia humana no es reducible a categorías ni sistemas; es irreductiblemente singular, concreta y subjetiva. Ningún esquema lógico puede capturar la paradoja viva del individuo.

En este sentido, denuncia el riesgo de una filosofía impersonal y especulativa que pierde de vista la vida real del ser humano. Frente a la abstracción, defiende una filosofía comprometida con lo concreto: una filosofía de la existencia, centrada en el individuo y su subjetividad. Esta perspectiva inaugura una ruptura con la tradición racionalista y anticipa corrientes posteriores, como el existencialismo del siglo XX.

Individuo y subjetividad: categorías clave

El núcleo de esta filosofía radica en dos conceptos esenciales: individuo y subjetividad. El individuo es la afirmación de la singularidad irreplicable de cada ser humano, en contraposición a la masa anónima. Es cada persona, con sus circunstancias, decisiones y tensiones. La subjetividad, a su vez, señala la interioridad como ámbito privilegiado de la verdad: la verdad no es solo correspondencia con hechos externos, sino vivencia apasionada.

Para Kierkegaard, la verdad subjetiva es la única que compromete y transforma. No basta con saber algo intelectualmente; es necesario vivirlo. Así, la verdad se vuel-

ve cuestión de elección, de compromiso existencial, especialmente en el ámbito ético y religioso. Por eso, los problemas de la ética y la fe son, en su pensamiento, problemas existenciales.

La fe como máximo salto existencial

En su obra madura, el filósofo lleva esta concepción a su extremo en la idea del salto de fe. La fe cristiana no es una convicción demostrable para él, sino una decisión radical que desborda la razón. Creer que Dios se hizo hombre en Cristo implica aceptar la paradoja y el absurdo desde la perspectiva de la lógica. Solo la pasión subjetiva hace posible ese salto hacia lo Absoluto.

Esta opción, además, sitúa al individuo solo ante Dios, sin garantías ni acompañantes. Aquí se muestra la máxima expresión de la existencia auténtica: elegir libremente el camino de la fe, asumiendo la contradicción y el escándalo que implica.

Angustia y posibilidad

Otro concepto clave es la angustia, entendida como correlato de la libertad. La existencia humana es posibilidad abierta: decidir implica riesgo, incertidumbre, devenir. La angustia es el vértigo de esa apertura, la conciencia de que todo podría ser de otra forma. En Kierkegaard, la angustia tiene una función formativa, pues empuja al individuo a decidir y a responsabilizarse de su ser.

Para él, la mayor elección es la relación del individuo con Dios. Frente a esto, la pérdida existencial consiste en diluirse en lo superficial, elegir la comodidad de lo inmediato, vivir en el estadio estético, regido por el placer y la evasión. Hoy puede reconocerse esta desesperación moderna en la dependencia de la validación digital, la prisa y la distracción sin rumbo.

De la desesperación a la fe

La desesperación, según Kierkegaard, es la incapacidad de aceptar la propia condición de criatura dependiente de Dios. Es un extravío interior, un no querer ser uno mismo o querer serlo ignorando la dimensión trascendente. La fe, en contraste, es la superación de la desesperación: la aceptación plena de la propia finitud y la confianza radical en Dios.

Por ello, la fe constituye el vértice de la existencia auténtica. Su obra insiste en esta dimensión religiosa como clave última: la meta del ser humano es llegar a ser un cristiano verdadero, alguien que vive su fe como compromiso radical y testimonio viviente de lo Absoluto.

Obras como *El concepto de la angustia* (1844/1965) o *La enfermedad mortal* (1849/1969) desarrollan esta tensión entre angustia, desesperación y fe. El pensador señala que la única respuesta a la desesperación y la angustia existenciales es el salto hacia la fe, una fe que no se razona, sino que se vive.

En suma, la propuesta kierkegaardiana es un llamado urgente a asumir la vida con seriedad y compromiso. Su legado no es un sistema cerrado, sino una invitación a pensar, y sobre todo a existir, desde la interioridad y la libertad. Su crítica al pensamiento abstracto sigue interpelando: en tiempos de superficialidad y ruido constante, su insistencia en la verdad vivida, en la subjetividad apasionada y en la valentía de decidir mantiene una vigencia insoslayable.

Su desafío sigue en pie, pues solo cada individuo, como ser irrepetible, puede responder con angustia, con fe y con esperanza a la pregunta más radical: ¿qué significa existir?



Capítulo

6



KARL JASPERS Y EL PROBLEMA DE CONQUISTAR AUTÉNTICAMENTE LA EXISTENCIA A TRAVÉS DE LAS SITUACIONES LÍMITE

El existencialismo es un movimiento filosófico que surgió en el marco de una Europa desgarrada por las dos guerras mundiales. En este trance de la historia, el ser humano se contempla como un ser contingente y frágil, sometido a situaciones absurdas que conmueven sus sentimientos más profundos, así como a horrores que cuestionan vitalmente su destino en el mundo.

Se trata de una reflexión filosófica en la que la vida humana aparece teñida de pesimismo y fatalidad; sin embargo, el hombre se reconoce en sus posibilidades como un ser libre. Kierkegaard, en el siglo XIX, abrió el camino para esta nueva orientación centrada en la existencia, pero sus reflexiones alcanzaron un eco más notable y decisivo en pensadores del siglo XX, entre ellos, el destacado médico y filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969).

Jaspers, figura clave del existencialismo, cumplió en febrero de 2026 el quincuagésimo séptimo aniversario de su fallecimiento y el centésimo cuadragésimo tercero de su nacimiento. Este emblemático autor, filósofo y psiquiatra, centró su obra en el esclarecimiento de la existencia humana, la libertad y la trascendencia. A través de conceptos como las situaciones límite, el Envolverte y la comunicación filosófica, ofreció herramientas teóricas relevantes para comprender la condición humana en un mundo cada vez más complejo e incierto (Jaspers, 1950/1957).

En su camino filosófico, Jaspers mantiene una relación intelectual decisiva con el pensamiento de Kierkegaard, en la medida en que recoge y reelabora su crítica a la pretensión de totalidad de los sistemas filosóficos, desplazando el centro de la reflexión hacia la experiencia concreta del existir. En el filósofo danés, Jaspers encuentra a un autor que cuestiona la supremacía del conocimiento objetivante y pone en primer plano la singularidad del individuo, la elección y la interioridad vivida, rasgos que se convertirán en pilares de su propia filosofía de la existencia (Dip, 2024).

De manera particular, asume la tesis kierkegaardiana según la cual la verdad no se agota en la coherencia lógica ni en la formulación conceptual, sino que se juega en el modo en que el sujeto se apropia de ella en su vida misma. Esta intuición se transforma en su pensamiento, en la idea de una clarificación o iluminación de la existencia, a través de la cual el ser humano puede acceder a una comprensión más auténtica de sí mismo, especialmente en las situaciones límite, como el sufrimiento, la culpa o la confrontación con la muerte.

Aunque Jaspers se distancia del compromiso cristiano explícito de Kierkegaard, reconoce en su obra una inspiración fundamental para pensar la libertad, la trascendencia y las formas de comunicación existencial, convirtiéndolo en una referencia insoslayable para la configuración de su proyecto filosófico.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que ambos filósofos comparten la idea de que la verdad no es algo meramente objetivo, sino una vivencia subjetiva que se alcanza en la relación del individuo consigo mismo y con lo trascendente. Jaspers retoma, así, la noción de que el ser humano se define en el conflicto, la angustia y la decisión, pero la reelabora desde su propia perspectiva, otorgando un lugar central

a las situaciones límite como momentos en los que la existencia se revela en toda su radicalidad.

De este modo, Jaspers convierte la influencia kierkegaardiana en un punto de partida para desarrollar una filosofía de la existencia orientada a la libertad, la comunicación y la autorrealización en medio del sufrimiento, la lucha o la amenaza de la muerte. Este pensamiento se fue configurando en el contexto de la Segunda Guerra Mundial que, para el filósofo, no fue un mero trasfondo histórico, sino una experiencia límite de carácter histórico que confirmó su diagnóstico sobre la crisis de la modernidad y el fracaso ético y racional en que entró la humanidad.

En el corazón del pensamiento de Jaspers se encuentra una preocupación constante por el modo en que el ser humano puede llegar a ser verdaderamente sí mismo. Esta búsqueda de autenticidad no se da en un terreno neutro o ideal, sino en medio de las tensiones, rupturas y desafíos que atraviesan la existencia concreta. Identifica ciertos momentos clave de la vida, como la muerte, el dolor, la culpa o el conflicto, que no pueden superarse mediante soluciones técnicas ni explicaciones racionales. Estas experiencias, que denomina situaciones límite, actúan como fronteras de la comprensión y, al mismo tiempo, como umbrales hacia una transformación profunda del sujeto (Dip, 2024).

Este capítulo explora, entonces, cómo para Jaspers la conquista auténtica de la existencia no consiste en evitar o resolver las situaciones límite, sino en enfrentarlas con apertura y conciencia. Lejos de reducirse a una posición pesimista, su propuesta filosófica abre la posibilidad de una existencia más plena, capaz de trascender lo inmediato y orientarse hacia lo Absoluto. A través de este recorrido, se presenta una concepción de la filosofía como ejercicio existencial, donde pensar no es solo una actividad intelectual, sino también una manera de vivir con lucidez ante los límites de la condición humana.

Jaspers y el esclarecimiento de la existencia

Después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía existencial cobró un renovado interés en Europa, dadas las secuelas que esta confrontación violenta y cruel dejó en millones de seres humanos: familias destrozadas, hombres que deambulaban solitarios por las calles sin rumbo fijo, miles de heridos, ciudades destruidas y, sobre todo, mortales golpes psicológicos que conducían a la pregunta fundamental por el sentido de la vida. Así, frente a un pensamiento rigurosamente racional, lógico y deductivo que pretendía dar cuenta de la totalidad del mundo, surgió el existencialismo como una indagación en torno al sujeto concreto y existente que sufre, lucha y busca su lugar en él.

Los horrores de la guerra son ampliamente descritos por el psicólogo Viktor Frankl (1979) en su destacada obra *El hombre en busca de sentido*. En este impactante

relato, el autor muestra cómo, a lo largo de la historia, el ser humano se ha distinguido de otras formas de vida no solo por su capacidad de razonar, sino también por su inquietud permanente ante el enigma de su propia existencia. Esta búsqueda de sentido, que en épocas de crisis se vuelve más aguda, constituye el núcleo de lo que puede llamarse un talante existencialista: una actitud de apertura radical frente a las preguntas últimas sobre el ser, la libertad, la muerte y la trascendencia.

Frankl observó que, incluso en circunstancias de opresión y violencia, quienes logran mantener viva una meta interior —una razón para resistir, una esperanza, un para qué— eran más capaces de sostenerse en pie. Su narración no niega la angustia ni el dolor; los resignifica, mostrando que el hombre es libre de decidir su actitud frente a lo que no puede cambiar. Así, la libertad no es absoluta, pero sí radical en un sentido preciso: siempre queda un margen para elegir la forma en que se enfrenta la adversidad, y esto constituye un rasgo propio de lo que puede entenderse como un pensamiento auténticamente existencialista.

Puede reconocerse, entonces, que mientras otras corrientes filosóficas han intentado encerrar la existencia en sistemas cerrados o definiciones abstractas, el existencialismo parte de la experiencia vivida: la certeza de que cada persona, arrojada al mundo sin un guion preestablecido, se enfrenta a la tarea de decidir quién quiere ser y cómo dar forma a su destino. Este talante no se reduce a una simple especulación teórica, sino que implica asumir la angustia, la incertidumbre y la posibilidad de fracaso como condiciones inevitables de la libertad humana.

Al respecto, Lenz (1955) ofrece una bella estampa del talante filosófico existencialista: los existencialistas pertenecen a un tipo temperamental más autocontemplativo que activo y sienten con mayor intensidad, como hombres emotivos, los impactos de la desgracia. Su vivencia de la amenaza a la existencia humana, ya sea la del alemán tras la Primera Guerra Mundial o la del francés tras su derrota en la segunda, fue particularmente depresiva. Sufren, más que nada, por la impotencia e inseguridad internas, por la monotonía y miseria externas, y por la soledad social y la limitación general.



En este contexto de posguerra se sitúa la figura de Karl Jaspers, quien declara expresamente profesar una “filosofía de la existencia”. Su obra surge en este ambiente sombrío de destrucción y se erige como un llamado, una sugerencia o una invitación a conquistar, a pesar del fracaso de este mundo, una existencia auténtica.

Su vida personal es un legítimo testimonio de compromiso histórico e intelectual en favor de la vida humana, en medio de un mundo caracterizado por las contradicciones sociales más extremas y las ambiciones políticas más feroces. Desde sus primeros escritos, ya se observaba una constante y sincera preocupación por el ambiente de degradación de lo humano que proliferaba en Europa, y por la urgente necesidad de reflexionar acerca del presente y el futuro de la humanidad. En 1931 escribía a sus conciudadanos:

La cuestión de la situación actual del hombre, como resultado de su devenir y suerte de su futuro, se ha planteado hoy con carácter más agudo que nunca. La respuesta a esta cuestión señala posibilidades de ruina y posibilidades de un nuevo comenzar, que entonces será el verdadero. (Jaspers, 1931/1955, p. 18)

Más tarde, el filósofo de Oldenburg experimentó en su propia vida lo que significa mantener una postura intelectual de independencia y rechazo frente a los poderes destructores de la vida, así como la apuesta por la posibilidad siempre abierta de un mundo justo y en paz.

Jaspers vivió en el ambiente de la Alemania nazi y conoció la persecución y el exilio. Su vida en esa época osciló entre la producción intelectual y la constante amenaza de muerte. En 1910 contrajo matrimonio con Gertrud Mayer, de origen judío; por esta razón, durante la Segunda Guerra Mundial, su unión se vio abocada a situaciones de extrema dureza. Dicha circunstancia, sumada a una constitución física frágil, lo relegó en diversas ocasiones a una existencia de ostracismo y silencio, en la cual maduraron profundas reflexiones en torno a la interrogante por el ser humano (Bormuth, 2025).

Para algunos de sus biógrafos, la época vivida bajo el régimen nazi, las persecuciones sufridas, el horizonte de exterminio en un campo de concentración y las consecutivas prohibiciones de publicar libros fueron modelando, en Jaspers, el talante sensible y analítico que luego lo caracterizaría.

En 1932 publicó su obra capital, *Filosofía*, la cual le valió desde entonces la reputación de “filósofo existencialista”. En este texto, con mirada profunda y amplia erudición, desarrolla una analítica fenomenológica del problema de la existencia. Para abordar esta temática rehúsa todo intento de sistematización o de análisis lógico-racional riguroso; más bien, propone a sus lectores lo que denomina una “aclaración de la existencia” o un “diálogo de existencia a existencia”:

La aclaración de la existencia examina la relación de la existencia con lo general en que se manifiesta. Derivada de aquello que aclara y creándolo al mismo tiempo, en virtud de la posibilidad de comprenderse a sí misma, trata de captar en pensamientos generales lo que en sí mismo no puede ser, en absoluto, general. (Jaspers, 1932/1958a, p. 401)

Se trata de una invitación a compartir su experiencia subjetiva para que cada cual contemple luego su propia vida. El eje fundamental que orienta su obra es, pues, este llamado íntimo a comprender la existencia individual como un horizonte inefable,

libre y permanente en el que se puede llegar a ser uno mismo en cada momento y situación. En este sentido, la filosofía de la existencia se entiende como:

La filosofía de la existencia es el pensar que utiliza, pero rebasa, todos los conocimientos específicos, y por el cual el hombre quisiera llegar a ser él mismo. Este pensar no conoce objetos, sino que elucida y hace efectivo, al mismo tiempo, el ser de aquel que de tal manera piensa. (Jaspers, 1931/1955, p. 159)

He aquí la motivación filosófica fundamental de este autor y de este problema. En adelante, se presenta el recorrido, no solo teórico sino también vital, en torno a la experiencia última de hacerse a sí mismo a través de las situaciones límite, siguiendo la concepción antropológica de Karl Jaspers. Se plantea, por tanto, una aproximación detenida a esta propuesta de reflexión.

Ubicación del problema en la filosofía de la existencia de Karl Jaspers

Las líneas fundamentales del pensamiento de Jaspers se encuentran en su gran obra *Filosofía* (1932). En este texto, el autor comunica su propia visión de la existencia, desarrollando puntos de unión y de distanciamiento con otros pensadores que también abordan problemas existenciales, tales como Søren Kierkegaard y Martin Heidegger. Para dialogar correctamente con su planteamiento, conviene establecer algunas precisiones en el lenguaje que serán recurrentes y significativas a lo largo de esta parte del trabajo.

El sentido que toma el pensamiento filosófico de Jaspers brota de una vieja pregunta que, pese a su lejano origen en el tiempo, sigue siendo válida para el hombre de hoy: ¿qué es aquello de lo cual surge todo lo que existe?, es decir, la vieja pregunta por el Ser (Jaspers, 1950/1957). Ante ello, el autor responde que el Ser Absoluto no debe ser interpretado “como algo que me hace frente, como un objeto al cual me dirijo mentándolo” (p. 28), lo cual remite a la filosofía entendida desde el punto de vista de la existencia.

Esta es una incorrecta intelección que surge de la natural tendencia a separar con el pensamiento todo objeto del sujeto que lo contempla. En esta separación, según señala, se vive constantemente cuando se está despierto y se es consciente. La existencia cotidiana transcurre normalmente dirigiéndose sin parar tanto a objetos concretos como ideales; a objetos de la fantasía, como de la memoria. En fin, “objetos que nos hacen frente exterior o interiormente como contenidos de la conciencia” (Jaspers, 1938/1968a, p. 26). No obstante, para el filósofo ninguno de estos objetos que se hacen presentes al conocimiento es el verdadero Ser.

En este sentido, los objetos son solo destellos, manifestaciones o cristalizaciones del simple y puro ser, el cual nunca puede devenir objeto:

Es lo que nunca se presenta en sí mismo, mas a la vez aquello en lo cual se nos presenta todo lo demás. Al mismo tiempo es aquello por lo que todas las cosas no son solo lo que parecen inmediatamente, sino por lo que quedan transparentes. (Jaspers, 1938/1968a, p. 26)

El verdadero Ser permanece siempre oscuro a la conciencia. A este auténtico y velado Ser lo denomina lo Circunvalante, el Envolverte o lo Abarcador:

Lo Circunvalante mismo no se convierte en objeto, pero se manifiesta en la separación del yo y el objeto. Lo Circunvalante mismo no pasa de ser un fondo, partiendo del cual se aclara sin límites en las manifestaciones, pero sin dejar de ser nunca lo Circunvalante. (Jaspers, 1938/1968a, p. 26)

Filosofar sobre el Envolverte significa, entonces, intentar penetrar en el Ser mismo, aunque de manera indirecta. Este esfuerzo por pensar en forma objetiva lo que no se puede objetivar es lo que Jaspers ha denominado la “operación filosófica fundamental”, el punto de arranque de una nueva manera de comprender el mundo, el hombre y a Dios.

Esta operación filosófica fundamental es precisamente la que separa a Jaspers de otros pensadores existenciales como Heidegger, además de darle un talante original a su propuesta. Conviene, entonces, establecer esas diferenciaciones de lenguaje y de percepción del Ser que resultan relevantes para esta investigación.

Para Jaspers, la existencia no es el *Dasein* heideggeriano. Heidegger afirmaba que la conciencia nace del hecho de reconocerse como ser-en-el-mundo, como ser ahí (*Da-sein*). El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el que él mismo es. A esta forma del ser del hombre se la denomina existencia.

En su análisis fenomenológico de la existencia, Jaspers propone otro camino de comprensión íntima del Envolverte, distinguiendo diferentes modos o niveles de la realidad:

El hombre puede aparecer en una serie gradual de estados con distinta caracterización cada uno. Son como los modos en que adquirimos conciencia de nosotros mismos y de lo que nos rodea. Podemos ser existencia empírica, conciencia en general, espíritu y Existencia. (Muga, 1966, p. 146)

Así, para este autor, *Dasein* es la realidad empírica, todo aquello que aparece en el mundo y puede ser objeto de experiencia y de pensamiento. Se trata de lo que se entiende por mundo, lo que aparece, lo que se presenta ante el sujeto.

Pero *Dasein* también significa la realidad de los fenómenos biológicos empíricos que son objeto de la ciencia; en este sentido, el término hace alusión al ser humano inmanente constituido por una corporeidad condicionada por los instintos y los impulsos. El *Dasein*, así concebido, busca satisfacción, duración y deleite, movido por el deseo inmediato de la multiplicación y conservación del ser:

La existencia empírica, como vida oclusa y satisfecha en su mundo, que solo está insatisfecha por el impulso a ensanchar esa existencia y por el cuidado de su propia conservación de la existencia, carece de trascendencia. Como conciencia sabe que puede cesar o morir, pero lo sabe sin sobrecogerse. (Jaspers, 1932/1958a, p. 46)

Para Jaspers, el ser humano es *Dasein*, pero no solo *Dasein*, sino también existencia posible. En cuanto se pertenece a la realidad objetiva del mundo, se es *Dasein*; pero, desde este contexto espacio-temporal, se está llamado a ser más que seres empírico-vitales: se está llamado a la Existencia. Si se permanece únicamente en este nivel empírico, entonces se produce una pérdida en el mundo al no desarrollar plenamente todas las posibilidades humanas.

Vivir en el mero *Dasein* es, pues, contrario a ganar la Existencia:

Mi existencia empírica no es “existencia”, sino que el hombre es, en la existencia empírica, posible “existencia”. Aquella, la empírica, está ahí o no está; pero la “existencia”, por el hecho de ser posible, avanza hacia su ser o, por el contrario, se aleja de él hacia la nada, por virtud de la elección y de la decisión. (Jaspers, 1932/1958a, p. 392)

La ciencia tiene por objeto de estudio el *Dasein* (ser en sí u objeto), en cuanto indaga por las leyes de funcionamiento de este mundo objetivo del cual forma parte el ser empírico del hombre. Todo cuanto acontece en el mundo es susceptible de saber científico. La ciencia indaga y escudriña los objetos concretos hasta llegar a formular, con una “certeza concluyente”, la validez universal de los fenómenos. Sin embargo, esta tiene sus límites: no puede indagar en las profundidades de lo humano, por cuanto aquí ya no rige el reino de la necesidad, sino el de la libertad; es decir, el de la posibilidad de ser.

Para llegar a la Existencia como tal, propone un segundo modo del ser: la conciencia en sí, ser yo en sí (*Bewusstsein überhaupt*). Es el dominio de la subjetividad. Aquí hay una profunda influencia kantiana, pues el autor piensa que toda objetividad se encuentra sujeta a las condiciones de la conciencia pensante. Entonces, el conocimiento puede ser universal y necesario porque es fruto de la imposición del sujeto al objeto, de sus estructuras mentales o categorías, ya que “para nosotros solo existe lo que se manifiesta, es decir, lo que entra en la conciencia” (Jaspers, 1932/1958a, p. 21).

En este sentido, como Kant, el autor considera el mundo externo como fenómeno, entendido del siguiente modo:

El fenómeno es el aspecto de algo que ha de pensarse que está objetivamente bajo ello, en su fondo, aunque, sin embargo, no es, a su vez, objetivo y que solo es pensado como objeto porque, en principio, pudiera serme conocido como tal. Por ejemplo, los átomos. (Jaspers, 1932/1958a, p. 20)

La conciencia en general es la que proporciona la validez universal del saber:

La conciencia en sí significa la condición necesaria para que el hombre pueda señalar algo como idéntico y lo pueda aceptar como universalmente válido.

En el modo de ser de la conciencia en sí, se realiza el hombre como naturaleza intelectual. (Salamun, 1987, p. 60)

Con la conciencia, en general, se aprehende el ser en sí mediante conceptos e ideas.

Un tercer modo del ser lo constituye el Espíritu. El ser humano es más que un ser empírico dotado de conciencia en general. El Espíritu supera el formalismo del intelecto y aspira a la idea de una totalidad. La vida del espíritu es, según Jaspers, la vida que se produce a través de las ideas teóricas, mediante las cuales el hombre ordena la multiplicidad de sus experiencias. El arte, la tecnología, las creaciones culturales, los movimientos políticos, los sistemas educativos, etcétera, son expresiones de esa apertura permanente hacia la configuración de ideales y del deseo irrestricto por explorar qué habita en su interior.

Mediante el espíritu el hombre construye nuevos mundos y se recrea siempre a sí mismo. Vivir en el espíritu es, pues, vivir en una constante actitud de búsqueda y creación de nuevas realidades cargadas de sentido, provocadoras de la acción y del sentir, e inteligibles para toda la comunidad humana (Jaspers, 1932/1958a).

Finalmente, el análisis conduce del *Dasein* a la *Existenz*. Para Jaspers, la auténtica existencia es libertad. Cuando el hombre se deja dominar por los sentimientos e impulsos es puro *Dasein*, pero cuando ejerce su libertad deja de ser un sujeto pasivo para convertirse en protagonista de su propia vida. Existir significa elegirse a sí mismo. Es el individuo quien decide sobre sí mismo; entonces conquista la Existencia. Del plano de la realidad y la necesidad (*Dasein*) se salta al horizonte de la posibilidad, donde se es lo que se elige ser.

La *Existenz* implica autonomía y dominio de la acción; es superación del *Dasein*. Evidentemente, hay seres humanos que prefieren no ejercer su libertad y quedan sometidos al reino de la necesidad, arrastrando una vida atiborrada de pasividad o de animalidad; a diferencia del hombre, “el animal, como mera existencia empírica que es, no se pierde, no es inconstante y vano, no siente perplejidad” (Jaspers, 1932/1958a, p. 47). Es lo que Jaspers llamará una existencia inauténtica. Por el contrario, aquel que decide ejercer su libertad en medio de los avatares de este mundo logra realizar su ser más profundo, es decir, se conquista como “existencia”.

Cabe anotar, sin embargo, que la libertad no es un asunto exclusivo de capacidad intelectual. Nadie puede demostrar lógicamente la libertad. La libertad se comprende y se muestra cuando se pone en juego la propia vida y se decide, en fidelidad a sí mismo, superar el estado de ser empírico, de cosa en el mundo.

Pero la existencia no se da de forma automática. La existencia siempre es existencia posible, puede ser o no ser: “Yo, como libertad, experimento por mí mismo aquello que no solo soy, sino que puedo ser, y lo que quiero ser, pero que solo puedo querer en la claridad de la conciencia” (Jaspers, 1932/1958a, p. 401). La existencia es histórica; cada individuo debe alcanzarla en su situación, sabiendo que a uno y otro lado del camino acecha la posibilidad de la perdición.

Para Jaspers, la existencia es una conquista. El hombre no puede desconocer que es *Dasein* y, por esta condición, está sometido a los límites del mundo exterior, de las cosas, de los otros seres humanos. Se abre entonces ante el sujeto el horizonte de la caída, del sinsentido, del “estrellarse” contra el mundo al llegar al muro de las situaciones límite.

Podría pensarse, en un principio, que alcanzar la existencia es cuestión de voluntad, de capacidad de decisión únicamente. Pero Jaspers muestra la condición humana tal como es. Conduce por el sendero del fracaso, de aquellos aspectos por los cuales necesariamente todos pasan y que, a pesar de su talante hostil, preparan para la auténtica Existencia. Desde este punto de vista, su filosofía tiene que ver con el naufragio, con el hundimiento del hombre y su correspondiente angustia frente a la amenaza silenciosa del no ser. Vivir es padecer una tensión entre la ganancia y la pérdida, entre la posibilidad y la fatalidad. Se ingresa, así, en el problema fundamental que da sentido a esta indagación.

El problema existencial: las posibilidades de autorrealización humana en las situaciones límite

La idea de situaciones límite (*Grenzsituationen*) constituye uno de los aportes más originales de la filosofía de Jaspers. En *Psicología de las concepciones del mundo* (1919/1967), el autor ya esbozaba una orientación en torno a este interesante problema, seguramente cuestionado por el ambiente espiritual de Alemania en la posguerra. Más adelante, en *Filosofía* (1932/1958a), desarrollará ampliamente esta temática existencial.



La existencia es una tarea, pero es una tarea que se desenvuelve en la densidad de la realidad, en la facticidad del cuerpo y el mundo. El hombre nunca está terminado; siempre es proyecto y debe alcanzar su existencia mediante el ejercicio de la libertad, pero de una libertad situada. Se es, en verdad, libre de realizarse como persona en la dirección que se escoja, pero, a la vez, se debe contar con la propia facticidad.

El individuo ingresa, pues, en el territorio de la paradoja humana: es libre dentro de los límites que resultan del estar ligado a una situación. El proyecto que cada cual es implica, entonces, al mismo tiempo y de inmediato, una confrontación con el mundo en el cual se tienen que desarrollar las propias posibilidades. Esta condición del existir es la que Jaspers analiza bajo el concepto de situaciones límite.

El ser humano, para Jaspers, siempre está en situación, es decir, ubicado en medio de circunstancias espacio-temporales y psicofísicas que determinan su modo de estar en el mundo. Pero, más que un estado de cosas, la situación es un asunto de sentido, pues nadie puede vivir por otro su experiencia del mundo. Todos están en situación por el hecho de ser arrojados al mundo, pero el modo de estar en situación es un asunto individual. En este punto debe recordarse que, para Jaspers (1950/1957), la existencia es una conquista personal: cada uno está llamado a ser sí mismo.

Así las cosas, la noción de situación se convierte en una idea eje dentro de su antropología. No es una simple característica humana, sino que posee un carácter ontológico en cuanto es constitutiva del hombre. Al respecto, afirma Jaspers (1932/1958b):

Por el hecho de que la existencia empírica es un ser en situación, yo no puedo nunca salir de una situación sin entrar inmediatamente en otra. Todos los conceptos de situación significan que yo me creo ocasiones de cambiar las situaciones, pero sin poder suprimir en general el estar en situación. Mi acción se me presenta en sus consecuencias, a la vez, como una situación creada por mí que entonces ya es dada. (p. 66)

Ahora bien, hay algunas situaciones que tienen un carácter pasajero, que no afectan la vida sustancialmente, pues corresponden a la cotidianidad de los seres empírico-vitales. Las situaciones realmente decisivas para la existencia son las que Jaspers llama situaciones límite: muerte, sufrimiento, lucha y culpa. En ellas se topa radicalmente con la finitud y se cuestiona profundamente el sentido de la vida: “Estas situaciones no cambian, salvo solamente en su modo de manifestarse; referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son opacas a la mirada; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas” (Jaspers, 1932/1958b, p. 66).

Las situaciones límite superan la conciencia en general, lo cual indica que la ciencia no puede entrar con sus métodos y procesos a demostrarlas o tematizarlas. En cierta forma, la ciencia enmudece frente a las situaciones límite porque desbordan su campo de reflexión. Las dos guerras mundiales constituyen, precisamente, un capítulo de la historia humana en el que miles de hombres y mujeres experimentaron lo que es estar en una situación límite. Frente al holocausto, la destrucción, la crueldad y el desamparo, el discurso científico entró en silencio. No había respuestas desde la ciencia para este trance crucial de la humanidad.

Para Jaspers, la reflexión en torno a las situaciones límite es de carácter existencial. En un primer momento entran en juego las consideraciones intelectuales en torno a ellas. Allí se cabila y se contempla con una mirada racional lo que está pasando, con la intención de lograr una intelección de estos fenómenos vitales. Pero, poco a

poco, se advierte que una situación límite es una circunstancia de la vida humana en donde la razón se quiebra, donde el intelecto se ve superado.

Siendo así, el ser humano se ve arrojado a entrar en el fondo de sí mismo, a esclarecer aquello que le es constitutivo, esto es, la existencia:

La aclaración de la existencia examina la relación de la existencia con lo general en que se manifiesta. Derivada de aquello que aclara, y creándolo al mismo tiempo por virtud de la posibilidad de comprenderse a sí misma, trata de captar en pensamientos generales lo que en sí mismo no puede ser, en absoluto, general. (Jaspers, 1932/1958a, p. 401)

Pero la existencia es siempre posible. Por más reflexiones que el individuo haga en torno a su yo biológico, social o histórico, no alcanza la Existencia auténtica. Es un camino que debe recorrer.

Llegados a este punto, es posible comprender las situaciones límite como un conjunto de experiencias ópticas de fracaso que revelan problemas metafísicos, éticos y psicológicos que constituyen el entramado filosófico de la antropología de Jaspers. Estas consideraciones plantean un problema ineludible, el cual constituye el centro de la presente investigación.

Las situaciones límite introducen en el terreno de lo paradójico. Sumergen en el santuario de la individualidad y enfrentan a la pregunta por la posibilidad de la existencia. Pero tienen dos caras: la negativa muestra la posibilidad de la “perdición existencial”, el estancamiento en esos límites humanos, una especie de parálisis vital que conduce a la incertidumbre, la angustia y la desesperación.

Al no poder desembarazarse de las situaciones límite, se experimenta el sentimiento trágico de la existencia con toda su intensidad y conmoción. Algunos se horrorizan de estar en tales límites y son aprisionados por el sentimiento fatal y desestabilizador del absurdo y el sinsentido. El suicidio emerge, así, como posibilidad última de descanso frente a un mundo incomprensible, una humanidad distante y una existencia empírica que finalmente los sobrepasa.

La cara positiva, por su parte, abre el horizonte de una realización existencial. Invita a esclarecer la situación en que se está y, a partir de ella, a empezar un camino auténtico de conquista de la “existencia”. Es preciso recordar que, para Jaspers, la situación se convierte en situación límite cuando, mediante una radical conmoción en su realidad empírica, despierta al sujeto a la existencia (Jaspers, 1932/1958b).

El problema de fondo que impulsa esta reflexión es, pues: ¿dónde radican las posibilidades de autorrealización humana en las situaciones límite? ¿Cómo es posible ganar la “existencia” en medio de circunstancias contradictorias que quitan todo apoyo conceptual objetivo y pueden hundir por su mismo carácter trágico y avasallador?:

No hay posibilidad de autoelección libre de la propia existencia sino en tal o cual situación concreta. La situación es el horizonte finito de la misma posibilidad de elección de la existencia, sin el cual esta pierde su propio ser. (Derisi, 1956, p. 87)

Si esto es así, resulta paradójico y difícil de comprender que se pueda llegar a ser uno mismo en medio de tales situaciones. La experiencia común de muchos hombres y mujeres hace ver estas circunstancias como muros de fracaso. Allí se estrellan las esperanzas, los proyectos y los sueños que con tanta dedicación se han alimentado a lo largo de la vida. El individuo se encuentra con la finitud de la vida, lo que lo lleva a pensar que la existencia es y no es según la situación y que, por eso mismo, se realiza como paradoja: “Llegamos a ser nosotros mismos entrando en las situaciones límite con los ojos bien abiertos. Experimentar las situaciones límite y existir son una misma cosa” (Jaspers, 1932/1958b, p. 67).

¿Cómo es posible, entonces, desarrollar un pensamiento filosófico que abra un horizonte de realización allí donde el fracaso desmorona la razón lógica, donde nada parece tener consistencia y donde la mirada solo ve el final de todos los horizontes de la existencia humana? Se trata, pues, de una exploración original que rastrea en la filosofía de Jaspers los criterios, las actitudes y las reflexiones que darían las luces para alcanzar una Existencia auténtica desde las situaciones límite.

Un trabajo de esta envergadura encuentra eco y pertinencia en la realidad actual. Hoy, como hace 75 años, cuando apareció por primera vez *Filosofía* (1932/1958a), el mundo se debate en medio de grandes encrucijadas y paradojas que son un desafío para el pensamiento comprometido. Incluso es plausible considerar que este mundo posmoderno, del rendimiento y la productividad, atraviesa por una especie de neoexistencialismo en donde, a pesar del avance tecnológico, las grandes redes de comunicación y la sensación de habitar una aldea global, los individuos experimentan una profunda soledad, un desamparo existencial radical y el sentimiento fatal de que esta vida, en el fondo, no es más que “náusea”.

Los seres humanos reclaman, desde sus angustias y aflicciones, una voz que los invite a dialogar de existencia a existencia con el fin de encontrar el camino hacia una vida más plena y con sentido. Quizá este trabajo sea una buena oportunidad para dialogar con todos aquellos que buscan una palabra que impulse la vida a pesar de los límites constitutivos. Por lo pronto, esta investigación se revela como una experiencia de esclarecimiento del ser humano en lo que es y en lo que puede llegar a ser, y como un paso decisivo en el camino de la maduración filosófica.

El método: una fenomenología y hermenéutica existencial

Así como Kierkegaard abrió para los filósofos existencialistas un nuevo orden temático y unas categorías de reflexión originales para comprender al hombre real, “de carne y hueso”, Edmund Husserl proporcionó un método para formular filosóficamente el cúmulo de vivencias subjetivas que configuran al ser humano en su interacción con el mundo.

La fenomenología no es solo un método destinado a descubrir la esencia de los fenómenos, sino también una manera particular de mirar y comprender la realidad. Para comprender esto es necesario admitir, como punto de partida, un enlace original entre subjetividad y mundo: el mundo es radicalmente humano, pues es imposible hablar del mundo sin el hombre. Sin la subjetividad humana no tiene sentido la afirmación de la realidad, y sin ninguna afirmación de la realidad, todo lo que se diga del mundo resulta vacío. Existe una abertura permanente del sujeto hacia todo lo que no es sujeto, hacia el mundo, y en esa abertura entra la orientación fenomenológica.

El hombre es ser en el mundo y, al estar inmerso en él, tiene una relación dinámica con todo lo que le rodea y consigo mismo. Se trata, pues, de centrarse en los fenómenos, en aquello que se presenta, que viene dado a la conciencia, pues, en sentido existencial, “fenómeno” significa “un hacerse consciente y un haberse hecho objeto, en lo cual se comprende a sí mismo lo que como ser está plenamente presente” (Jaspers, 1932/1958a, p. 21). Para Husserl, los fenómenos son los contenidos que cada uno halla en la propia conciencia y que deben comprenderse en su estado puro.

Los existencialistas adoptan como suyo este método y lo aplican al análisis de la propia existencia: ¿qué hay en el centro de la existencia? Se debe ir reduciendo esta vivencia, arrancando hojas como en la alcachofa, hasta intuir el núcleo fundamental de la naturaleza humana. La existencia como modo de ser del hombre en el mundo es un dato inmediato que aparece a la conciencia; pero es un dato en la penumbra, no es transparente de por sí.

En cuanto se es existencia consciente, se sabe lo que se hace al vivir, pero, al mismo tiempo, no se sabe. La existencia trae problemas tales como la libertad, la angustia, el sinsentido y la amenaza de la nada. Comprender y describir estas vivencias en la relación hombre-mundo es la tarea fenomenológica:

Soy consciente de mí mismo como camarero, ingeniero o maestro. ¿Pero qué son estos modos de ser hombre, sino modos de ser en el mundo? Lo mismo reza de la conciencia de los modos de ser hombre que se llaman corrientemente actividades psíquicas. Por ejemplo, soy consciente de que oigo, veo, gusto, siento, de que estoy triste, de que estoy contento o aburrido. Pero ver, oír, etcétera, no pueden concebirse de otra manera que viendo algo u oyendo algo, y la tristeza, la alegría o el aburrimiento no pueden comprenderse fuera de una determinada perspectiva que me presenta el mundo. (Luyten, 1967, p. 28)

En consecuencia, el método fenomenológico intenta retornar a la realidad que toda proposición trata de describir: “Solo en la presencia de la realidad, en la experiencia, es posible llegar a lo incontrovertible y aceptarlo personalmente. Solo de esta manera la verdad se convierte realmente en mi verdad, y se supera la palabrería y ambigüedad” (Luyten, 1967, p. 19).

Teniendo en cuenta esta perspectiva, en las situaciones límite Jaspers acude al método fenomenológico para describir e interpretar aquellas circunstancias que hieren y desgarran al hombre en su más profunda interioridad. La muerte, el sufrimiento,

la lucha y la culpa surgen como fenómenos que afectan el núcleo de la conciencia individual. Estos remiten a la pregunta por las actitudes concretas del hombre que busca la autenticidad de la propia existencia frente al drama del mundo en cuyo seno vive; un mundo que constituye su situación y, por lo tanto, en cierta medida, su yo. El develamiento de estos signos del fracaso que afectan a todo individuo constituye la tarea filosófica del autor.

A partir de aquí, se rastrea la intuición fenomenológica de Jaspers en torno a las situaciones límite, con el fin de abrir una posible respuesta a la pregunta por la realización humana, atendiendo a los presupuestos antropológicos, psicológicos y ontológicos que estructuran su pensamiento.

El análisis fenomenológico existencial implica una interpretación del hombre en situación límite y en condición de fracaso. Todos atraviesan por esos trances vitales y, por lo mismo, desde la filosofía pueden plantearse algunas consideraciones hermenéuticas que ayuden a comprender el drama humano: aquel que consiste en tratar de conquistar auténticamente la existencia en medio de unas condiciones extremas que no han elegido. Dicha hermenéutica apelará necesariamente a la comunicación existencial como el único medio para que llegue a otros seres humanos el grito lejano y desesperado de miles de hombres y mujeres que, en distintos lugares del planeta, naufragan clamando humanidad.

En cierta manera, Jaspers se adelanta a su tiempo planteando, desde la filosofía, una propuesta de resiliencia para el ser humano que se encuentra en una situación límite. La resiliencia puede entenderse como la capacidad del ser humano para mantener su proyección hacia el futuro a pesar de atravesar experiencias desestabilizadoras, condiciones de vida adversas o traumas profundos. Este concepto se inscribe dentro de la psicología positiva, al concebirse como una dinámica orientada al fortalecimiento de la salud mental. Numerosos testimonios muestran que, incluso después de situaciones altamente dolorosas, muchas personas logran no solo sobreponerse, sino también crecer, desplegando recursos internos que antes permanecían ocultos, como si la experiencia traumática hubiera actuado como catalizador de nuevas fortalezas.

El ambiente espiritual del tiempo presente se percibe quizá más angustiado que el de los siglos precedentes, a la luz de los nuevos acontecimientos sociales, políticos y culturales. Los conflictos, la intolerancia, la violencia, las nuevas epidemias y la soledad que se viven al interior de las grandes ciudades constituyen grandes marejadas; en ellas sucumben miles de existencias bajo la mirada indiferente de los otros.

Pero, aun así, con todo y estas miserias la filosofía conserva una palabra válida y, si se quiere, optimista, para crear las condiciones favorables que permitan a los individuos alcanzar la conquista de su plena libertad existencial. Por lo menos, en Jaspers se encuentran las huellas que conducen hacia ese ser sí mismos. Se propone, pues, recorrer estos senderos del filosofar.



Capítulo

7



EL DESAFÍO EXISTENCIAL DE LAS SITUACIONES LÍMITE

La pregunta por la existencia remite al problema que el hombre representa para sí mismo. El hecho concreto del hombre, como ser en el mundo, se convierte en algo inquietante y perturbador, porque ese “estar ahí” surge de un estado de indeterminación absoluta que plantea al existente, desde su nacimiento, la tarea de hacerse a sí mismo en todo momento. No es algo ya dado, sino una construcción a lo largo de la vida.

En este sentido, la pregunta por la existencia puede concebirse como un proceso circular en el que la naturaleza del hombre es, de hecho, un problema para él mismo; pero, en la medida en que este responde a la pregunta que su misma naturaleza plantea, va construyendo y realizando su destino en el mundo. Por supuesto, este existir en el mundo será una posibilidad siempre abierta e incierta, llena de riesgos, en la que cada cual tendrá como tarea existencial comprometerse consigo mismo para darle sentido a su vida. No hay más alternativas; al parecer, esta es la esencia de la condición humana si de verdad se quiere hacer del paso por la tierra algo valioso y lleno de significado.

Para Jaspers, esta tarea de comprenderse a sí mismo constituye la base de toda filosofía que quiera tocar en profundidad la realidad humana. Por esta razón, en sus múltiples escritos no hizo otra cosa que comunicar su propia experiencia como ser humano que intentó responder y asumir lo que su condición de existente le exigía. Así, aunque procedan de un tiempo no tan lejano, sus planteamientos buscan encontrar eco en aquellos hombres y mujeres que aún creen que la filosofía no puede probarse, pero sí comunicarse. En el fondo, este saber sin jactancia mantiene una gran validez para el mundo actual, dado que, desde la profundidad de miles de preguntas y respuestas, es posible unir a todos con todos (Jaspers, 1953/1964).

Siguiendo el pensamiento de Jaspers, el existir, al ser una condición y una tarea por realizar a lo largo de la vida, es algo que cada individuo debe asumir desde su propia mismidad, pues, por principio, nadie puede sustituir la existencia de otro. No se trata, por supuesto, de un aislamiento egoísta, sino de aquella actitud de soledad “en que se recoge el hombre para oír mejor la voz de los otros hombres, cercanos o lejanos, y para dedicarse libremente a la misión que eligió para sí” (Abbagnano, 1987, p. 58). Así, en la medida en que se entiende la propia existencia, se puede comprender cuál es el destino histórico junto con los demás seres que igualmente están sometidos a las incertidumbres y limitaciones del existir.

Llegados a este punto, aparece el problema fundamental de la subjetividad y la situación como categorías centrales del análisis existencial jaspersiano. Para comprenderlo, conviene partir de la siguiente afirmación: el individuo es el centro de la subjetividad. Esto quiere decir que la verdadera filosofía consiste en la vuelta del hombre sobre sí mismo en cuanto ser concreto, arrojado en el mundo, que tiene un interés infinito en sí mismo y en su destino. Este individuo existente se siente en devenir, pues tiene ante sí una tarea: construir y asumir cada día su propia existencia concreta sin ningún otro soporte que aquello que él decida para sí mismo.

Así las cosas, la subjetividad significa el existente mismo en cuanto hombre singular que está directamente involucrado en su destino histórico, construyéndolo y asumiéndolo cotidianamente desde lo más profundo de su interioridad o, en otros términos, el individuo pensante que se desarrolla en libertad y se realiza actuando (Jaspers, 1938/1968a).

En este punto se encuentra una reminiscencia kierkegaardiana de la pasión. En la subjetividad se va la vida, pues los verdaderos impulsores de la acción humana están enmarañados con las pasiones, emociones e intuiciones que se experimentan día a día. La verdad, así concebida, no es un mero proceso intelectual, sino una auténtica conmoción interior.

Como recuerda Kierkegaard (1846/1949): “la verdad es una incertidumbre objetiva ligada a un proceso de apropiación de la interioridad más apasionada; esta es la verdad más alta que puede alcanzar el individuo existente” (p. 25). Según este pensamiento, las verdades provenientes de las ciencias naturales, las matemáticas y otras disciplinas similares no afectan en absoluto la vida de aquel sujeto que está conociendo. Se trata de verdades que resultan irrelevantes para la vida integral y comprometida del ser humano. El individuo las reconoce y no puede negarlas, pero, al mismo tiempo, no se involucra ni asume compromiso alguno con ellas.

En este sentido, para Jaspers, la ciencia es importante en cuanto exploración del mundo cognoscible hasta llegar a una certeza concluyente sobre los fenómenos. Esto es dominio de la conciencia en sí (*Bewusstsein überhaupt*). Sin embargo, el conocimiento científico no puede fijar los objetivos de la vida. La ciencia no puede dar ninguna respuesta al sentido de lo humano; antes bien, llegados a los límites del conocimiento científico, “despertamos aquella conciencia del ser a partir de la cual el hombre se hace consciente de las posibilidades de su propio sí mismo, de la libertad existencial y de la trascendencia” (Salamun, 1987, p. 139).

Cabe preguntarse, entonces, cómo es la estructura interna de ese individuo concreto que, en el día a día de su vida, debe conquistar auténticamente su existencia. Aquí se ingresa en la antropología filosófica de Jaspers. Ese ser humano de carne y hueso, con nombre propio, está sometido a unas condiciones inexorables en medio de las cuales debe, aun en contra de sus ilusiones y deseos más íntimos, llegar a ser sí mismo. A partir de lo expuesto, se analiza con detalle la interioridad del ser humano según el filósofo.

La estructura antinómica de la existencia

Para introducirse en esta visión antropológica, puede partirse de la siguiente premisa: “La vida no es lo que uno quiere que sea, la vida es como es”. Este postulado constituye el punto de partida para comprender a Jaspers. Sin embargo, conviene anticipar el desarrollo ulterior, pues más adelante se afirmará lo opuesto: “el hombre es lo que

puede ser”. No se trata de una contradicción, sino de las dos caras de una misma moneda: la existencia. Seguidamente, se analiza la primera declaración.

“La vida no es lo que uno quiere que sea, la vida es como es” indica que el hombre, en su constitución más profunda, posee unas constantes, unas condiciones y unas estructuras que no puede dejar de lado, ya que ontológicamente lo configuran. Para Jaspers, esto se ve reflejado, en un primer momento, en las antinomias que estructuran a todo ser humano en su paso por la tierra.

Con el término *antinomia* el autor hace alusión a incompatibilidades, tanto del pensamiento como de la experiencia, que generan tensión en el individuo. Las antinomias hacen parte del mundo de lo paradójico y conducen a la razón a un conflicto entre polaridades que no tienen mediación alguna y cuya solución es, desde el punto de vista lógico, impensable. No obstante, en medio de ese quiebre de la razón, los seres humanos están llamados a conquistar su existencia.

Se ingresa, así, en el terreno de los límites del conocer y del pensar, pero conviene avanzar un poco más. Al afirmar que la vida es como es, no se está hablando de una realidad estática ni de algún tipo de predeterminación que condicione todo lo que sucede en el mundo. Por el contrario, la vida es un continuo movimiento que no tiene una meta fijada de antemano; es puro devenir en el cual cada uno se realiza como proyecto. En palabras de Jaspers (1919/1967): “la vida nunca está ahí como totalidad, como ser en reposo, acabado, sino siempre inquieto, disociado en oposiciones” (p. 310).

Sin embargo, ese devenir es internamente contradictorio; la existencia está ligada a esas oposiciones de forma inevitable. Puede que, en ocasiones, no se sea lo suficientemente consciente de ellas; puede que, en otras, se las rechace con enérgica pasión. No obstante, siempre están allí, como un oscuro compañero de camino que gravita sobre el individuo y que, de cuando en cuando, se hace presente en su vida. Cabe anotar nuevamente que este trayecto de la existencia es individual: las antinomias no se viven colectivamente, pese a que todos las padecen.

Atravesar por las antinomias de la existencia es como sufrir una enfermedad: todos ven sus efectos, los médicos la conocen y otros ya la han padecido, pero solo el individuo concreto la vive desde lo más profundo, y nadie puede sentir o luchar por él. De igual modo ocurre con la medicina, donde solo el organismo del individuo puede procesarla y desarrollar el proceso curativo. La existencia humana, desde la perspectiva de Jaspers (1919/1967), es entonces un proceso personal de luces y oscuridades, búsquedas y extravíos, hallazgos y pérdidas:

La evolución individual se consume en oposiciones, de modo que con frecuencia solo podemos negar algo después que lo hemos hecho; tener y seguir principios de vida, después de haberlos vivido una vez según otros. Solo el que es pecador puede ser también moral. Lo que para uno es evidente y realizable para su vida, porque ha dejado tras sí lo contrario, para el otro es vacío y vano o inauténtico. Nuestra existencia perdura entre polos contrarios, que cada uno por sí nos llevaría a un caos o a una forma de existencia muerta, pero que juntos exigen y producen

lo contrapuesto: adiestramiento y crecimiento natural, costumbres y originalidad, forma y responsabilidad anímica, adaptación y autoafirmación. (p. 314)

En el fondo, las antinomias también enfrentan al individuo al problema de la finitud humana como condición ontológica siempre abierta.

La finitud del hombre es, en primer lugar, la finitud de todo lo vital. Depende de su mundo ambiente, del alimento y de los contenidos con sentido; está entregado a la inexorabilidad del acaecer natural mudo y ciego; tiene que morir. La finitud del hombre es, en segundo lugar, el hecho de que dependa de otros hombres y del mundo histórico, producto de la comunidad humana. Nada hay seguro para él en este mundo [...] En tercer lugar, la finitud del hombre está en el conocer, en el hecho de que dependa de la experiencia que le es dada, especialmente de la intuición, que en ninguna parte puede prescindir de los contenidos sensoriales. (Jaspers, 1948/1968b, pp. 56-57)

A diferencia de los animales, que obran tanto individual como colectivamente bajo el ciclo natural de su especie, el hombre tiene como fundamento último el no poder cerrarse en el acaecer repetitivo de lo natural que lo restringe por todos lados, pues su libertad es su constante posibilidad de llegar a ser, incluso en medio de las situaciones más desesperantes y adversas de la historia:

La libertad es inseparable de la conciencia de finitud. La idea de límite, cuyos contenidos para Jaspers son básicamente la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa, se estructura con base en antinomias: la muerte y la vida, la lucha y la ayuda mutua, el azar y el sentido, la culpa y la purificación, cada una de las cuales conforma una situación límite. La radicalidad de esas antinomias se hace evidente en la psicopatología, en la que emergen con una pureza que asombra; así, por ejemplo, en la desesperación del paranoico, ajena a toda solidaridad; en la intuición de aniquilación del agorafóbico; en el afán infatigable del obsesivo por conjurar el azar; en la rigidez del carácter neurótico para la experiencia de lo nuevo; en la tortura melancólica por la culpa inexpiable y por el caos, y muchas otras, en complejas relaciones entre sí. (Ojeda, 2000, p. 152)

De lo anterior se desprende la idea jaspersiana según la cual cada individuo no debe sucumbir ante la desesperanza y el fracaso que le produce la finitud de su existencia, sino que, por el contrario, debe comprometerse en la construcción de la historia con la firme convicción de que la mayor dignificación de la naturaleza humana consiste en permanecer fiel a esa condición de posibilidad que constituye el núcleo de la libertad. Este es un punto que se desarrolla en el desenvolvimiento de la reflexión.

Con las antinomias ya ubicadas bajo el principio existencial de “la vida es tal como es”, a continuación, se desarrolla la estructura fenomenológica de las mismas, siguiendo con atención el análisis existencial jaspersiano.

Para comprender este punto no puede perderse de vista la intención filosófica del autor: se trata de un llamado de existencia a existencia¹. No es una especulación dirigida a afectar la mera razón, ni tampoco un discurso lógico que desee demostrar con rigurosidad la validez de los argumentos; es, ante todo, un espejo que busca reflejar la condición humana en su finitud y posibilidad, con el fin de que cada individuo asuma una posición auténtica en su vida.

En otras palabras, “no se trata solamente de pensar mi ser por la filosofía, sino de serlo o de llegar a serlo, por una apropiación que es esencialmente la obra de la libertad” (Jolivet, 1976, p. 231). Y tiene que ser así, pues las antinomias de la existencia encuentran su expresión concreta en lo que Jaspers ha denominado las situaciones límite particulares que afectan el mundo empírico vital. Con esto se llega a un núcleo fundamental del pensamiento existencialista.

Todos están en situación. Pero ese “estar” implica no solo un aspecto espacio-temporal, sino, sobre todo, una posición frente a la vida. Todos están en algún lugar, rodeados de ciertas personas, en una estructura familiar, un país, una época, un estado de salud, etcétera, que no se eligen al nacer, pero que de muchas maneras delimitan el campo de acción en el cual se desarrollará la vida. En la filosofía de Jaspers (1932/1958b), esto es comprendido como la situación límite de la determinación histórica:

Como ser empírico, estoy siempre en una determinada situación y, como tal, no soy el conjunto de todas las posibilidades en general. Estoy en este tiempo, en esta posición social; soy hombre o mujer, joven o viejo; soy llevado por la ocasión y las oportunidades. (p. 73)

Cada día se está en un inestable presente que cuelga entre un pasado que ya se efectuó y un futuro que está por realizarse. No hay reposo; la condición humana es la de estar siempre de camino. Pero los modos de estar en el mundo son los que caracterizan la existencia individual. Cada uno está ubicado de determinada manera en la existencia, sin importar que se comparta el mismo espacio físico con otros. Según esto

la situación no es solo una realidad natural sino más bien una realidad referida a un sentido, que no es ni física ni psíquica, sino ambas cosas a la vez como realidad concreta que para mi existencia empírica significa ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento. (Jaspers, 1932/1958b, p. 65)

Ahora bien, lo importante de esta perspectiva es que la situación configura la finitud humana. Nadie puede escapar de vivir en situación, “yo no puedo nunca salir de una situación sin entrar inmediatamente en otra” (Jaspers, 1932/1958b, p. 66). Un día cotidiano es un permanente entrar y salir de situaciones, un cúmulo de cambios

1 La filosofía de la existencia tiene como propósito iluminar la condición humana en su relación con el mundo objetivo que la circunda, buscando comprenderla a partir de la experiencia de los límites que este impone. En un escenario caracterizado por la fragmentación y la insuficiencia de las perspectivas, la reflexión filosófica se configura como un esfuerzo por esclarecer el sentido y la objetividad del mundo, entendido no solo como realidad empírica, sino también como horizonte de apertura e indeterminación que constituye lo propiamente humano.

de lugares físicos y de estados psicológicos que lentamente van configurando el ser en el mundo.

No obstante, no todas las situaciones vividas tienen la particularidad de ser límites. La cotidianidad está constantemente sometida a trivialidades, a eventos fugaces y contingentes que no afectan en lo esencial el sentido último de la vida. De no ser así, nadie tendría el carácter ni la resistencia suficientes para sobrevivir 365 días al año en un permanente *shock* existencial.

Para Jaspers, las situaciones límite (*Grenzsituationen*) son aquellas en las cuales el *Dasein* llega a las fronteras de su realidad espacio-temporal y se enfrenta con su radical finitud. Son límites porque “en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas; son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos” (Jaspers, 1932/1958b, p. 67). Estas situaciones (sufrimiento, lucha, muerte y culpa) no pueden cambiarse ni evitarse; su presencia en la vida es un constante llamado a afrontarlas.

Las situaciones límite son un desafío en el cual se puede conquistar o perder la existencia. En ellas, el silencio del mundo frente a la muerte, el incomprensible sufrimiento de los inocentes y la fatiga estéril de ciertas luchas humanas, tanto ideológicas como empíricas, son motivos suficientes para llenar de temor a los espíritus más débiles y de confusión a los más osados. No obstante, más allá del límite puede haber algo más. Se propone, pues, entrar en las situaciones límite con atención.

Heridos por el incomprensible sufrimiento de la humanidad

Para abordar el sufrimiento de manera adecuada, es preciso diferenciar el ámbito en el que operan las ciencias de aquel que corresponde a la filosofía existencial. A la ciencia le interesa indagar en las causas y los mecanismos que generan los males que aquejan a la humanidad, como las enfermedades, los desastres naturales, las guerras y el hambre, entre otros, mostrando cómo estos conducen a individuos y comunidades a la experiencia del dolor. En cambio, la pregunta existencial se orienta a un nivel distinto y más radical: no se limita a indagar cómo ocurre el sufrimiento, sino que cuestiona por qué existe.

La perspectiva de Jaspers es, entonces, una visión de sentido. De una forma u otra, la vida nunca es como se quisiera que fuera. A pesar de los esfuerzos, parece haber algo en la misma naturaleza de las cosas que frustra el deseo de que todo vaya bien. Toda experiencia, sin importar la felicidad que en su momento haya podido proporcionar, resulta insatisfactoria en sí misma porque no perdura, y poco a poco se advierte que vivir es estar heridos por una flecha envenenada que enturbia el entendimiento y perturba el alma:

El sufrimiento es reducción de la existencia empírica, destrucción parcial; detrás de todos los sufrimientos está la muerte. En la clase de sufrimiento y en la intensidad del dolor hay las mayores diferencias. Sin embargo, en definitiva, puede afectar a todos lo mismo y todos tenemos que soportar su parte; nadie se libra de él. (Jaspers, 1932/1958b, p. 102)

Frente a lo anterior, Jaspers asume una postura de sereno realismo. Desde la razón, el sufrimiento aparece como una expresión de la finitud humana. Lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha. Desde esta perspectiva, el individuo humano está, por constitución propia, sometido a ciertas determinaciones dialécticas de las cuales no puede escapar; son algo ya dado por el hecho de nacer y existir.

Por tanto, la finitud circunscribe al hombre a ciertas condiciones que señalan su aquí y ahora en el mundo, su contexto tal como es: un nombre, una nación, una época histórica en la cual vive, un oficio, un estado de salud, sano o enfermo, etcétera. Estas determinaciones existenciales son las que marcan y diferencian a un individuo de otro; le dan a cada uno un toque de originalidad y un perfil personal que lo hace ser él mismo, distinto de los demás.

Por otro lado, la infinitud ensancha, abre e ilimita; es decir, crea nuevos espacios y posibilidades para el existente humano. Esto significa que el individuo, pese a estar sometido a las determinaciones concretas y finitas de su existir, puede transformar esa finitud mediante la posibilidad, que también le es intrínseca, de abrirse a una dimensión que va más allá de los límites inmediatos, experimentándose en este proceso de ir más allá como infinito.



Se está sometido a unas leyes de la naturaleza física que, de cuando en cuando, se alteran y ocasionan grandes desastres naturales, terremotos, mareas, etcétera, y que, en el diario vivir, marcan de manera ineluctable el camino hacia la vejez, el desgaste del cuerpo, la enfermedad y la muerte. En otras ocasiones, el sufrimiento viene ocasionado por lo que, desde una perspectiva religiosa, se ha llamado el mal moral (*Böse*): la violencia, las ambiciones de poder, la intolerancia y la tiranía.

Jaspers (1968) trata ampliamente el problema de la fenomenicidad del mal en su texto *La fe filosófica ante la revelación*. Allí muestra cómo la realidad del hombre se patentiza en el permanente caos de fe y crimen a lo largo de la historia. En las guerras, en todos los tiempos, se han cometido crueldades que nada tenían que ver con su fin político. Asimismo, en la mayoría de las religiones tuvieron lugar sacrificios humanos. De otra parte, refiriéndose a la situación del hombre frente al sufrimiento, dice:

El hombre no tiene más remedio que someterse a la brutalidad de la naturaleza, en tanto que no consiga dominarla. Y, de otro lado, a la brutalidad con que los hombres se tratan a sí mismos y a los demás en el ejercicio de su libertad. (pp. 329-330)

Pero, con todo y estas explicaciones, siempre prevalece un sustrato incomprensible en la pregunta de por qué se sufre. Esta misma finitud en la cual transcurre la vida cotidiana conduce a los límites de la razón. Sumergidos en el mundo del dolor, se descubre el ser humano como *Dasein*, marcado por una realidad empírica de incertidumbre y precariedad que lo sacude por todos lados y que, en su máximo nivel de intensidad, lo precipita en la pregunta: ¿por qué precisamente a mí este o aquel sufrimiento? La respuesta, por lo general, es un profundo silencio, pues la razón, acostumbrada a un conocimiento objetivo del mundo, falla en sus procedimientos habituales de solución de problemas. El resultado es una abismal soledad y una sensación de desamparo total (Kremer-Marietti, 1977; Pinedo, 2014).

La respuesta a la pregunta de por qué se sufre es siempre insuficiente. Cualquier explicación, ya sea religiosa, científica o social, resulta limitada en su alcance. Esto se debe a que, en parte, se mantiene el desconcierto de no saber cuál es la razón última que llevó a experimentar tal o cual dolor; tampoco se sabe cuánto va a durar en el tiempo, lo cual ocasiona una profunda incertidumbre existencial, ya que se piensa que las propias fuerzas no son suficientes para sobreponerse a tan devastadores efectos.

Por último, las condiciones externas se radicalizan hasta el punto de sentir que no es posible valerse por sí mismo, que se es presa de un destino inmodificable, que algunos sujetos están condenados a esas situaciones y punto. Entonces surge la sensación de impotencia frente a la vida. En un contexto así, es fácil perder la esperanza y la ilusión, y ninguna palabra humana resulta lo suficientemente consoladora como para cambiar la mirada. De este modo, se vuelve a la afirmación inicial de este capítulo: “la vida es como es”. El sufrimiento es parte de la existencia humana; se hace presente en cada momento de la vida, por lo pronto, sin ninguna justificación válida.

El sufrimiento constituye un problema cuya respuesta jamás puede ser plenamente satisfactoria, pues en su raíz se revela como un misterio insondable. En él se manifiesta un abismo entre lo que debería ser y lo que efectivamente acontece. Aun los intentos más elevados de la humanidad por comprenderlo o dominarlo terminan enfrentándose a una paradoja irresoluble que deja tras de sí desconcierto e inquietud (Pinedo, 2014).

Desde la antigüedad, esta dificultad ha sido percibida también en el plano teológico. El viejo Epicuro ya había advertido este problema en relación con Dios con su célebre paradoja: “O Dios quiere eliminar el mal, pero no puede, y entonces es impotente; o puede y no quiere, y entonces es malo; pero, tanto en un caso como en otro, no sería Dios”.

En el ámbito cristiano, uno de los intentos más influyentes de respuesta proviene de san Agustín. El teólogo, de alguna manera, quiso resolver el dilema planteando que Dios no puede suprimir el mal de repente sin anular al hombre. Lo ha tomado tan en serio que solo acepta vencer el mal cuando ello signifique simultáneamente la propia victoria humana. Esta parece una buena salida, pero el planteamiento de fondo sigue teniendo una dificultad.

Véase el asunto de la siguiente manera: desde una perspectiva popular es conocida la frase “Dios aprieta, pero no ahorca”; la parte de no ahorcar resulta interesante y, hasta cierto punto, aceptable desde aquella visión lógica según la cual la vida humana requiere esfuerzo, trabajo, dedicación, etcétera. No obstante, la parte de “apretar” resulta incomprensible, pues ¿por qué razón Dios tiene que apretar?, ¿cuál es el sentido último de esa manera de actuar? La antinomia prevalece.

Sin embargo, más allá de estas interpretaciones religiosas, la pregunta permanece abierta incluso en otros terrenos. Desde esta perspectiva, el camino de las ciencias tampoco aporta mucho a esta indagación en torno al sufrimiento. Jaspers (1938/1968a) es muy consciente de los límites del conocimiento objetivo, hasta el punto de afirmar:

Si deseamos comprender de este modo la realidad, con la conciencia, de manera que al final la sepamos o la seamos, vamos a parar a un camino sin fin. La realidad no la conocemos como otra cosa y no la tenemos como nosotros mismos. Todos los caminos hacia las ciencias concretas, hacia las cosas mismas, hacia el objeto subsistente, hacia un saber ontológico, nos conducen (cuando nos limitamos a ellos) únicamente a los modos de la realidad, por medio de los modos del saber, que como tales son insuficientes. (p. 90)

En la filosofía de Jaspers, el sufrimiento se comprende como una antinomia y, al mismo tiempo, como una “cifra” enigmática que remite a un sentido más profundo. Las experiencias históricas de dolor no deben interpretarse desde categorías abstractas o construcciones conceptuales, sino a través de una hermenéutica que ilumine lo que en ellas se revela.

No se trata de formular una teoría total sobre la vida, el cosmos o la verdad, sino de ofrecer una lectura que, partiendo de los acontecimientos concretos que afectan a innumerables hombres y mujeres anónimos, logre situar estas vivencias singulares en un horizonte más amplio: el de la historia de una humanidad herida y fatigada que busca, sin descanso, un alivio a su padecimiento (Remolina, 1972; Pinedo, 2014). En este punto, se ingresa en el campo de la contemplación existencial como actividad interior mediante la cual se adquiere conciencia de la intimidad del ser.

En este plano, y puesto que todo puede ser una cifra, es preciso que la verdad y la realidad de esta sean verificables; tal proceso no puede llevarse a cabo más que mediante esa “acción interior” que constituye, en la lucha y en el cuidado, así como en los acontecimientos más diversos de la vida, la experiencia del ser personal. Lo que acontece y lo que se hace entonces es, a la vez, una pregunta y una respuesta: se tiene conciencia de luchar por la Trascendencia que se manifiesta como una cifra en medio de esta inmanencia en que se está sumergido (Jaspers, 1932/1958a).

Sin embargo, se considera pertinente ampliar esta disertación en el último capítulo de esta investigación.

El riesgo de luchar cada día

La vida humana aparece descrita, en clave sapiencial, como una experiencia marcada por la lucha. Los escritos del Antiguo Testamento ya habían intuido esta realidad profunda de la vida, con la particularidad de que, en su visión del mundo, el pueblo de Israel veía en la lucha un camino necesario para el encuentro con Dios, más que una determinación trágica de la existencia humana.

Para Jaspers (1919/1967), la lucha es constitutiva de la existencia: vivir es luchar. El hombre no puede llegar a ser auténticamente hombre si no es en la lucha:

La lucha, en último término, existe en el *individuum* aislado mismo; mientras este vive como una totalidad psíquica y física, no lo deja nunca en reposo; la lucha es una marca que le lleva a quebrar en sí mismo muchas posibilidades. Sin lucha, cesa el proceso vital, hace sitio a la tranquilidad dentro de un contenido estrecho de miras, de una autojustificación burguesa, tranquilidad que, sin embargo, va unida con todo tipo de fenómenos anímicos irracionales, que ahora circulan bajo el nombre de “nerviosismo”. Pero la tranquilidad aparente no hace sino ocultar también aquí la lucha. (p. 337)

En un principio, la lucha más inmediata es por la existencia empírica. Como los animales, se comparten ciertos deseos naturales básicos, tales como alimentación, sueño, techo, reproducción de la especie y conservación de la vida. Pero nada de esto se obtiene sin esfuerzo; es menester asumir una posición activa, tanto individual como colectiva, que contribuya a la permanencia en el ser. Así las cosas, la lucha por el bienestar cotidiano evoca permanentemente la frase de Dios en el Génesis: “con el sudor de tu frente ganarás el pan de cada día” (Génesis 3:19), primer anuncio de una realidad ontológica de la cual nadie puede escapar: si no lucha, muere.

Pero la lucha no es solo por la existencia empírica; también se lucha por diversas conquistas espirituales: “aquí la lucha ya no tiene el carácter de un hecho condicionado materialmente, sino que en la existencia empírica se convierte en el origen de la patentización del auténtico ser sí mismo” (Jaspers, 1932/1958b, p. 106). Esto se entiende porque el hombre, a diferencia de los animales, no solo desea objetos

reales y positivos, como un abrigo o una casa para refugiarse, sino que, sobre todo, ambiciona el reconocimiento de otros hombres.

Desde esta perspectiva, el hombre aparece como un ser social que se reconoce a sí mismo en la medida en que es valorado por otros. La expresión concreta de esto es lo que Jaspers denomina *las luchas espirituales*. Por esta razón, una medalla, una placa, un diploma, etcétera, que son objetos sin ningún valor biológico, son perseguidos por muchos hombres, no por su valor comercial, sino porque hay otros hombres que también los desean. Así, un triunfo en elecciones, un sistema de creencias religiosas o una nueva idea personal son motivo suficiente para luchar incluso hasta la violencia (Peach, 2008).

Las luchas espirituales son las que han llevado precisamente a diversos hombres, a lo largo de la historia, a arriesgar su vida. Las guerras y los combates sangrientos son solo una manifestación de este fenómeno existencial. Quien arriesga la vida pone en entredicho incluso uno de los principios básicos de la especie: conservar la vida; pero, en este gesto de lucha, pone en evidencia un principio existencial más profundo: que es libre y que su vida es lo que decide ser (Jaspers, 1949/1968d). En este sentido, la libertad humana emerge cuando el hombre puede trascender su condición de *Dasein* y da el salto hacia la creación de lo que el filósofo denomina propiamente existencia: un auténtico “uno mismo” para sí.

Evidentemente, en esta lucha está latente el peligro de la tiranía y del abuso de poder, pero no puede olvidarse que se está en el mundo de las antinomias. Las luchas espirituales pueden terminar en la muerte de los combatientes, poniendo fin tanto a la vida natural como a la espiritual. Puede, tal vez, morir uno solo, pero esto genera insatisfacción porque ya no hay reconocimiento de otro ser humano; o puede terminar en el reconocimiento del otro como individuo fuerte y vencedor. Entonces se crean las relaciones sociales de servidumbre y señorío que han configurado las sociedades humanas a lo largo de los siglos.

Desde esta perspectiva, la vida humana aparece como un escenario dramático de conquistas y aniquilaciones, en el cual cada uno es un personaje paradójico que no cuenta con más libreto que el que logre hacer para sí: “Cada posición que obtengo desplaza a otra; cada éxito que tengo disminuye a otros. Mi existencia como tal desplaza a otras, de la misma manera que las otras se apoderan de la mía” (Jaspers, 1919/1967, p. 337). La vida es una lucha de luchas, una gran batalla en la cual se dan miles de desafíos, pero nadie puede abandonar el campo porque no hay ningún lugar al cual ir.

Por último, se da la lucha por la existencia en el amor. Aquí ya no hay violencia entre las partes, porque se trata del camino que se realiza con otros seres humanos: se comparte un mismo estar “yectos” en el mundo y un mismo desamparo en los límites de la existencia empírica. Se trata entonces de una lucha por aceptar y afirmar al otro, y por afirmarse y ser afirmado en el otro. Esto implica la comunicación existencial en su máxima profundidad, lo cual no es fácil. Se encuentra siempre latente la posibilidad

de la indiferencia y el aislamiento como desconocimiento de lo que se es para uno mismo y para los demás:

Aislarse significa volver las espaldas a la propia sustancia del hombre y rehusarse a sí mismo la propia realización. El aislamiento completo es la locura, por la que el hombre se pierde definitivamente en el desorden de la incomprensión total. (Abbagnano, 1987, p. 58)

La antinomia de la lucha en el amor es, entonces, muy particular. Se está llamado a ser sí mismo en un proceso individual que nadie puede experimentar en lugar propio, pero, a la vez, la vida transcurre en contacto con otras existencias que también son parte fundamental de este proyecto. Así, Jaspers anticipa en cierta forma el “sí mismo como otro” desarrollado posteriormente por Ricoeur. Se conquista la propia existencia cuando se ha luchado en el amor por comprender y reconocer la existencia del otro, sin violencia, sin sugestionamientos, sin aprovechamientos:

Esta lucha, al ser la más extrema puesta en cuestión del otro y de mí mismo, solo es posible sobre la base de una solidaridad que supone incuestionablemente lo mismo en el otro que en mí la posibilidad de la existencia. (Jaspers, 1932/1958b, p. 116)

La lucha en el amor, vista en una perspectiva global, constituye un dato muy original y sugestivo en la filosofía de Jaspers, pues abre un campo a veces olvidado en el mundo intelectual. Por más que se sepa acerca de la vida, por más ciencias que se desarrollen, por más tecnología que se produzca, si se quita al otro del horizonte de lo humano, la existencia fracasa. Las guerras, las ambiciones de conquista, la temible amenaza nuclear y los pequeños odios personales no son sino expresiones de las múltiples desviaciones que se manifiestan frente a una auténtica lucha por la existencia.

En coherencia, es preciso implementar una filosofía original, una filosofía que ayude a recoger los fragmentos de humanidad dispersos a lo largo de muchos siglos de violencia y aniquilación, y los integre en un espejo que refleje el camino hacia un mundo mejor:

La filosofía no puede llegar a existir realmente solo en el modo de pensar científico y en el saber científico. La filosofía exige otro pensar, un pensar que en el saber me recuerda al mismo tiempo lo que hago despierto, lo que me trae hasta mí mismo y lo que me cambia. (Jaspers, 1938/1968a, p. 21)

La irracionalidad de la muerte y el miedo existencial ante el no ser

Los dolores de la vida y las batallas de cada día encuentran su desenlace en la muerte. Desde tiempos remotos, la humanidad ha soñado con la inmortalidad; sin embargo, la única certeza que permanece inalterable es que todos estamos destinados a morir.

En ese trayecto hacia un final inevitable, el sufrimiento se presenta como una etapa pasajera, un tránsito que anticipa y anuncia la consumación de la existencia finita:

Un penoso trajín ha sido impuesto a todos los hombres, un pesado yugo agobia a los hijos de Adán, desde el día en que salen del seno materno hasta aquel en que vuelven a la madre tierra. El objeto de sus reflexiones, su temor íntimo es la perspectiva continua del día de su muerte. (Sir. 40, 1-2, Biblia de Jerusalén)

La muerte es, entonces, la toma de conciencia completa de los límites de lo humano. Si se observa el cosmos, se advierte la caducidad de todo lo objetivo: los seres vivos, los animales, los hombres y las plantas danzan en un permanente ciclo de vida, crecimiento y muerte. Como Heráclito, se percibe que la inestabilidad es ley de la vida: todo pasa, todo fluye. El mundo está en constante devenir. No solo los seres vivos están destinados a la finitud; también las culturas, las corrientes de pensamiento, los objetos y, en general, toda forma de realidad se transforma al dejar de ser lo que era para devenir en algo distinto.

Sin embargo, en el caso del ser humano, la cuestión decisiva no se centra en el devenir en sí mismo, sino en el desenlace que implica para cada uno el agotamiento irremediable de su corporalidad:

Esta cuestión de la vida y la muerte o del ser y la nada, si quiere abordarse filosóficamente, esta aparente oposición entre dos estados que se niegan el uno al otro, es también uno de los problemas filosóficos más antiguos. Y es también uno de los más serios porque, al discutirlo, lo que está en juego no es tan solo la refutación de algún sistema filosófico o de alguna idea más o menos convincente; al hablar de la vida y la muerte, lo que está en juego es la propia existencia de los hombres. (López-Farjeat, 1998, p. 77)

La filosofía de Jaspers se centra precisamente en esa pregunta de fondo por el sentido de la muerte, en tanto situación límite particular que supera las especulaciones generales acerca del cosmos, el fluir de la vida y la permanencia en el tiempo de todo lo que existe. Es un problema que afecta el núcleo de la subjetividad humana, en cuanto que nadie puede experimentar ni afrontar la muerte por otro:

La muerte es algo irrepresentable, algo propiamente impensable. Lo que nosotros nos representamos y pensamos de ella son solamente negaciones y [...] fenómenos accidentales, nunca son positivities. Así, tampoco experimentamos la muerte del prójimo en el sentido propiamente dicho. Nos abandona y sigue siendo él mismo para nosotros; es y no es. Nuestro saber general de la muerte y nuestra relación vivida para con la muerte son cosas totalmente heterogéneas; podemos saber acerca de la muerte en general y, sin embargo, existe algo en nosotros que por instinto no la considera ni necesaria, ni posible. Lo que psicológicamente nos interesa es el comportamiento totalmente personal frente a la muerte, la reacción individualmente vivida a la situación límite de la muerte. (Jaspers, 1919/1967, p. 342)

Solo los seres humanos son conscientes de la muerte: saben que inevitablemente van a morir, y esta característica tan propia hace de este acontecimiento un elemento fundamental de la vida. Quizá, si no supieran que van a morir, nada los afectaría del modo como en realidad sucede. Tal vez no valorarían nada y tampoco sentirían la necesidad de darle un sentido específico a la vida. Pero el pensamiento acerca del no ser definitivo siempre está allí, rondando con su cúmulo de perplejidades:

La muerte, mientras vivimos, es siempre futuro, es siempre después; pero al darse la muerte en el tiempo, no es solo futuro sino también presente, es el mismo tiempo el que nos va matando y solo al morir dejamos de estar en el tiempo. Esto es lo que llevó a Heidegger a pensar que el hombre es un ser en el tiempo y un ser para la muerte. (López-Farjeat, 1998, p. 76)

Para Jaspers, la muerte, al igual que el sufrimiento, posee un carácter enigmático, aunque de un modo mucho más radical. Nadie ha regresado de ella para narrar lo vivido, y quien muere lo hace en soledad, llevándose consigo sus ilusiones, sus convicciones y las esperanzas más íntimas que sostuvieron su existencia: “el que muere no se deja ya interrogar; la soledad ante la muerte parece absoluta, tanto para el que muere como para el que queda” (Jaspers, 1932/1958b, p. 92).

Siendo esto así, la propia muerte, antes de su advenimiento, solo puede ser anticipada de alguna manera a través del fallecimiento de los otros: “se hace histórica en la situación límite; ella es siempre una muerte determinada, la muerte del prójimo o mi propia muerte” (Jaspers, 1932/1958b, p. 92). En un funeral, por ejemplo, se es espectador afligido en mayor o menor grado, según sea el vínculo con el difunto. Pero, aun así, por muy dolorosa que sea la escena de ver a alguien dentro de un féretro, el verdadero carácter de la muerte queda velado, oculto, inaccesible. La estructura antinómica de la muerte sale así al encuentro y “petrifica el entendimiento” con su aliento de hielo.

La ausencia del otro transforma de manera profunda la percepción del mundo. Ante la muerte de alguien cercano emergen sentimientos de tristeza, desamparo, injusticia y, con frecuencia, una perplejidad que deja entrever un vacío de sentido en la vida. Sin embargo, estas emociones no constituyen una experiencia directa de la propia muerte, sino más bien las huellas que esta deja en quienes sobreviven.

Lo decisivo, en todo caso, es reconocer que contemplar la partida de otro, sobre todo si se trata de un ser amado o vinculado íntimamente a la propia historia, despierta de inmediato las preguntas últimas acerca del sentido de la existencia: ¿cuándo llegará mi hora?, ¿moriré sin haber cumplido mis aspiraciones?, ¿habrá algo después de la muerte?, ¿cuál es, en definitiva, la razón de vivir? (Peach, 2008; Pinedo, 2014).

En esta misma línea de reflexión, el pensamiento existencial ha profundizado en la experiencia del límite, señalando que, en medio de esta situación, la amenaza del no ser definitivo se convierte en una fuente de angustia en el mejor sentido heideggeriano.

En cuanto “poder ser”, no puede el “ser ahí” rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser ahí. Así se desemboza

la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable [...]. La angustia ante la muerte es angustia “ante” el “poder ser” más peculiar, irreferente e irrebasable. No hay que confundir con el temor de dejar de vivir la angustia ante la muerte. Este no es un sentimiento cualquiera y accidental de “debilidad” del individuo, sino, en cuanto fundamental encontrarse del “ser-ahí”, el “estado de abierto” de que el “ser-ahí” existe como yecto “ser relativamente a su fin”. (Heidegger, 1993, p. 274)

En la existencia empírica se sitúa el ser humano, en el momento menos previsto, frente a la nada, y descubre así su radical contingencia: su existencia no constituye algo necesario, algo que inevitablemente deba darse:

La angustia es el encontrarse fundamental que coloca al individuo frente a la nada. Pero el ser del ente solo es inteligible, y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia, si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, se asoma a la nada. (Heidegger, 1929/1993, p. 186)

Solo se es un momento fugaz dentro del imparable devenir del cosmos (Jaspers, 1950/1957). Desde una perspectiva materialista, esta condición podría parecer perfectamente lógica: morir implica la destrucción del cuerpo físico. Sin embargo, las explicaciones científicas no logran liberar del sentimiento trágico que suele asaltar con preguntas destabilizadoras: ¿por qué la vida es efímera?, ¿por qué se pierden los seres queridos inesperadamente?, ¿y cuál es el sentido de construir algo destinado, inevitablemente, a desaparecer?

Así, la angustia frente a la muerte pone de relieve la radical incertidumbre, la inestabilidad y la duda en las que el ser humano se encuentra constitutivamente, debido a la naturaleza de su existencia. Esta intuición ha sido desarrollada por distintos autores contemporáneos, quienes subrayan el carácter irreducible de la angustia ante el no ser. Prini (1992) condensa muy bien esta realidad al señalar:

La angustia que se experimenta ante la desaparición de nuestro ser en el mundo no se puede eliminar con la simple voluntad de ser-ahí, como realidad fenoménica determinada, como vida en el mundo acompañada de conciencia y memoria. Todo lo que sucede en este mundo en el que nos ha tocado vivir, todo lo que ocurre bajo la forma de la objetividad y la duración: proyectos y recuerdos, empresas y obras, individuos y colectividades, todo está destinado a desaparecer totalmente. (pp. 120-121)

Frente a esta experiencia radical de angustia, las tradiciones religiosas han intentado ofrecer interpretaciones consoladoras. En la historia de la humanidad se encuentra que

todas las grandes religiones han querido dar una explicación o una salida positiva al problema de la muerte. Las ideas de un paraíso, el cielo, estados de paz absoluta, reencarnaciones, etcétera, son, desde la fe religiosa, diversas interpretaciones esperanzadoras frente a la situación límite de la muerte, de tal manera que esta se percibe no como una destrucción definitiva, sino como el tránsito de nuestra mente o alma hacia una vida distinta y, para la mayoría, mejor. (Pinedo, 2014, p. 43)

No obstante, en la filosofía de Jaspers (1932/1958b) estas creencias y teorías no son más que “distractores” que encubren el verdadero problema de la muerte:

La valentía en presencia de la muerte como final de todo lo que para mí es visible y recordable, queda reducida a un mínimo cuando la muerte como límite es suprimida por la idea de una ultravida sensible y convertida en un simple tránsito entre las formas de la existencia empírica. (p. 97)

Por tanto, las explicaciones religiosas no son el camino para calmar las ansiedades y preguntas frente a la muerte. ¿Queda entonces por proclamar un ateísmo? Sin duda, el pensamiento de Jaspers, así desarrollado, conduce a una visión pesimista de la vida en donde prácticamente no se vislumbran salidas. El nihilismo parece omnipresente, recordando la irracionalidad de los esfuerzos frente a un destino y a una naturaleza implacables.

Frente a esto, algunos podrían sugerir resignarse, adoptando la antigua postura de ataraxia defendida por los estoicos. Pero tales planteamientos se alejan del enfoque de este autor. Para él, las situaciones extremas funcionan como catalizadores que despiertan la conciencia genuina sobre la existencia posible que habita en el ser humano. Es necesario colocarse en esos límites, en la frontera que separa las cumbres de los precipicios, para obtener una comprensión más completa de la naturaleza humana: desde esas alturas se alcanza una perspectiva privilegiada sobre la propia existencia y sobre el ser que subyace tras ella (Jaspers, 1948/1968b).

La pesada responsabilidad de la culpa

En la Epístola a los romanos, san Pablo manifiesta esta tensión interna con especial claridad: “puedo querer el bien, pero no realizarlo. De hecho, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero” (Rom. 7:18-19). Separándose un poco del contexto religioso del autor, en esta afirmación se encuentra un profundo problema antropológico: ¿por qué se equivoca el ser humano?, ¿por qué con ciertas acciones que realiza daña la vida de otros? Y, más aún, ¿por qué con ciertas decisiones que toma se extravía en el camino de la vida? Se está, pues, ante el enigma de la culpa.

Para Jaspers, la culpa es otra situación límite que surge cuando se toma conciencia de la radical incoherencia de la propia vida. Con las decisiones se traicionan los ideales más altos, a los seres queridos, a los sistemas morales, etcétera. En consecuencia, el individuo se halla existencialmente alejado de una vida auténtica; se encuentra incomunicado, de algún modo, con los demás seres humanos a quienes no ha reconocido su valor y dignidad, e interiormente perturbado al percibirse finito y atrapado en una situación sin salida.

Ricoeur (1998) encuentra en el concepto de *labilidad* la razón última de la culpa: “entiendo por labilidad aquella debilidad constitucional que hace la culpa posible” (p. 15). El hombre es, pues, estructuralmente frágil y, por naturaleza, expuesto a la falta.

La culpa no es extraña al hombre porque va unida a la libertad en tanto poder ser, es decir, pura posibilidad. El animal no tiene este problema porque está determinado por los instintos y, por tanto, vive en el reino de lo necesario. No puede atribuirse propiamente culpa a un animal por seguir sus instintos, pues tales acciones constituyen su naturaleza. Pero el hombre, como ya lo afirmaba Sartre, es lo que elige ser, aquello que puede ser (Ricoeur, 1998).

Para el hombre todo puede suceder si se observa su vida en una perspectiva de futuro: puede conquistar su existencia, puede perderse, puede ser feliz o puede caer en la culpa. Para Jaspers, la culpa, particularmente, es una de esas realidades angustiosas de lo posible que sitúan de nuevo al individuo en el límite de su finitud. Esta comprensión de la libertad como posibilidad ya había sido intuita por Kierkegaard, quien radicaliza el vínculo entre elección y caída.

En este sentido, el pensador danés afirma que el problema de la falta consistía en que, una vez el individuo ha caído en la culpa, la libertad como posibilidad continúa acompañándolo. Por tanto, el hombre que está en pecado puede seguir cayendo cada vez más abajo, en una especie de abismo sin fondo:

Lo opuesto de la libertad es la culpa; y esto es lo supremo en la esfera de la libertad, que es precisamente ella la que tiene que habérselas consigo misma de un modo constante y exclusivo, al mismo tiempo que en su posibilidad proyecta la culpa y, por consiguiente, la pone por sí misma; incluso cuando la culpa queda realmente puesta, la pone la libertad por sí misma. (Kierkegaard, 1844/1965, p. 200)

Si no hubiera que decidir, seguramente nada pasaría. Pero lo propio de la condición humana en el mundo es elegir entre un abanico de posibilidades siempre abierto. Vivir es permanecer en el lugar de las alternativas. El problema es que toda posibilidad es siempre posibilidad de que sí y posibilidad de que no. Si el hombre opta por una posibilidad entre muchas otras, las demás alternativas posibles quedan reducidas a la nada, en el sentido de que desaparecen en el acto de elección.



Dichas posibilidades podrán aparecer luego en otro cúmulo de posibilidades ante las cuales el hombre deba optar de nuevo, pero, en todo caso, pueden quedar reducidas a la nada, y así sucesivamente. Esta nada es lo paralizante de la posibilidad, ya que, al escoger una sola alternativa, se puede errar mientras las otras posibilidades desaparecen del horizonte.

Según lo anterior, elegir dentro de la posibilidad tiene un carácter riesgoso para la existencia, pues el futuro de la posibilidad es incierto; he ahí la paradoja humana: el hombre tiene que decidirse a elegir a pesar del riesgo que lo acompaña. En la tensión libertad-culpabilidad, el hombre llega a una situación límite, pues “toda acción arrastra consecuencias en el mundo que su autor no sospechaba. Se horroriza ante los efectos de su acción, en los que no pensó, porque se reconoce causante de ellos” (Jaspers, 1932/1958b, p. 119). En este sentido, el hombre es responsable de las decisiones tomadas, de esa entrada en lo real de una sola posibilidad. Si esa decisión es acertada y significativa, se sentirá realizado y en crecimiento. Pero, si no, la propia conciencia lo llevará a asumir la culpa.

El problema se vuelve aún más complejo cuando la culpa se piensa en el plano colectivo, pues aparece entonces la cuestión de la culpa individual y la culpa colectiva. En su obra *Entre el destino y la voluntad*, Jaspers (1967/1969) plantea, desde un punto de vista político, el problema de la responsabilidad colectiva frente a la injusticia y la opresión:

Cuando nuestros conciudadanos judíos eran transportados (a los campos de exterminio) no salimos a la calle, no gritamos hasta ser también nosotros aniquilados, por la justa, pero en algún modo insatisfactoria razón de que ello de nada hubiera servido; no habría causado ninguna impresión ni tenido sentido. ¡El hecho de que aún vivamos es nuestra culpa! El segundo es: hemos vivido en el Estado que cometió esos crímenes. Por cierto, no somos culpables como personas, en sentido moral o criminal: pero, por cuanto hemos vivido en ese Estado y como ciudadanos de él, no podemos separarnos de él. Esto significa: en el nuevo Estado somos responsables de lo hecho por el anterior Estado criminal. Debemos soportar las consecuencias. Eso quiere decir tener responsabilidad política. (p. 37)

Según esto, el hombre que cierra los ojos o dirige la mirada hacia otro lugar para no reflexionar ni preocuparse por el mal que lo rodea, o que no desea influir en los acontecimientos nefastos que otros están produciendo, es, de alguna manera, culpable y responsable de lo que sucede. Esa era la conciencia que Jaspers quería despertar en sus amigos, lectores y compatriotas en general.

Con todo, en el ambiente de posguerra muchos no entendieron su mensaje o simplemente lo ignoraron. Al fin y al cabo, en diferentes niveles y bajo diversas circunstancias, intelectuales, políticos, militares y gente del común se vieron involucrados en episodios de tiranía y vileza durante la época nazi. No era fácil asumir la culpa en este trance desafortunado de la historia, repleto de odio, mentira y destrucción.

No obstante, más allá del problema de la responsabilidad colectiva, en *Filosofía*, Jaspers (1932/1958b) apela a la conciencia individual frente a la culpa. En lo colectivo siempre es posible diluirse, perderse en la gran masa y decir “las cosas son así, no se pueden cambiar; yo no soy responsable de la realidad empírica tal como es” (p. 121). Esto es evasión. Lo realmente decisivo de la culpa, en cuanto situación límite, acontece siempre en el campo de la subjetividad. Lo significativo no consiste en decir “todos somos culpables”, sino en caer en la cuenta de que “yo soy culpable porque

realicé un acto de elección personal” y, por tanto, se carga con la responsabilidad de lo que se hizo.

Para complementar este asunto desde una perspectiva existencial más estricta, vale la pena señalar que otros autores han insistido en el carácter radicalmente personal de la culpa. En este punto, el pensamiento de Viktor Frankl resulta muy esclarecedor. Para Frankl, la culpa es solo personal, pues quien habla de culpa colectiva se ubica a sí mismo del lado de la injusticia. Se puede hablar de culpa dentro de la participación en un colectivo solo si ha habido una verdadera elección libre y responsable por parte del individuo respecto a su pertenencia a ese colectivo. Por tanto, no se trata propiamente de culpa colectiva ni puede atribuirse la culpa a cada uno de los individuos por el hecho de pertenecer; es necesario discernir en cada caso si se dan esas condiciones de libertad y responsabilidad (Noblejas, 1998). En ese “yo soy...” surge la posibilidad de un cambio y de una nueva manera de estar en el mundo.

Hasta aquí el problema de las situaciones límite. Todo este capítulo recoge el desafío vital que cada una de estas circunstancias extremas plantea al existente humano. Cada situación, como se ha visto, es un reto y una posibilidad para el individuo. Por ahora no se puede decir más, ya que el análisis se ha movido dentro del primer esquema existencial cuya premisa central afirma: “la vida es como es”.

Como ya lo concebía bellamente Ortega y Gasset (2014) en sus *Meditaciones del Quijote*: “yo soy yo y mis circunstancias” (pp. 43-44). En ellas se está y se existe, se afirma o se pierde, se fracasa o se gana. No hay manera de evadirse. Pero allí, en los límites, cuando todo parece irremediabilmente perdido, empieza de pronto una ruta hacia la auténtica existencia.

Capítulo

8



AUTORREALIZACIÓN HUMANA: EL ENCUENTRO CON EL SENTIDO MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES

En el capítulo anterior se estableció como idea central de reflexión la frase: “la vida es como es”, argumentando así la presencia de una serie de situaciones paradójicas y problemáticas a las cuales todos los seres humanos están inevitablemente abocados. En los límites de la existencia se siente la dureza de lo empírico y la fuerza del fracaso. Al recorrer los caminos de la vida, se adquiere conciencia de la radical finitud y de la condición permanente de tránsito: siempre en movimiento, nunca plenamente completos ni seguros sobre el sentido de la existencia, el propósito de la vida individual o el destino que aguarda a la humanidad en su conjunto.

Las luchas de cada día, tanto las de la supervivencia física como las del entendimiento y el espíritu, son, en la determinación histórica concreta, estaciones transitorias de llegada en donde se adquiere una visión pasajera de los modos de lo Envolver (también entendido como lo Abarcador) que constituye al ser humano, para luego comprender que el sentido de lo humano no está prefijado por ninguna generación, sino que está por hacerse. Se está embarcado en una gran aventura cuyo desenlace se desconoce, porque tampoco se conoce de antemano el rumbo que orientará la travesía.

En el fondo, se espera que alguien indique cómo será el trayecto para caminar sobre seguro. Pero, en la filosofía de Jaspers, y también en la de otros existencialistas, nadie puede dar respuestas contundentes al respecto, ni siquiera ciertos discursos religiosos, pues, cuando se absolutizan una fe revelada y un Dios personal como solución inmediata, puede desfigurarse la auténtica búsqueda de la existencia aquí en la tierra. Al respecto, Jaspers (1962/1968c) afirma con especial lucidez:

El hombre en cuanto hombre no es ningún animal de especie bien dotada y con géneros de vida prefijados y repetidos a lo largo de las generaciones. Antes bien, es, en el sentido de la mera vida, un ser frágil y determinado a lo más alto para él, al riesgo, desde su libertad. Por eso no puede encontrar para sí ninguna forma simplemente repetible, sino que recorre, a través de todos los modos del fracaso, su camino por el mundo animado por su esperanza, pero sin saber hacia dónde. (p. 500)

Esta realidad de “no saber hacia dónde”, junto con las situaciones límite, constituye el sentimiento trágico de la vida. Las fronteras a las que se llega por la condición finita hacen ver la marcha de la humanidad como el desarrollo inevitable de diversos sufrimientos, uno tras otro. De una precariedad a otra sin fin; de un descubrimiento fantástico en el campo de las ciencias a una catástrofe provocada por los mismos hombres cuando, en el ejercicio de su libertad, no miden las consecuencias de sus actos.

Este diagnóstico no surge en el vacío. La filosofía moderna ya intentó comprender la marcha de la humanidad y el lugar del individuo en la historia, aunque no siempre logró dar cuenta de la experiencia concreta del existir:

El camino del hombre conduce tanto a la salvación como a la ruina. Todo parece equívoco cuando queda apresado en los conceptos de nuestro saber. Las “masas”

son portadoras de quimeras o de la verdad, de bajezas o de anhelos de altura. El “carisma” es verdad cuando tiene su fundamento en la confianza que se controla permanentemente a sí misma y a su caudillo, o es el sortilegio del flautista de Hamelin llevando culpablemente a los pueblos, aunque tan solo fueran inocentes niños, al despeñadero. El “Estado constitucional” es instrumento de la justicia y también de la injusticia. [...] No hay término en la descripción de los horrores de la “realidad” del ser hombre, como tampoco tienen término los horrores en la “realidad” de la naturaleza. (Jaspers, 1962/1968c, p. 333)

Hegel (2016), en *Filosofía de la historia*, había captado esta realidad, pero explicó la existencia en términos abstractos, puramente racionales, esquivando así los problemas fundamentales de la vida. Kierkegaard salió al encuentro de tales planteamientos afirmando la conciencia individual y proponiendo como centro de su reflexión a los seres humanos concretos, de carne y hueso, que tienen voluntad, sentimientos, pasiones y cuerpo. Así, la vida de cada cual pasó a ser el punto arquimédico de su nueva filosofía.

Más tarde, Jaspers (1962/1968c), heredero de tales pensamientos y marcado personalmente por el ambiente angustiante de la guerra, radicaliza la reflexión kierkegaardiana al proponer precisamente cómo este hombre de “carne y hueso” vive trágicamente en una lucha constante entre elementos opuestos (antinomias) que coexisten dentro de sí: el esfuerzo por la subsistencia y la amenaza de morir en cualquier instante; la razón que explora y recrea el mundo y el absurdo que surge frente al sufrimiento incomprensible y la culpa; la esperanza de cambiarse a sí mismo y al mundo y la constatación de los límites de la naturaleza humana, con todo su cúmulo de equívocos y devastaciones.

“La vida es tal como es” es la fría constatación a la que se ha llegado después de seguir el análisis fenomenológico de Jaspers. Evidentemente, quedan muchos aspectos por indagar sobre este interesante tema, pero, por lo pronto, el tratamiento desarrollado hasta el momento es suficiente dado el objetivo establecido para esta investigación. En todo caso, se vislumbra algo más allá de los límites.

A continuación, se desarrolla la última parte de la propuesta: “el hombre es lo que puede ser”. Aquí se está ante la otra cara del problema. Las situaciones límite han llevado a reflexionar sobre el sentimiento trágico de la vida, pero Jaspers es un filósofo que no se sumerge en la fatalidad de los acontecimientos, sino que entabla un diálogo con la conciencia para despertar a la “vastedad de lo que nos circunvala”. Su pensamiento, si bien transita por el lado oscuro de la existencia, no se queda allí; antes bien, invita a buscar una salida en medio de esas antinomias que no se han elegido, la fe filosófica ante la revelación:

Las situaciones límites son insoslayables, no podemos rebasarlas. Pero el resultar conmovidos por ellas cuando las experimentamos nos trae a nosotros mismos como “existencia posible”. Cuando tales situaciones permanecen veladas, todo lo que es esencial para nosotros queda sumido en las tinieblas, al igual que nosotros mismos. La grandeza del hombre depende de aquello que llega a ser

en la experiencia de las situaciones límites. Amar lo noble de tal grandeza no es, en verdad, posible sin tener en cuenta las condiciones de tal grandeza. (Jaspers, 1962/1968c, p. 338)

Aquí se encuentran los puntos clave que orientarán el final de este trabajo: la noción de “existencia posible” y la autorrealización humana a partir de las situaciones límite. Se comienza con la noción de “existencia posible”, que en este pensador solo se vuelve inteligible desde la libertad entendida como posibilidad.

Libertad y existencia posible

El esclarecimiento de la libertad humana ha sido una preocupación constante de la filosofía en todas las épocas. Desde los esquemas de índole religiosa hasta los determinismos contemporáneos, en el modo de comprender la libertad se pone en juego gran parte de la concepción antropológica del ser humano: un ser que se relaciona consigo mismo, con los demás y con el mundo al cual se encuentra arrojado. La libertad determina la forma de ser del hombre en el mundo o, lo que es lo mismo, determina la existencia humana:

Que yo sea o no sea libre es cosa que puede determinar profundamente no solo mis actitudes, sino mi naturaleza misma. Y no es cosa que me concierna a mí solo: ya que mis actitudes y la constitución misma de mi ser me ligan a los otros hombres y a las cosas del mundo; así que resolver para mí la cuestión de la libertad significa determinar en la medida más extensa la naturaleza de las relaciones que me ligan a los otros y al mundo. (Abbagnano, 1987, p. 90)



Siguiendo en esta línea, Jaspers retoma el problema de la libertad como la categoría fundamental a partir de la cual es posible continuar penetrando en su profundo análisis existencial. Para tal efecto, propone como eje de su pensamiento la concepción de libertad entendida como posibilidad (Tepley, 2019). Aquí se vuelve necesario enfrentar la constitución natural paradójica del individuo, pues la posibilidad solo se da en una continua tensión originaria con la necesidad. Cabe examinar con mayor detenimiento este asunto.

Para Jaspers, la característica fundamental del hombre en cuanto ser viviente radica en que, a diferencia de lo que ocurre en las especies animales, está por encima de la especie. El animal está determinado por un código genético que lo define en sus instintos, comportamientos y acciones; por tal motivo, permanece en el reino de lo necesario. La naturaleza es precisamente el dominio de lo necesario, cuyas leyes busca comprender la ciencia.

Así las cosas, aquellas especies que a veces sorprenden por sus comportamientos colectivos absolutamente regulados, sus eficaces sistemas de defensa y la recursiva arquitectónica que despliegan cuando construyen algunos lugares de vivienda, realmente no están implementando una capacidad creadora novedosa ni una forma de vida original: solo están siguiendo los parámetros establecidos por unas leyes naturales que les son inherentes.

Algunos pensadores contemporáneos también han sostenido la idea de un determinismo ambiental y genético en el hombre, de tal manera que la libertad no sería posible. Por ejemplo, desde la psicología J. B. Watson y B. F. Skinner defienden un determinismo ambiental y educacional en donde todo depende de los factores sociales, culturales, económicos y familiares del individuo. De otra parte, Richard Dawkins (2011) sostiene que los seres humanos son máquinas de supervivencia, autómatas programados a ciegas con el fin de perpetuar la existencia de los genes egoístas que se albergan en sus células.

En cambio, la libertad es el reino de lo posible. La afirmación “el hombre es lo que elige ser, aquello que puede llegar a ser”, se enmarca precisamente en este lado de la realidad humana:

El hombre es siempre más de lo que sabe de sí mismo. No es lo que es de una vez para siempre: es camino; no una existencia que haya que fijar, como duración, sino dentro de ella, posibilidad por libertad, con lo que en su actividad factible decide lo que es. (Jaspers, 1931/1955, p. 146)

En el capítulo anterior se expuso una serie de condicionantes de la existencia empírica que llevan a los límites de la vida, poniendo a prueba las convicciones más profundas, la capacidad racional para comprender el mundo y hasta las fuerzas físicas. No obstante, en la perspectiva jaspersiana, la esencia del hombre está en su capacidad de elegir la meta de su vida y el camino que a ella conduce: “el futuro se determina por aquello que los hombres proyectan sobre la base de sus conocimientos y mediante sus decisiones, según sea el camino que quieran llevar en el laberinto de los caminos posibles” (Jaspers, 1962/1968c, p. 503).

Ahora bien, la libertad existencial, según el filósofo, no debe entenderse como la capacidad de elegir entre lo bueno y lo malo, pues, si fuera así, la libertad misma ya estaría perdida. El individuo se vería enfrentado a una alternativa que le ha sido previamente impuesta, ante la cual no puede escapar ni hacer nada. Además, en esta situación el individuo podría escoger el mal, que es un elemento nocivo y esclavizante para él mismo.

Bajo esta premisa, la posibilidad de la libertad se constituye, por tanto, como la realidad interior de que “se puede”. En este sentido, Jaspers, en afinidad con Kierkegaard, rechaza el *liberum arbitrium* (decisión de la voluntad abstractamente libre) de la teología católica, que explica el problema de la libertad en relación con el pecado; asimismo, descarta el *servum arbitrium* (acción del hombre por necesidad) de la teología luterana (Viallaneix, 1977).

¿Pero la libertad es posibilidad de qué? Para Jaspers, la libertad humana es siempre posibilidad futura y abierta de llegar a ser sí mismos. Es decir, para el hombre todo puede suceder si se mira su vida en una perspectiva de futuro: puede caer en la culpa, en el nihilismo, puede negar a Dios, puede perderse existencialmente, etcétera, pero también puede encaminarse hacia una vida más plena tomando, en el momento preciso, las decisiones existenciales que lo conduzcan al encuentro con el sentido, al cumplimiento de su propia vocación y a la superación de su mero estado de organismo vivo y natural.

Por tanto, vivir en libertad es padecer la continua tensión entre lo condicionante de la existencia y lo posible. La historicidad de la existencia empírica, junto con las situaciones límite, establece unos horizontes de vida ineludibles, pero hay que enfrentarse a lo inevitable sin resignación para conquistar la verdadera Existencia.

Situados en esta área de la libertad, se llega al punto de la elección existencial. Aquí la noción fundamental es llegar a ser sí mismos (*Selbstsein*). Con esta expresión, Jaspers quiere enfatizar la relevancia de la elección en la realización auténtica como seres humanos. Para el autor, la verdadera elección existencial implica un compromiso de la conciencia en donde, más que elegir cosas, se elige uno a sí mismo al establecer una posición personal frente a la vida.

Estas son, entonces, elecciones en las cuales lo realizado queda plasmado en los individuos de una manera inevitable, de tal forma que ya no es posible retroceder ni en el tiempo ni en el espacio para repetirlo. Una vez que cualquier posibilidad fundamental se ha transformado en realidad por un acto de elección, algo se integra en el ser de una vez y para siempre. No es posible eliminar esos acontecimientos de la propia vida; al decidir en tal o cual dirección, el individuo se ha elegido a sí mismo.

Cada individuo tiene la capacidad de enfrentarse a diversas situaciones que lo condicionan, pero no todos asumen una auténtica posición frente a la libertad como posibilidad. Muchos hombres se diluyen en la masa o rebaño humano, siguiendo vidas rutinarias, fútiles y acomodaticias al momento histórico. Las ideologías políticas, científicas o religiosas muchas veces se convierten en los refugios más fáciles de acceder, hasta el punto de rehusar los planes existenciales propios.

Según Lepp (1967), “la existencia de hombres semejantes proporciona sin duda a los deterministas un buen arsenal de argumentos para poner muy en duda la libertad humana e incluso para negarla” (p. 95). Lo inauténtico, visto desde la filosofía de la existencia, es precisamente ese germen paralizante que corroe a gran parte de la humanidad: la falta de intencionalidades superiores, la ausencia de iniciativas,

la conformidad con lo puramente biológico, la renuncia a todo esfuerzo por superar la finitud en que se vive; en fin, un estar caídos y perdidos en el mundo. Jaspers (1962/1968c) dice a los partidarios de tal pasividad lo siguiente:

A quienes dudan de que el hombre sea capaz de ser libre, hay que responder: quien está en el camino de la libertad y experimenta la trascendencia y a sí mismo, no puede creer que tal camino no sea posible. Su propia vida representa para él la gesta que le garantiza la posibilidad de la libertad. No emprender esta aventura significa que están desapareciendo aquellos hombres que hicieron hasta ahora la historia de Occidente. Ellos hicieron sus cimas y testimoniaron con sus hazañas, sus creaciones y sus doctrinas aquello de lo que el hombre es capaz. (p. 497)

Esto solo es comprensible cuando se asumen el riesgo y el coraje de elegir. El hombre está inmerso en un laberinto de posibilidades; el futuro aparece muchas veces opacado por los tonos grisáceos del fracaso y las nebulosas de las situaciones límite, pero, aun así, es necesario entrar en lo imprevisible para alcanzar una vida más digna de llamarse realmente humana. La elección, dice Jaspers (1932/1958b), es

la resolución de ser yo mismo en la existencia empírica. En la resolución aprendiendo la libertad por la esperanza de que, en definitiva, me encontraré a mí mismo por el hecho de que puedo querer. Pero la resolución se patentiza en la elección concreta. (p. 41)

Cada elección que se haga aniquilará siempre otras posibilidades de ser y vivir en el mundo, pero ese es el ejercicio sincero de la libertad existencial. Si se elige ser médicos o arquitectos, por ejemplo, se cierran otros campos profesionales de acción. La vida en adelante seguramente se desarrollará entre hospitales y enfermos, o entre el polvo de las construcciones y los milimétricos diseños de maquetas. Ya no se prestará mucha atención a los nuevos movimientos políticos o a las nuevas leyes del congreso, pero sí a la aparición de nuevos virus y epidemias que amenazan, en distintos lugares del planeta, a miles de niños y ancianos.

Lo mismo sucede con la elección del matrimonio. Quien se casa renuncia a ser el “rey de todas las damas” y el padre de todos los niños del lugar. En adelante, su vida y la de sus descendientes se moverán bajo los cuidados de determinada mujer, alrededor de un núcleo familiar específico, etcétera. Y nadie garantizará al médico, al arquitecto o al casado el éxito o el fracaso en tales decisiones. Todo será un permanente devenir, un ir de una elección a otra, un estar feliz en un momento dado de la historia para luego caer en la perplejidad de lo porvenir; un estar satisfechos con lo realizado profesional o intelectualmente y, a la vez, incompletos, porque la vida aún continúa. Eso es ejercer la libertad: arriesgarse a decidir.

Lo contrario del riesgo de la decisión es la cobardía y la superficialidad. Muchos prefieren vivir en la medianía, no arriesgando mucho, sino más bien permaneciendo en el horizonte de lo cotidiano y conocido, la mayoría de las veces bajo la tutela de otras voces que les indican lo que tienen que hacer: los padres, los líderes del partido, los profesores, el “gurú” de moda, etcétera. En fin, una vida mediocre, como dice Lepp

(1967) en su texto *Riesgos y osadías del existir*. La elección existencial es realmente para los valientes, para aquellos que creen en la posibilidad de las más altas hazañas en el campo de lo humano:

La elección absoluta es necesaria para todos aquellos que no quieren conformarse con la medianía, se esfuerzan en lograr grandeza y autenticidad, y pretenden vivir intensamente. Una elección de este tipo lleva inherente la intención de irrevocabilidad, de ser considerada como definitiva: se sabe y se está conforme en que comprometa toda nuestra existencia terrena, y quizá hasta la misma eternidad. (p. 118)

Si se observa el ambiente cultural del ahora, se advierte que esta situación de inautenticidad existencial prolifera por todos lados a causa del “presentismo” en que se vive, tratando de disfrutar al máximo la multitud de pequeños goces que la cotidianidad depara. En últimas, el futuro, como posibilidad de la libertad, ha dejado de ser para muchos una instancia de decisión existencial para dar paso a la idea superficial y pragmática de que es mejor “apuntarse a lo que venga”, vivir en un constante *carpe diem*.

En el fondo, se experimenta una situación semejante a la del hombre que vive en el estadio estético de la existencia proclamado por Kierkegaard hace 150 años: anclados en lo bello y lo sensible, buscan ansiosamente los placeres del mundo, asumiendo la condición de espectadores impasibles frente al dolor, la muerte, el individualismo exacerbado que rompe toda comunicación y la pérdida de sentido de lo humano, incluso allí donde abundan el confort y el dinero (Betancur Zapata, 2025).

La época de Jaspers era ya un testimonio del vaciamiento existencial que vivían miles de hombres y mujeres que vagaban por el mundo sin una razón auténtica para existir. Pero, aun en medio del caos de la guerra y las secuelas de la sinrazón, su filosofía se erigía como un llamado a la conquista de la Existencia. Sus escritos pueden percibirse como una incitación sensata a la rebelión en contra de la constante amenaza del sinsentido en el hombre; una rebelión liberadora y creadora que abre siempre a nuevas maneras de ser seres humanos, más allá de las simples propuestas de cambio proclamadas por tal o cual ideología:

Así, en vez de dejarnos seducir por imágenes del futuro que, apoyándose en un aparente saber optimista o pesimista, pretenden anticipar algo, nos hacemos conscientes de la responsabilidad. Esta responsabilidad se ejerce en los quehaceres de cada día, sobre nuestros impulsos y sentimientos, sobre nuestro modo de comportarnos, en el trato con los demás, en el acercamiento o alejamiento de ellos, en el preferir o posponer, en todas las grandes y pequeñas decisiones, esenciales no solo para nosotros, sino también en el curso de los acontecimientos. En la idea que nos formamos de los otros, del sentirse afectado por las cifras y de los cánones por los que aquellos se rigen, así como de los puntos últimos hacia los que se orientan, llevamos a cabo actos de libertad de los que somos responsables. (Jaspers, 1962/1968c, p. 505-506)

En este sentido, la libertad en Jaspers tiene un carácter positivo y constructivo para la historia humana. No es la libertad sartriana: regalo y condena de Dios, una auténtica fatalidad. Según Lepp (1963), para Sartre la elección es una obligación a la que está condenado el hombre y a la que no puede renunciar. Incluso en la abstención ya hay elección; ya se ha optado por un estilo de vida. Pero lo angustiante de esta condición es que el ser humano no encuentra dónde fundamentar ni justificar sus decisiones. No hay en el horizonte de lo humano normas ni preceptos preestablecidos a los cuales aferrarse. También para Sartre el infierno son los otros. El mundo es un campo de batalla en donde prevalece el intento de dominación de unos respecto a los otros, el intento de reducir al otro a objeto, de rebajarle en todo momento su dignidad.

Jaspers, en su filosofía de la Trascendencia y la comunicación existencial, que pronto se abordará, se separa significativamente de los planteamientos funestos y antiteístas sartrianos. De otra parte, en el tema de la responsabilidad y el compromiso histórico en contra de las desigualdades e injusticias humanas, sí se hallan diversos puntos de unión entre los dos autores.

De acuerdo con el filósofo alemán, el ser humano es responsable de sus decisiones; a nadie más que a sí mismo puede atribuir la responsabilidad de sus actos. Resultaría más fácil decir: fue por causa de Dios, porque los demás también lo hicieron o porque se fue obligado. Pero, en la perspectiva existencialista en que se sitúa esta reflexión, todo lo que el hombre piensa, dice o hace solo acontece en razón de su libertad: los hombres son lo que son no por nacimiento simplemente, ni por crianza ni educación, sino por la libertad de cada uno sobre la base de su ser dado.

Si se provoca un desequilibrio ambiental, un maltrato psicológico o una esclavitud política, de tal manera que otros se vean afectados en el ejercicio de su libertad, se es doblemente responsable de tales acciones, pues no solo se responde por lo que se hace con la propia vida, sino también con la vida de los demás. En este sentido,

nunca tendremos, pues, el derecho de preguntar con Caín: ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano? Respondemos incluso del conjunto universal, que no puede alcanzar su meta sin nuestra ayuda. Nada ni nadie podrá liberarnos de esta responsabilidad. La grandeza y la dignidad del hombre se basan en su libertad y en su responsabilidad. (Jaspers, 1931/1955, p. 201)

Con lo expuesto hasta el momento queda clara, entonces, la coincidencia entre libertad y Existencia dentro del pensamiento de Jaspers. La libertad es la esencia de la Existencia posible que llega a ser realidad en virtud de un movimiento interior de resolución. La libertad es la elección de mí mismo y

no puedo siquiera ponerme frente a mí y elegir entre mí mismo y no ser yo mismo, como si la libertad solo fuera un instrumento para mí. No. En tanto que elijo, yo soy; si no soy yo, no elijo. (Jaspers, 1932/1958b, p. 42)

Lo que se es está siempre suspendido entre la posibilidad y la elección, pero, cuando se realiza efectivamente el salto de la decisión en el diario acontecer de la vida, se alcanza propiamente la *Existenz*, se llega a ser “yo mismo”, superando el simple estado empírico de *Dasein*, de objeto en el mundo.

Hasta este punto, se ha examinado el pensamiento de Jaspers a través de diversos problemas que permiten esclarecer, desde distintas perspectivas, su concepción del ser humano. Ahora resulta necesario integrar estas reflexiones en la totalidad de su filosofía, de tal manera que se comprenda, según los parámetros establecidos para esta monografía, la unidad y coherencia de su pensamiento.

Quedan entonces dos cuestiones por resolver: la primera, cómo es el ejercicio de la libertad en las situaciones límite, de tal manera que el individuo pueda alcanzar su plena realización humana allí donde se pensaba que no había más caminos; la segunda, cómo se entiende el fundamento último de la libertad, es decir, la Trascendencia. Se verán, a continuación, estos dos aspectos finales.

Autorrealización humana y elección de sentido

En este punto, se retoman dos tesis fundamentales sostenidas a lo largo del presente trabajo, con el propósito de situar la reflexión en su marco teórico y mantener la coherencia con la intención original. La primera se resume en la expresión: “la vida es como es”. Con ello se ha planteado cómo la existencia empírica está inevitablemente atravesada por una serie de condiciones que conducen a los linderos de las fuerzas psíquicas, físicas y espirituales.

Esto es lo que Jaspers llama las situaciones límite: la determinación histórica, el sufrimiento, la lucha, la culpa y, finalmente, la muerte. Nadie escapa a ellas. Tampoco se buscan por sí mismas, ya que resultaría enfermizo desear padecer cada una de estas situaciones; más bien, la vida misma las trae, sin distinción de sexo, raza o edad, en el momento menos esperado y cuando se está lejos de tales reflexiones.

Luego se afirma: “el hombre es lo que puede ser”. Con ello se declara el carácter esencial de la libertad en el hombre en cuanto condición siempre abierta a lo posible. No hay un modelo de hombre preestablecido; cada uno tiene que llegar a ser el hombre o la mujer que desea en medio de un abanico siempre abierto de posibilidades. La libertad del hombre, así entendida, resulta ser una libertad finita. Ningún ser humano está libre de condiciones. Jaspers (1932/1958b) afirma que la idea de una libertad absoluta es un fantasma:

Toda libertad, que es libertad de un individuo, tiene que estar en oposición, desarrollarse en proceso de lucha y, por tanto, estar siempre limitada. Una libertad absoluta sería la libertad de una totalidad que no tuviera ya nada fuera de sí y todas las resistencias las tuviese dentro de sí. (p. 54)

Pero cada individuo es libre para establecer una posición frente a ellas. Depende de cada uno hundirse o “salir a flote” en tales circunstancias. De esta manera se constata la constitución antinómica del hombre: padece una continua tensión entre lo condicionante y lo posible, entre lo inevitable y lo superable. En medio de tal polaridad, se ha de conquistar eso que Jaspers ha denominado con bastante acierto “la auténtica Existencia”. Se trata de un devenir hacia uno mismo que no se visualiza ni se experimenta en medio de la gran masa de la humanidad, sino que constituye un acontecimiento de la conciencia personal que se escapa a toda conceptualización y a todo intento de objetivación.

Así pues, teniendo en cuenta tales ideas, en lo que sigue se desarrolla una serie de reflexiones consideradas pertinentes frente al problema de las situaciones límite. El principio existencialista fundamental que orientará las meditaciones filosóficas en este tramo de la investigación es: “el hombre elige lo que quiere ser”.

Las situaciones límite normalmente se ven como una serie de acontecimientos nefastos, genuinas calamidades que no tienen razón de ser. Pero Jaspers ve en ellas oportunidades significativas para encontrar el verdadero sentido de la vida. Cada situación es una llamada que ha de escucharse y a la que hay que responder. Al respecto, conviene traer a colación algunas palabras de Viktor Frankl (1982), un sobreviviente de las situaciones límite y una autoridad académica que en muchos aspectos comparte la filosofía de Jaspers. Tiempo después de su experiencia en los campos de concentración nazi, dijo:

En último término, el hombre no está sujeto a las condiciones con que se enfrenta; son más bien dichas condiciones las que se hallan sometidas a su decisión. Voluntaria o involuntariamente, es él quien decide si se enfrentará o si cederá, si se dejará determinar o no por las condiciones. (p. 51)

Frankl tiene una palabra válida no solo por sus experiencias personales, sino también por la amplia gama de investigaciones psicológicas que desarrolló mientras orientaba a personas que, por diversas razones, habían perdido el sentido de la existencia. Uno de los elementos llamativos de su teoría es, precisamente, su oposición a los filósofos, biólogos y psicólogos deterministas. Para él, las actitudes ante la vida no vienen establecidas por los genes o por el ambiente, sino que cada uno elige lo que desea ser.

Manifiesta abiertamente esto cuando dice: “la herencia no es sino el material a partir del cual se construye el hombre a sí mismo. No son sino las piedras que el constructor acepta o rechaza. Más el constructor mismo no está construido con piedras” (Frankl, 1982, p. 53). Solo se dispone de esta vida, de este instante, de esta oportunidad para hacer algo valioso de la propia existencia; si se desperdician las posibilidades, no se podrá adjudicar a otros el resultado de las elecciones.

De igual manera, a nadie más que a uno mismo le interesa saber en profundidad quién se es realmente y qué se hace de camino por este mundo. Quizá después venga la vida eterna, pero nadie ha venido de aquel insondable estado para contar cuál es el universo de posibilidades que allí se da. Con estas ideas de soporte provenientes del

campo de la logoterapia, se aborda con mayor precisión el problema del sentido y la conquista de la existencia a partir de las situaciones límite.

La metamorfosis del dolor: el hombre sufriente y la posibilidad de plenitud

El sufrimiento humano es múltiple y de diversa intensidad. Entre los más conocidos y difíciles de enfrentar se encuentran los derivados de la finitud y vulnerabilidad del cuerpo. Las enfermedades, tanto antiguas como modernas, pueden reducir al ser humano a un nivel profundamente limitado de su ser. Al principio, la pérdida de capacidad física se percibe como un obstáculo para el ritmo habitual de la vida: desplazamientos cotidianos, estudios, trabajo, relaciones afectivas, entre otros.

Sin embargo, a medida que estas limitaciones se intensifican, dejan de ser solo problemas orgánicos para transformarse en cuestiones existenciales. Ya no se trata únicamente del cuerpo, sino del sentido mismo de la vida. Las ilusiones más profundas comienzan a verse truncadas y las metas previamente establecidas parecen inalcanzables. Esta combinación de limitación física y de impotencia frente al control de los síntomas va conduciendo gradualmente al individuo hacia los umbrales de la angustia y la desesperación (Pinedo, 2014).

Existen, además, sufrimientos de índole psicológica y social. La humillación en el ámbito laboral o en contextos bélicos; las condiciones de pobreza extrema que conducen al hambre; el maltrato, la soledad profunda y el cautiverio; la pérdida de seres queridos o las afecciones mentales que desembocan en el aislamiento o la enajenación, son solo algunos ejemplos de las situaciones que un ser humano puede atravesar, ya sea en periodos breves o prolongados. Los efectos, en última instancia, tienden a converger en una agonía intensa y penetrante que limita, tensiona y amenaza continuamente la existencia concreta y cotidiana.

Frente a esta situación límite, dice Jaspers, el hombre puede asumir equívocamente diversas posturas existenciales. Una de ellas es el intento por suprimir el dolor (Keryongu, 2025). Aquí los adelantos de la medicina, por ejemplo, se convierten en una tabla de salvación. Confiados en las nuevas tecnologías, se piensa que se puede eliminar o doblegar el sufrimiento físico y que, finalmente, la ciencia triunfará sobre la naturaleza. El asunto se resuelve en un acto de paciencia y seguridad histórica.

Desde otros campos de acción puede pensarse, por ejemplo, que las nuevas leyes de la república eliminarán la pobreza y la marginación que prolifera por todo el país, o que los nuevos castigos para los malhechores disminuirán los índices de acciones infames que generan dolor en muchos ciudadanos. No obstante, la dificultad de tales posiciones radica en que no se reconoce el sufrimiento como situación límite de la existencia empírica. Se piensa que es algo accidental y no sustancial al hombre.

Otra postura es la evasión frente al sufrimiento: “yo limito instintivamente mi campo de visión, por ejemplo, no quiero saber del médico la verdad, no quiero reconocer mi enfermedad ni ver mi deficiencia física y espiritual, ni claramente cuál es mi situación social en la realidad” (Jaspers, 1932/1958b, p. 103). Entonces se trata infructuosamente de pensar que todo está normal, que no sucede nada grave y que todo acontece dentro de unos marcos previsibles. Se esquiva así, por todos lados y con diferentes justificaciones, la confrontación con el sufrimiento.

Más grave aún resulta la posición de rechazo sistemático o de pasividad que puede asumirse frente al que sufre: “se hace uno indiferente y desconsiderado, al cabo incluso se llega a menospreciar y odiar al que sufre, lo mismo que muchos animales atormentan hasta la muerte al compañero enfermo” (Jaspers, 1932/1958b, p. 103). O la postura del esteta que, al haber entendido lo inevitable del sufrimiento, prefiere gozar al máximo de los placeres de este mundo antes de que le corresponda atravesar el oscuro trance de la aflicción. En ambas posturas subsiste una especie de autoengaño, y hasta cierto punto de perversión, que termina finalmente en una mayor sensación de fracaso, pues la realidad no cambia; solo se prolonga en el tiempo la toma de conciencia de tal situación (Pinedo, 2014).

Una cuarta actitud consiste en ubicar el origen del sufrimiento en los demás y, por tanto, pensar que los padecimientos cesarán cuando se elimine a aquel o a aquellos que han sido su causa. Así, puede pensarse, de manera optimista y a la vez superficial, que todo cambiará cuando tal persona sea removida de su cargo, cuando el criminal sea capturado o cuando se produzca el alejamiento de aquellos considerados la fuente del sufrimiento. En últimas, es otra forma sutil y llena de subterfugios para maquillar la realidad última del dolor en la vida.

Jaspers, evidentemente, no quiere hacer una apología del sufrimiento ni pretende desconocer la racionalidad que hay en la implementación de ciertos procedimientos médicos o terapéuticos para aliviar los dolores del cuerpo y del alma. Tampoco quiere hacer pensar que toda existencia humana es un diario sufrir, pues no toda incomodidad o molestia cotidiana se convierte en una situación límite. El sufrimiento es límite en cuanto hace tomar una posición existencial frente a lo que ocurre, de tal manera que lo que se haga o se deje de hacer definirá radicalmente el futuro de la vida (Pinedo, 2014).

La tesis central de Jaspers sostiene que, frente a la inevitabilidad del sufrimiento, es necesario asumirlo y buscarle un sentido, en lugar de negarlo o evadirlo. Se trata de transformar la experiencia dolorosa, orientándola hacia una dimensión de plenitud y comprensión. Por tanto, el problema no radica en preguntarse por qué se sufre —cuestión que carece de solución lógica—, sino en decidir cómo enfrentar ese sufrimiento. Lo esencial es, entonces, la actitud consciente y libre que se elige al confrontar el dolor.

Frankl adquiere una relevancia particular en este contexto. El fundador de la logoterapia expone que, en los campos de concentración de Auschwitz y Dachau, los padecimientos físicos y psicológicos constituían una dimensión cotidiana de la

existencia. Las condiciones precarias y los maltratos constantes hacían que enfermar fuera algo casi inevitable. Ante tales adversidades, muchos prisioneros perdieron la esperanza y el deseo de vivir; para algunos, la cercanía de la muerte se convirtió en una forma de alivio frente a dolores indescriptibles (Pinedo, 2014).

Sin embargo, aquellos que lograron encontrar un sentido en medio del sufrimiento hallaron la fortaleza necesaria para seguir adelante y sobrevivir. Sobre la base de estas vivencias, Frankl (1982), como sobreviviente, deja un valioso legado:

No debemos olvidar jamás que podemos encontrar también sentido en la vida incluso cuando nos enfrentamos, como víctima impotente, con una situación desesperada, con un destino que no puede ser cambiado. Lo que importa entonces es dar testimonio de la mejor y exclusiva potencialidad humana: la de transformar una tragedia en un triunfo personal, la propia desgracia en un logro humano. Cuando no somos ya capaces de cambiar una situación, pensemos, por ejemplo, en una enfermedad como pueda ser un cáncer incurable, se nos plantea el reto de cambiarnos a nosotros mismos. (p. 41)

El sentido del sufrimiento no reside en la modificación de las circunstancias externas ni en la vana esperanza de eliminarlo mediante un acto de voluntad. Por el contrario, el padecimiento adquiere significado cuando el sujeto logra transformarse a sí mismo en medio de situaciones adversas no elegidas. Este proceso de cambio interior constituye lo que Jaspers denomina “ganar la existencia” o “llegar a ser uno mismo”. Tal transformación depende exclusivamente de cada individuo; al impedir que las condiciones desfavorables se vuelvan determinantes, se logra trascender la situación inmediata y avanzar respecto a lo construido en la vida cotidiana (Pinedo, 2014).



Lo anterior conlleva una transformación en la concepción habitual de la felicidad. Si esta se comprende desde una perspectiva hedonista, como placer y ausencia de dolor, se incurre en una lógica existencial ajena a la propuesta de Jaspers. No existe reconciliación posible con tal visión, pues el dolor es inherente a la condición humana; en la existencia concreta, cada individuo debe afrontar y asumir el sufrimiento que le corresponde. Para Jaspers, la felicidad no consiste en la carencia de padecimiento, sino en la plenitud del ser, la cual se alcanza únicamente tras haberse erguido frente al fracaso.

Se trata de replantear un concepto de felicidad muy extendido en la actualidad, donde la positividad de la vida se mide por el éxito, el reconocimiento, los placeres materiales o las ganancias económicas. El criterio dominante es sentirse bien. Quienes adoptan este enfoque buscan a toda costa armonía y satisfacción empírica, guiados por el amor propio. Por el contrario, la negatividad de la vida se refleja en los fracasos y el dolor experimentado, independientemente de que tengan una causa justificada o no (Pinedo, 2014).

En contraste, Jaspers concibe la felicidad como la plenitud alcanzada cuando el sufrimiento se transforma en un logro personal mediante un acto consciente de elección. Se trata, en última instancia, de un paradigma antropológico innovador que sitúa la autoconciencia y la libertad como pilares esenciales para comprender la esencia y las posibilidades de lo humano.

Esta visión también tiene profundas implicaciones éticas. Pero no se trata de una ética derivada, limitada a la aplicación de normas o sistemas preestablecidos, sino de una postura fundamental ante el mundo: frente a la vida, las construcciones sociales, los demás, el misterio que constituye al ser humano y frente a sí mismo. Se trata de una ética que confronta la posibilidad permanente de recrear tanto la especie humana como la propia existencia, a partir de los sueños, las capacidades y los fracasos; o, alternatively, de subordinarse por completo a los dictados del mercado, la moda o las ideologías, para convertirse en meros productores y consumidores de placer.

De este modo, la tensión entre lo auténtico y lo inauténtico de la existencia no desaparece; por el contrario, exige del individuo una elección que lo defina en su ser y en su relación con los demás (Pinedo, 2014).

Para concluir, resulta pertinente traer un texto de Frankl especialmente esclarecedor frente a lo expuesto. Se trata de una de las numerosas cartas que recibió de amigos, colegas, pacientes y conocidos, en la que se le alienta en su trabajo profesional en torno a su propuesta existencial de dotar de sentido a la vida humana. Representa una valiosa constatación de que es posible encontrar una autorrealización a partir del sufrimiento, tal como lo experimentó en su época de presidio y como lo vivió el mismo Jaspers en sus días de persecución, silenciamiento y amenazas de muerte. El documento aparece comentado por Frankl (1982) en su libro *Psicoterapia y humanismo*:

Querido Dr. Frankl:

Durante estos meses, un grupo de reclusos hemos estado compartiendo sus libros y *cassettes*. Sí, uno de los mayores sentidos que tenemos el privilegio de experimentar es el del sufrimiento. Acabo de empezar a vivir y ¡qué glorioso sentimiento supone! Me encuentro constantemente conmovido por las lágrimas de mis hermanos en nuestro grupo, cuando se dan cuenta de que están hallando ahora un sentido a sus vidas que jamás pensaron era posible encontrar. Los cambios son auténticamente milagrosos. Vidas que antes carecían de esperanza, sumidas en el desamparo, poseen ahora un sentido. Aquí, en el presidio de máxima

seguridad de Florida, a unas 500 yardas de la silla eléctrica, estamos realizando nuestros sueños. Nos hallamos próximos a Navidad, pero la logoterapia ha sido mi mañana de Pascua. Del calvario de Auschwitz ha surgido nuestra aurora de Pascua. De las alambradas de espino y la chimenea de Auschwitz sale el sol... ¡Dios mío, qué nuevo día nos debe estar aguardando!

Suyo afmo., Greg B. (p. 45)

Se trata de un texto que invita a la meditación personal. Su inclusión en este trabajo ya encuentra justificación suficiente. Resulta reconfortante constatar que la filosofía de Jaspers, y, dentro de esta investigación, la psicología de Frankl, tienen un asidero concreto en la realidad. Más que un cúmulo de teorías bien estructuradas acerca del hombre, el mundo o Dios, estas propuestas de pensamiento representan una visión alternativa para edificar la humanidad del futuro, incluso ante el horizonte incierto, hostil y amenazador que se cierne sobre la vida. Más adelante se acudirá a los testimonios del mismo Jaspers para corroborar sus ideas frente a la lucha y la culpa existenciales.

La lucha franca por la existencia

Plantear que la auténtica existencia se gana a través de la lucha puede resultar un tanto contradictorio en medio de la confusión de esta época. Para quienes detentan el poder político, económico o militar, una fenomenología de la lucha puede convertirse en una instancia de legitimación de su autoritarismo, violencia y ansia de dominación. El contrasentido de este mundo se basa precisamente en una errónea intelección de la lucha por la existencia empírica.

Cuando la humanidad parece estar tomando posesión del planeta, reconociendo su pertenencia a él y experimentando su unidad plural y su interdependencia política, económica y cultural, y cuando el avance tecnológico alcanza horizontes antes inimaginables, se constata con impotencia que todo esto ocurre en un contexto de individualismo caótico y excluyente.

Con frecuencia, las decisiones cruciales recaen en un reducido grupo de hombres y mujeres que se reparten zonas de influencia, establecen sinergias y emplean a los demás en función de sus propios intereses. No sorprende, por tanto, la novedad peligrosa de la situación histórica: la concentración del conocimiento, la riqueza y el poder en un número muy limitado de países y en pocas manos dentro de ellos, dispuestas, sin vacilación, a actuar, incluso con violencia, para defender sus proyectos y aspiraciones.

El resultado es una humanidad profundamente dividida y perturbada. Si se ha roto el equilibrio ambiental de la tierra, mucho más se ha herido el de la humanidad. Si la tierra es un ser vivo, mucho más lo es la humanidad. Desconocer esto implica el desconocimiento de sí mismos en tanto individuos y grupos. Negarse a la relación con

los otros, o entablarla mediante una lucha negativa y destructora, no solo priva de la vida a los demás, sino que deshumaniza a quienes actúan de tal forma, los despersonaliza y los vuelve inauténticos desde una perspectiva existencial (Pinedo, 2013).

Con este telón de fondo puede comprenderse mejor la propuesta jaspersiana. Ciertamente, la vida humana, en cuanto existencia empírica, es lucha. No es posible evadir tal condición, pues, precisamente por su carácter inevitable, se constituye en un límite del ser en el mundo. La subsistencia de cada día es ya una lucha de carácter económico, intelectual o espiritual. Unos viven trabajando para otros, otros trabajan para sí mismos y otros hacen que los demás trabajen para su propio beneficio. Unos poseen el conocimiento para luego hacer que otros, debido a su ignorancia, dependan en distintos niveles de ellos: en los oficios, en las decisiones, en los proyectos, en las propuestas sociales, en las ganancias, etcétera.

En todas estas circunstancias cotidianas, la vida humana se percibe como un complejo y bien articulado proceso de luchas por ensanchar el espacio vital. Allí, por las posturas que se asumen frente a las circunstancias, surgen los vencedores y los vencidos, los dominantes y los esclavizados.

El problema fundamental de la lucha por la existencia empírica radica en que, por ser esta una pugna en torno a las bases materiales de la vida, puede recurrirse rápidamente a la violencia como medio de desplazamiento e imposición de las propias condiciones. Igual sucede con las luchas espirituales. Para muchos, la manera más eficaz de imponer una ideología, un proyecto de sociedad o determinada visión del mundo es mediante la fuerza coactiva que doblega el pensamiento y la voluntad. De hecho, los cambios de paradigmas sociales, científicos y culturales no se han dado sin sus respectivos episodios violentos y aniquiladores del “otro” que viene al encuentro cargado de diferencias.

Frente a lo anterior pueden surgir diversas posiciones inauténticas. La primera consiste en pensar que la lucha no hace parte del horizonte de la propia existencia; por lo tanto, se vive en la cálida indiferencia del mundo. Esto sucede porque, al no sentirse en un momento determinado de la existencia empírica afectado o amenazado por la lucha y, por el contrario, al recibirse directa o indirectamente los beneficios de ella, se llega a creer que el mundo es realmente un lugar tranquilo y apacible para vivir. No hay de qué preocuparse, solo disfrutar el instante. Esta es la posición de quien, por distintas razones, ha salido ganando en luchas anteriores y, por lo tanto, piensa que en su existencia empírica ya no hay más luchas.

Una segunda posición viene representada por lo que podría llamarse el idealista romántico. Vive enmascarado en un mundo en el cual reinan finalmente la justicia, la paz y el derecho y, por lo tanto, la lucha hostil entre los hombres ha cesado. Su visión de un mundo impecable es el refugio perfecto para huir de la penosa tarea de luchar cada día por sí mismo y por la humanidad en general.

Así, en un anhelo de libertad, más de pensamiento que de acción, vuelve la mirada hacia lo concreto de la vida y espera que otros, o quién sabe qué acontecimiento

extraordinario en la humanidad, se encarguen de enderezar ese perturbador problema de la lucha por la existencia cotidiana. Es la cómoda posición del “no querer saber” y de remitir la solución de los conflictos a la posibilidad teórica y futura de que, con el tiempo, sobrevenga un mundo mejor que este.

La tercera posición es la de quien no quiere la lucha y trata de realizar una existencia empírica exenta de ella. Aquí el individuo se anula en cuanto a posibilidad de ser sí mismo. Esta es la postura de algunos individuos y grupos pacifistas extremos que, situados también desde una posición idealista (cristiana, ambientalista, antibelicista, etcétera), renuncian a la lucha. La idea es no resistir, no defenderse, más bien someterse. Jaspers diría que el problema fundamental de tal posición es que, en lugar de reprobar todos los poderes destructores de este mundo, se glorifica y legitima un orden injusto y opresor (Keryongu, 2025). Entonces, el efecto esperado no se consigue; por el contrario, se afirma al otro en su capacidad de lucha y dominación.

De otra parte, puede surgir una postura diametralmente opuesta a la anterior, en la que los individuos y comunidades afirman la lucha por amor a la lucha. Entonces se crea una especie de casta guerrera que solo en el enfrentamiento continuo, independientemente de su pertinencia o necesidad, puede sentirse a gusto en la existencia empírica. Se puede llegar incluso a la rebeldía sin causa, a la lucha por trivialidades o al sadismo por gusto en el combate. Lo más probable es la pérdida de la vida o la falta de sentido existencial al afirmar con tanta inmediatez y pasión el deseo de lucha en sí mismo.

Para Jaspers (1932/1958b), la autorrealización humana en la lucha no viene dada por posturas radicales y poco reflexivas en la inmanencia de la existencia empírica. Para llegar a ser sí mismos en las condiciones históricas que han correspondido, es necesario asumir una perspectiva realista que no implique ni negación ni afirmación absoluta de la lucha. Solo hay posibilidades abiertas y una constante tensión antinómica en la cual se debe decidir:

No hay, por tanto, una solución objetiva para siempre, sino una solución histórica ocasional. Yo no puedo querer cambiar al mundo en su totalidad desde sus fundamentos, sino solo realizarme en él desde mi propio origen [...] En la situación límite es imposible el sosiego, nacido de la falta de claridad, que cierra los ojos ante la lucha, como si la vida fuera posible sin ella; es imposible igualmente el fanatismo ciego, que hace naufragar el contenido existencial en los principios abstractos del derecho. En la situación límite, la existencia empírica descubre que no está cerrada ni se puede cerrar. (p. 114)

No hay fórmulas mágicas sobre qué hacer en cada lucha concreta de la vida. La decisión para enfrentar tales luchas depende exclusivamente de cada individuo. El discernimiento de la situación debe conducir a considerar en qué momento asumir una posición de poder, en cuál es necesario ceder y soportar, y en cuál resulta preciso arriesgarse y combatir.

El caso de la no violencia en Gandhi puede resultar ilustrativo para esta propuesta. Gandhi, como no violento, valoraba la verdad, la justicia y el amor, y se esmeró en conseguir y desear estos valores para otros. Pero esto no implicaba una actitud pasiva, sino activa frente a la lucha. Como no violento, optó por excluir de su vida la neutralidad, la rendición, la huida y la violencia como forma de resolver los conflictos y, por medio del diálogo y la acción, se esforzó en que los valores que defendía fueran una realidad en las relaciones de las personas que lo rodeaban.

Así, Gandhi conquistó auténticamente su existencia y se realizó como persona. Este es un buen ejemplo, pero no puede olvidarse que su situación siempre será diferente a la de cualquier otro. Ni él ni nadie podrá tomar por cada individuo las decisiones que lo orientarán en las luchas de cada día:

Lo que en realidad acontece no puede ser únicamente cambiado por el mejoramiento de los conocimientos, sino decisivamente solo por el ser del hombre; su actitud íntima, el modo como es consciente de su mundo, la sustancia de aquello que le satisface, es el origen de lo que hace. (Jaspers, 1931/1955, p. 159)

No obstante, la lucha no termina en la existencia empírica. Es necesario dar el salto ahora a la *Existenz*, lo cual solo es posible a través de las elecciones que se realizan en medio de la lucha amorosa. Todo individuo no solo lucha hacia fuera, sino, sobre todo, consigo mismo. El saber elegir implica un autocontrol sobre los impulsos y las emociones del instante. Más de uno se pierde en la cólera, la soberbia y la voluntad de dominio sobre los demás, cayendo después en la culpabilidad al no haber medido las consecuencias de sus actos.

Para el filósofo alemán, quien sabe elegir en la lucha externa es porque previamente ha triunfado en sus luchas internas, en el dominio de sí y en la capacidad de discernimiento para saber hasta dónde puede radicalizar la lucha con otros y hasta dónde debe ceder para convivir con ellos. Esta lucha interior es la que prepara para la más importante de las luchas: aquella por la auténtica existencia a través de la comunicación y el amor.

La diferencia más relevante entre la lucha por la Existencia en el amor y la lucha por la existencia empírica radica en el no empleo de la violencia bajo ninguna de sus manifestaciones: ni verbal, ni psíquica, ni física, ni intelectual. Tampoco son válidas las trampas, las mentiras y los engaños para que el otro tropiece y fracase. Se trata entonces de una apertura franca y constructiva hacia los demás, sin pretensiones de sometimiento o aniquilación.

En esta el individuo busca el reconocimiento de sí en el otro y, a la vez, reconoce al otro en el horizonte de su vida. La única herramienta con la que se cuenta para esta gran aventura es la comunicación de existencia a existencia, el mirar de frente, poniendo lo que se es sin tapujos y con ánimo de establecer vínculos, no barreras.

La comunicación en el amor es la que permite que, aun en medio de los límites de la lucha, sea posible la solidaridad entre los hombres, la ayuda mutua, el perdón y

la justicia. Así, cuando se lucha con otra existencia, puede darse la autorrealización, porque se es capaz de elegir, sin coacciones, la bondad y la misericordia que edifican una nueva humanidad.

Esta verdad existencial, vista en perspectiva contemporánea, pone al descubierto nuevamente el contrasentido de esta época: la paradoja actual consiste en que los seres humanos han llegado a la mayoría de edad en cuanto a capacidades y realizaciones científico-técnicas, pero, a la vez, desconocen en la práctica el horizonte de posibilidades en el amor que son capaces de construir. Jaspers (1932/1958b) ya percibía esta degradación de lo humano a mediados del siglo pasado:

La objetividad, plena de sentido solo en situaciones restringidas, se convierte al ser absolutizada en nueva objetividad, en una máscara [...] Solo quedan las cuestiones técnicas; una vez despachadas, queda únicamente la mudez, que no es la hondura del silencio, sino la expresión de la vaciedad. (p. 164)

Otra manifestación de esta carencia de fundamentos existenciales se refleja en el hecho de que muchos hombres tienden a evadir, con diferentes argumentos y por diversos medios, no solo las culpabilizaciones neuróticas que causan angustia y paralizan, sino, ante todo, cualquier dimensión de responsabilidad en sus actos. De esta forma, hay quienes, dejando a un lado toda posibilidad de autorrealización en el amor, sacrifican con total insensibilidad a otros sin reconocerlo; luego desertizan zonas enormes del planeta, envenenan la atmósfera o fabrican monstruos en laboratorios, y se escudan irresponsablemente en una sofisticada intelección del hombre según la cual los actos no definen a la persona.

Frente a esto, la filosofía de la existencia no apela a razonamientos lógicos bien armados; más bien, hace un llamado al santuario de la conciencia individual (*Innewerden*), único lugar desde donde pueden ponerse en marcha inéditos procesos de interacción humana y de dignificación del otro luchando en el amor.

En el fondo, Jaspers propone para cada individuo un camino de autorrealización humana a partir de una fe entendida como pura posibilidad abierta de entendimiento entre los hombres. Pero no es suficiente con saberlo: es necesario dar el salto eligiendo el amor en cada encuentro con otra existencia. Se entra, así, en el tema central de la Comunicación (*Kommunikation*) y la Trascendencia (*Transzendenz*) en Jaspers, pero antes hay que encontrar un sentido a la pesada culpa y a la muerte inoportuna y absurda.

El bloqueo de la culpa y la apertura al cambio

El problema fundamental de la culpa es que disminuye, arrebatando o bloquea en otros seres humanos las posibilidades de llegar a ser “existencias” auténticas junto con uno mismo, a la vez que perturba interiormente el camino hacia el llegar a ser sí mismo. En las luchas por conquistar la existencia empírica, o incluso luchando en el amor, por

diferentes circunstancias se termina quitando algo de vida a los otros y, en ocasiones extremas, se puede llegar a quitar totalmente la vida a los demás.

Se es, por tanto, culpable de lo acontecido. La antinomia radica en que no es posible sustraerse ni a las decisiones ni a la culpa. Si no se decide intervenir en tal o cual acontecimiento, se incurre en culpa por omisión; pero, si se interviene, se será culpable por los efectos. Respecto a la omisión, Jaspers (1932/1958b) dice:

Una inacción sistemática y sostenida en absoluto conduciría necesariamente a un rápido hundimiento; sería una forma de suicidio. No entrar en el mundo equivale a negarse a la exigencia de realidad que, como oscuro requerimiento, se dirige a mí, para que me arriesgue y experimente lo que de ello se derive. (p. 120)

Nadie puede atribuirse, entonces, una existencia empírica con un alma pura mientras permanezca en este mundo. La pureza del alma es siempre una tarea infinita que se plantea de cara al futuro. Esta tensión entre culpabilidad y posibilidad de purificación es, para Jaspers, el lugar límite en el cual siempre hay que moverse en cuanto seres por naturaleza culpables y, a la vez, proyectados hacia la Existencia.

Evidentemente, como en el sufrimiento y la lucha, también aquí pueden asumirse posturas superficiales y evasivas. Por ejemplo, pensar que todo sucede por causa de un destino inexorable y, por tanto, que a nadie se puede responsabilizar de las muertes, violencias, opresiones y demás horrores que a diario acontecen. También puede asumirse una actitud de inconciencia frente a la culpa, trivializando los efectos de las propias acciones o cerrando los ojos ante la obviedad de los errores, de tal manera que se llega a sentir una inocencia total, ajena a cualquier posibilidad de culpa.

Peor aún es el caso de quien se escuda en los demás para no asumir su culpa o se enmascara tras ideologías, grupos o religiones para diluir su cuota de responsabilidad en la masa. Particularmente en épocas de guerras y grandes conflictos políticos y económicos, esta actitud suele resultar muy propicia para quienes desean lavarse rápidamente las manos de sus terribles acciones sin verse afectados en los grandes beneficios materiales que ya han obtenido.

Pero, más allá de estos enmascaramientos, la filosofía de Jaspers abre al horizonte de una auténtica existencia mediante la posibilidad de cambio en la culpa. Se trata de ver en la culpa una condición inexorable que, pese a confundir, paralizar y atormentar al existente humano en sus acciones, tiene un sentido positivo si se asume correctamente.

La autorrealización en la culpa inicia con la manifestación de un “yo soy responsable”. Es decir, tiene que haber un sujeto que se arriesga y quiere elegir a pesar de la culpa. La responsabilidad debe ir acompañada de la conciencia de arrepentimiento, pues de poco serviría que el individuo constataste su situación límite en cuanto culpable si no asume una dimensión de arrepentimiento frente a los bloqueos ocasionados en otros existentes. La conciencia de la culpa y el arrepentimiento constituyen el primer paso hacia la verdadera Existencia.

El segundo momento inicia en el instante en que un ser humano dice: “yo tengo que cambiar”. Aquí se toca un aspecto que puede tener connotaciones religiosas, como la conversión del corazón o algo semejante, pero, en Jaspers, el compromiso no es con una comunidad, una Iglesia o un Dios personal; el asunto es con uno mismo, con las propias posibilidades de llegar a ser algo más de lo que ya se es.

Luego viene la libre decisión, el elemento más importante en la configuración de una Existencia. Aquí surgen varias posibilidades. Una consiste en ejercer una acción de reparación de la culpa, asumiendo un comportamiento, una actitud o una disposición que mejore o, por lo menos, mitigue directamente el efecto nocivo que la acción culpable generó en otras existencias. Si aún es posible cambiar el curso destructivo de los acontecimientos, entonces se puede elegir nuevamente con miras a enderezar las equivocaciones, las falsedades y los malentendidos.

Una segunda opción puede ser la transformación de la culpa mediante la acción, no ya sobre los directamente implicados, sino sobre terceros:

Implica hacer en el mundo algo positivo que tenga relación con la culpa y que quizá no se hubiera realizado de no haber cometido anteriormente una culpa. Un ejemplo representativo es el que aparece en la película *Gandhi*. Un hindú, por venganza, mata a un niño musulmán; Gandhi le aconseja que adopte a otro niño musulmán que haya perdido a sus padres y lo eduque como tal. (Noblejas, 1998, p. 21)

La tercera y más importante posibilidad, siguiendo la filosofía de Jaspers, es la del cambio personal por la culpa. Aquí la disposición no va hacia la inmediatez de la acción externa, sino hacia el descubrimiento sincero de sí mismo. Es el momento de caer en la cuenta de que aún es posible una manera distinta de ser hombres y mujeres en el mundo.

Por ejemplo, es el caso de ciertos soldados que, al terminar la guerra de Vietnam, cayeron en cuenta de sus equivocaciones y atropellos contra campesinos que nada tenían que ver con este conflicto sociopolítico, y emprendieron una vida totalmente distinta a la bélica, en favor de los menos favorecidos de la sociedad, los enfermos, los lisiados por la violencia, etcétera. Formas de vida que, tal vez, no hubieran sido posibles si estos personajes hubieran permanecido en la diversión, la seguridad y la tranquilidad que su cómoda vida juvenil les ofrecía.

Experiencias semejantes se encuentran también en el propio contexto nacional. Hombres que por años se dedicaron a la violencia y al pillaje, en un momento determinado de su historia, vuelven sobre sí mismos, reconocen su pasado culpable y emprenden caminos inéditos de trabajo y educación para la paz en las nuevas generaciones.

Las posibilidades de encuentro con la verdadera Existencia son muy amplias; el asunto es encontrar el sentido de todas esas experiencias opacas y difíciles para la propia vida. Nuevamente, conviene recordar que ninguna transformación sobrevendrá si no hay sujetos que la realicen. Las situaciones límite no dejarán de ser límites por el solo hecho de comprender tal o cual circunstancia de la vida basándose en un

conocimiento objetivo de la misma. Ninguna ciencia dará el sentido de lo humano, por más categorías y análisis lógicos que contenga. Siempre estarán el individuo y sus posibilidades en el límite. Por eso, Jaspers (1931/1955) señala:

La situación espiritual impone hoy la lucha consciente del hombre, cada uno por su propia esencia. Ha de sostenerla o perderla en el modo como se ratifique del fundamento de su ser en la realidad de su vida [...] De nada sirve quejarse de que es carga excesiva para el individuo, que deberían cambiarse las circunstancias. Pues solo de la modalidad del ser-mismo surge el auténtico obrar sobre las circunstancias. Traiciono mi propia posibilidad desde el momento que solo del cambio de las circunstancias espero lo que puedo ser por mí. Eludo al cargar a otra cosa lo que podría ser cuestión mía; mientras esta otra cosa solo se logra si llego a ser yo mismo lo que debiera ser. (pp. 177-178)

Así las cosas, la mayor culpabilidad para un existente será no haberse elegido a sí mismo en esta vida, haber desperdiciado las posibilidades de autorrealización que la existencia le ofrecía y no haber construido para sí algo digno y lleno de sentido.

La muerte interpreta la vida

Hasta el momento, las posibilidades de autorrealización humana a través del sufrimiento, la lucha y la culpa se perciben como factibles mediante la asunción de una serie de actitudes vitales, de comportamientos morales y de posturas inquebrantables frente a la adversidad. Pero la mayor prueba de estas capacidades humanas viene dada por la muerte. Allí el sentido se menoscaba radicalmente, pierde asidero y tiende a envolver al individuo en una incertidumbre total sobre lo que realmente puede hacer en la vida. Por eso se deja esta consideración para el final, porque, al igual que en toda existencia empírica, la reflexión acerca de la propia muerte o de la muerte ajena tiene siempre un halo de conclusión, de ocaso.

Frente a la muerte se va quedando en silencio, pero a la vez expectante. Si bien es el límite de los límites de todo este desenvolvimiento natural y caduco al que el ser humano está sometido desde que nace, la muerte también puede ser un acontecimiento para interpretar la vida. El sentido existencial surge entonces como ese horizonte de posibilidades que se descubre en medio de esta tensión antinómica original e inevitable entre vida y muerte: la vida abre caminos de existencia, la muerte los cierra; la vida impulsa a pensar en nuevas posibilidades de ser en el mundo, la muerte conduce a pensar que ya es tarde para hacer elecciones. En esa polaridad se juega el todo por el todo de eso que se ha llamado una Existencia auténtica.

La muerte como situación límite ya se ha tratado en el capítulo anterior: el ser humano es relativo a la muerte. Ahora se hace necesario ubicarse en el punto que se ha denominado “una interpretación de la vida a través de la muerte”. Para comprender esto es menester desasirse nuevamente de todas esas visiones y actitudes evasivas

frente a la amenaza de la muerte. La peor de ellas es el encerrarse en la desesperación del nihilismo. Esto sucede cuando el individuo toma la existencia empírica por absoluta; entonces la muerte aparece como el fin absurdo de toda vida, de toda ilusión, de todo proyecto, de toda posibilidad. Es un enfrentarse a la nada, es decir, a la angustia del no ser existencial.

Evidentemente, la muerte tiene su lado angustioso, pero Jaspers no ve esta angustia desde una perspectiva nihilista. La muerte no es propiamente un tránsito hacia la nada. El suicida es precisamente el individuo que quiere apurar este desenlace de la vida, pues, tanto en esta existencia empírica como después de ella, no ve ningún sentido existencial; todo es absurdo, una total sinrazón que no merece ser sostenida por más tiempo.

Otra posición evasiva puede surgir de una extraña mezcla de ataraxia epicúrea, *apatheia* estoica y sensibilidad estética vulgar. La dimensión estoica vendría dada por la aceptación de lo necesario e inevitable: la muerte forma parte del orden natural y, por tanto, no habría que asombrarse ni perturbarse por ese acontecimiento integrado en el orden cósmico. Lo mejor sería no preocuparse por ese final que algún día llegará. Se aplica entonces, aunque de manera bastante ligera, el principio epicúreo: “cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más” (Oyarzún, 1999, p. 15).

La sensibilidad estética vendría por una trivialización de la muerte bajo el principio materialista, bastante extendido hoy en día, de “comamos y bebamos que mañana moriremos” o “gocemos al máximo de los bienes terrenales, pues al final nada nos llevaremos”. Según Jaspers, estas posturas lo que hacen es quitarle importancia al verdadero significado que puede tener la muerte en la construcción de una Existencia auténtica.

Una tercera actitud de conciencia desviada frente a la muerte es la que asume el hombre de fe en las grandes religiones históricas. La idea de un tránsito hacia una vida nueva y mejor, en la que ya no habrá sufrimientos ni luchas, es la máscara más fácil para revestir a la muerte. Cada religión la disfraza a su acomodo: los cristianos con la idea del cielo, los musulmanes con la idea de un paraíso para los bienaventurados, el hinduismo con la posibilidad de reencarnar y emprender un largo camino de perfección espiritual, y así sucesivamente según sea el discurso religioso en el que se ubique el individuo.

A juicio de Jaspers, estos son subterfugios para no afrontar aquí y ahora la relevancia del problema. Si se deja a Dios o a los dioses que resuelvan ese misterio tan complicado de la muerte, se ahorra el trabajo de buscar soluciones de sentido a tan complejo problema. Más aún, si hay unos ritos establecidos para el paso a la otra vida, entonces no hay sino que seguir al pie de la letra las fórmulas y gestos que encaminarán a un individuo hacia su verdadera felicidad. ¿Qué queda entonces?

La reflexión que puede establecerse a partir del tratamiento metafísico de Jaspers al problema de la muerte tiene que ver con un sentido de la vida que surge por contraste

con la posibilidad de la muerte. Si la muerte es el fin de toda acción en el mundo, entonces se pueden afirmar con mayor razón y sentido cada una de las elecciones que se hacen mientras se vive, pues no hay una segunda oportunidad.

La muerte se transforma así en un dispositivo que moviliza el ejercicio responsable de la libertad: se es libre, precisamente, porque aún no se ha muerto, y cada elección realizada hoy adquiere un valor de eternidad mañana, cuando las posibilidades se agoten definitivamente. Las palabras de E. Fizzoti recogen de manera oportuna esta interpretación de la vida por la muerte:

El marco puramente humano consiste, entonces, en el hecho de morir y de que no se posea una vida perenne, continua, infinita. Pero mientras esto entristece, porque impide poder realizar todo lo que se quiera, sin embargo, constituye el motivo eficaz de la responsabilidad del hombre. Efectivamente, si esta vida fuese infinita, si el hombre viviese siempre, si como los héroes mitológicos pudiese ser inmortal, no sentiría dentro de sí la urgencia de disfrutar al máximo las ocasiones que se le presentan, porque podría dejar para el día siguiente esas realizaciones [...] la vida del hombre se caracteriza también por la transitoriedad, porque las posibilidades que se le presentan son solo fugaces, no permanecen para siempre sino solo unos instantes y después desaparecen. Y como ocasiones que son, no se repiten, porque cada momento de la vida es distinto y completamente nuevo, con tareas y preguntas diversas que implican distintas respuestas. (Fizzoti, como se citó en Noblejas, 1998, p. 37)

Aquí el saber científico no tiene mucho que aportar en sentido estricto. Las categorías científicas siempre reducen la muerte al cese total de la actividad biológica en un individuo y a su consecuente corrupción. Sin embargo, esto no ilumina la posición ante la muerte desde un punto de vista propiamente existencial. Una respuesta de carácter fisiológico es solo una explicación racional de las causas físicas por las cuales se muere, pero no constituye una orientación de sentido. Jaspers llama a este intento de objetivación científica la “norma del día” (Gutschmidt, 2025), es decir, el mundo de las ideas, de los razonamientos lógicos y de las claridades conceptuales que proporcionan cierta tranquilidad para moverse en el mundo.

Pero la interpretación de la vida por la muerte es un acontecimiento que se desenvuelve en la “pasión por la noche”. Allí donde todo es oscuro y lleno de contrariedades, donde la situación resulta injustificada y caótica, surge un movimiento interior que provoca la libre decisión. Sobre este punto, Remolina (1972) señala: “el día vive en el mundo y en el tiempo; la noche es atemporal y acósmica. El primero experimenta la muerte como frontera, pero difícilmente como situación límite; la segunda entrevé en la muerte la auténtica vida” (p. 116).

Por ejemplo, la muerte de un ser querido puede ser el aguijón para establecer vínculos familiares mucho más sólidos y basados en un afecto real. No resulta desconocida la situación en la que, a partir de la muerte de un familiar muy cercano (la madre, el padre, los abuelos), quienes estaban distanciados se reconcilian, los alejados vuelven al núcleo familiar y los resentidos comprenden la inutilidad de sus sentimientos.

Con frecuencia sucede que, con la muerte, las personas llegan a comprender el sentido existencial profundo por el cual vivieron y entregaron su vida los demás. En la muerte se reconoce el esfuerzo de los padres, la lucha de los héroes, la valentía del mártir y la sinceridad de los amigos; entonces se inicia un camino inédito de comunión con el otro que tiene visos de eternidad. Es la idea del “tú no morirás jamás porque ahora vives en mí”.

Más profunda aún es la situación de aquel que, a través de la muerte ajena, se encuentra consigo mismo y comprende lo valioso de la vida, el tiempo desaprovechado y las oportunidades perdidas. Es el momento propicio para redireccionar la vida, tratando de elegir una existencia más plena y dotada de sentido. Esto supone apropiarse en serio de la muerte como situación límite de la vida, sin evasiones ni falsas ilusiones, con la convicción de que el ser humano no puede tener en sí su fundamento último, que no se basta a sí mismo, que su verdadero origen y fin no están en este mundo, sino en otra parte, en la Trascendencia.

Esta confianza no la proporciona ninguna revelación ni ningún texto sagrado; el camino que queda es el de la fe filosófica: la certeza más profunda de la realidad del lejano y único Dios verdadero.

Las situaciones límite como cifras de la Trascendencia

La fe filosófica tiene como sentido aquello que está más allá de la existencia empírica. Pero este sentido no surge por un querer de la voluntad, a la manera como se abordan los objetos de la ciencia, con el deseo irrestricto de conocer y con pretensiones de validez universal. Más bien puede decirse que hay fe filosófica porque la Existencia solo es posible en y por la Trascendencia. La Existencia no tiene su fundamento último en sí misma, sino en la realidad absoluta que está más allá de toda categorización mental. Se ingresa así en el terreno de la metafísica jaspersiana.

La Existencia no puede entenderse como el ser en absoluto, sino como tendencia a buscar el Ser. Cuando el hombre se elige a sí mismo, llega a tocar la Existencia, pero a la vez se percibe como inacabado. Supera ciertamente su existencia empírica, pero inmediatamente se siente volcado hacia algo más allá de sí. Si la Existencia tuviera su fundamento en el espacio-tiempo en que se vive, podría ser objetivada en categorías científicas; tendría que haber un saber particular encargado de analizar conceptualmente tal objeto.

Entonces, existirían teorías con validez universal que permitirían orientar a todos los seres humanos del planeta frente al urgente problema de existir. Pero no hay tal ciencia. Cada individuo hace de su propia posibilidad de ser un problema para sí mismo y a nadie más que a él le corresponde la decisión de resolverlo.

La complejidad del problema radica en que, al final, el individuo se descubre inmerso en un proceso circular: una vez realizada la elección, comprende que esta lo remite a otra todavía mayor, la fe en una Trascendencia que se constituye como el fundamento último de todo cuanto existe:

La fe se encuentra por el camino de la libertad, que no es libertad absoluta y vacía, sino que se experimenta como posibilidad de faltarse y de regalarse. Solo mediante la libertad adquirimos certidumbre de la trascendencia. Mediante la libertad alcanzamos ciertamente un punto de independencia de todo mundo, más precisamente por la conciencia de la radical supeditación a la trascendencia. Pues si somos no es por nosotros mismos. (Jaspers, 1948/1968b, p. 58)

En este sentido, “la Existencia guarda una angustia invencible y una creencia perteneciente a ella, no en el ser en sí de una sustancia, sino en el ser de la trascendencia que se realiza mediante Existencia, pero en ella se enmascara” (Jaspers, 1932/1958a, p. 41). La filosofía contribuye al esclarecimiento del problema en su inquietante pasión por el ser, pero nunca lo abarca plenamente, dado su carácter infinito².

Así, la operación filosófica fundamental “consiste en la superación de la objetividad por medio del pensamiento que, permaneciendo inevitablemente objetivo, nos hace tomar conciencia de lo inobjetivable o supraobjetivo (*Ungegenständlich*)” (Remolina, 1972, p. 63). Esta experiencia primera es solo la antesala de la fe filosófica, acto íntimo de apropiación de la Existencia en el cual se adquiere certeza de la Trascendencia. Si no se es autor del propio ser, entonces ¿cuál es la fuerza última por la cual se es? Esta es la pregunta que impulsa el desplazamiento y el salto de la fe.

Ahora bien, de la Trascendencia solo puede decirse que “es lo que es”, lo cual acentúa su carácter de indefinible. Como ser inobjetivo, permanece siempre bajo el signo de lo “enteramente otro”, de lo “lejano” y solo perceptible en este mundo como “cifra”, como acontecimiento que orienta, pero no muestra la realidad en sí:

La Trascendencia es el Envolvente de todo Envolvente, y por eso no puede ser caracterizada con términos correspondientes a otras esferas. Su existencia es tan cierta como cierto es que no puede ser vista, ni ser concebida por el pensamiento, ni ser asida en comparaciones y figuras. Por eso de la Trascendencia hay que hablar necesariamente en forma “negativa”; es más fácil decir lo que Ella no es que lo que es; pero incluso las expresiones negativas son “problemáticas” cuando no se las toma como una simple expresión general de la inefabilidad de la Trascendencia, sino como algo a lo cual corresponde un contenido: porque la Trascendencia no solo no es esto o aquello, sino que no hay algo de lo cual podamos decir que es la Trascendencia. (Jaspers, 1948/1968b, p. 108)

2 Jaspers no pretende desarrollar una ontología general como doctrina del Ser en sí. Más bien plantea una “periejontología”, es decir, un esclarecimiento indirecto del Envolvente que nunca puede ser captado como objeto en el mundo. El Envolvente es origen y fundamento de todo lo que existe y se manifiesta únicamente como fenómeno.

La dinámica de la Trascendencia es un permanente movimiento de presencia y ausencia. Se oculta, pero a la vez se manifiesta. En la perspectiva considerada, la Trascendencia se hace “transparente” como cifra en las situaciones límite. Las cifras son signos en este mundo espacio-temporal que hablan de la Trascendencia y, por tanto, pueden ser hasta cierto punto interpretados. Solo hasta cierto punto, porque son signos que remiten siempre hacia algo que está más allá de la finitud de este mundo y que, como ya se ha dicho, escapa a toda objetivación.

La lectura del lenguaje de las cifras tiene que ver entonces con la actitud contemplativa: un estar sumergido en el Envolverte de los Envolvertes que se muestra en códigos “mundanos”, transparentando su presencia en todo y en todos, pero que a la vez conserva su carácter de ser lo absolutamente Otro. A esta actitud solo se llega cuando se opta libremente por la Existencia. En la masa, toda cifra de la Trascendencia se pierde y se transforma en mero dato especulativo que manipula y ensombrece el infinito. Al respecto, Remolina (1972) señala:

El lugar de la lectura de las cifras es la Existencia, así como el lugar del conocimiento de la Realidad del mundo son los sentidos y la conciencia en general. En la lectura de las cifras tiene que comprometerse la Existencia: precisamente porque la experiencia metafísica no es algo que pueda ser excitado ni demostrado a todos de la misma manera. La verdad de las cifras no es verificable sino por el ser sí mismo. En esta lectura de las cifras juega un papel de primera importancia la contemplación existencial, o fantasía contemplativa, que Jaspers denomina el ojo de la existencia. (p. 121)

Todo es factible de ser cifra de la Trascendencia, afirma Jaspers (1932/1958b), pero hay una cifra decisiva que enfrenta radicalmente a la finitud humana y a la plenitud del ser: el fracaso. Todo es caduco, nada permanece:

Todo cuanto ha sido grande es aniquilado; lo más profundo se evapora [...] En la aclaración de la Existencia fracasa el ser sí-mismo-en-sí de la Existencia: allí donde soy yo mismo no soy solo yo mismo. En la trascendencia fracasa el pensamiento a causa de la pasión de la noche. (p. 604)

El *Dasein* camina inexorablemente hacia la muerte. El fracaso es, en todo, el último término que, en general, se presenta al pensamiento. Las situaciones límite son precisamente manifestaciones de esa estructura antinómica fundamental sobre la cual reposa la existencia; son destellos de esa realidad íntima del existir según la cual todo lo que para el ser humano es positivo está enlazado a lo negativo correspondiente: “No hay nada bueno sin malo posible y real, ninguna verdad sin falsedad, ni vida sin muerte; la dicha está unida al dolor; la realización, al riesgo y la pérdida” (Jaspers, 1932/1958b, p. 605).

El fracaso es el fundamento que envuelve todo ser-cifra y “se nos hace contradictorio en cada recodo de nuestro camino: desde los tanteos de la ciencia, que no encontraba en sí misma su propio sentido, hasta los esfuerzos del trascender formal y las

tensiones antinómicas de las actitudes existenciales” (Remolina, 1972, p. 122). Cada situación límite descansa sobre la realidad del fracaso.

Pero no solo las situaciones límite, sino también el auténtico ser-sí-mismo, remite al fracaso en tanto que no puede sostenerse por sí mismo: “Cuanto más decisivamente se alcanza tanto más claro se hace su límite, en el cual falla. Cuando fracasa en su voluntad de bastarse a sí mismo queda preparado para su otro, la trascendencia” (Jaspers, 1932/1958b, p. 605). Este es el punto que interesa.

Las situaciones límite son manifestaciones del fracaso, que a su vez es cifra de la Trascendencia. Si el fracaso se considera estrictamente desde la perspectiva de la existencia empírica, resulta algo absurdo, un verdadero fracaso. Pero si se contempla en dimensión de Trascendencia, la eternidad parece alcanzar su meta en el fracaso mismo. Se trata de ver en el hundimiento del fracaso no una pérdida, sino una ganancia, en cuanto abre a la conciencia el “libro” de la Trascendencia:

El fracaso es el mejor y más rápido medio de experimentar el ser ya que precisamente en el peligro y la angustia del vértigo y del hundimiento en el no saber encuentra el movimiento cognoscitivo el punto de apoyo para elevarse. (Lenz, 1955, p. 49)

La idea central que anima esta reflexión, dada la propuesta inicial de autorrealización en los límites, consiste en considerar el fracaso no como la aniquilación total de las posibilidades, sino como la realidad escondida que impulsa y afirma la decisión de construir y modificar el mundo existente y la propia vida con conciencia de riesgo.

El mismo Jaspers (1932/1958b) aclara esta orientación: “La cifra de la eternización en el fracaso únicamente se hace clara cuando no quiero fracasar, pero me arriesgo a fracasar” (p. 608). No se trata, evidentemente, de un proceso pervertido de buscar por sí mismo el fracaso, sino de que, conscientes de la antinomia fundamental sobre la cual descansan las situaciones límite, se asuma la tarea de seguir siendo sí mismos con mayor decisión y sin encubrimientos:

Únicamente este fracaso, al que yo estoy abierto sin reserva, sabiéndolo y aceptándolo, puede convertirse en henchida cifra del ser. Si me encubro la realidad o si voy hacia el fracaso sin realidad, en ambos casos malogro en el fracaso fáctico el verdadero fracaso. (p. 609)

El fracaso, así concebido, no asoma al abismo frío de la nada; más bien indica el ser luminoso de la trascendencia que contiene y envuelve. Por último, solo queda alcanzar esa paz del alma que se consigue cuando, en la fe filosófica, se llega a la certeza inamovible de estar vinculado de una manera “mística” a la Trascendencia. Es lo que Jaspers llama el “sosiego en la tranquilidad del ser sí mismo”. Entonces, en tal abandono en el Ser, el mundo ya no se contempla con angustia y la vida se colma de auténtico sentido.

La comunicación como tarea existencial

No es posible terminar este trabajo sin una alusión a la comunicación existencial que tanto valoró y defendió Jaspers a lo largo de su vida. Podría parecer que todo este movimiento de sentido hacia la Trascendencia transcurre en la inaccesible y hermética soledad del individuo que busca, lucha y llega a ser-sí-mismo sin otro apoyo o recurso que sus propias decisiones. Sin embargo, es necesario aclarar esta posición. Si bien es cierto que la filosofía de la existencia se preocupa por el misterio de la interioridad y la reflexión subjetiva, en Jaspers la soledad no ha de llevar al aislamiento en sí, sino que debe mantener una actitud abierta a la comunicación con otras posibles Existencias.

Se trata de una dinámica de sentido que implica tanto el ser-sí como el ser-con-el-otro: “yo no puedo llegar a ser mí mismo si no entro en comunicación con otro, y no puedo entrar en comunicación sin ser en soledad” (Jaspers, 1932/1958a, p. 462). La soledad no es solipsismo, como tampoco la apertura es disolución del yo personal. La posibilidad de la Existencia en esta tensión de soledad y comunicación es una alternativa que no tiene valor general para todo el mundo, pero para el ser-sí-mismo es pensada incondicionalmente como la aprehensión del ser, que para él es accesible en el hombre (Jaspers, 1932/1958a, p. 465).

Según Jaspers, a cada modo de lo Abarcador que constituye al ser humano corresponden formas concretas y definidas de comunicación. Al “simple ser” le corresponde la comunicación en la comunidad primitiva. Aquí el individuo está siempre orientado por las necesidades diarias de la supervivencia empírica; entonces se abre a la comunicación por el deseo de satisfacer sus intereses y necesidades naturales. Se establecen relaciones

del tipo medio-fin en las que las demás personas quedan reducidas a la categoría de simples instrumentos para la conquista de los propios intereses vitales. En estas relaciones puede cambiarse, siempre que se quiera y como se quiera, de compañero de comunicación, porque lo único que cuenta es alcanzar el objetivo intentado, esto es, la conservación y promoción de la propia vida. (Salamun, 1987, p. 77)

Al modo de ser de la conciencia en sí corresponde la comunicación basada en el intercambio según las formas objetivas o categorías del pensamiento. Allí se buscan acuerdos o desacuerdos apoyados en la verdad o falsedad de las proposiciones: “la discusión es puramente objetiva, sin comprometerse el sí mismo. Podrían sustituirse unos interlocutores por otros cualquiera, a condición de que sus juicios se guíen por las mismas reglas, categorías mentales y criterios metodológicos” (Salamun, 1987, p. 78). Se trata de una comunicación intelectual y totalmente impersonal.

En tercer lugar, a la dimensión del espíritu corresponde la comunicación mediante el intercambio, el diálogo y el enriquecimiento mutuo que se sustenta en la “sustancia común” del conjunto de las ideas. Es una comunicación con contenidos, según

sea la creación del espíritu que esté en juego: la idea de determinada sociedad, de Estado, de religión, de innovación artística, etcétera. Es una comunicación que abre más al encuentro del otro, pero aún permanece incompleta, pues el individuo está sumergido en una especie de inconciencia colectiva y todavía no emerge como sí mismo.

Para Jaspers, estas tres formas de comunicación son solo anticipaciones limitadas de la ideal y verdadera comunicación existencial, que

se hurta a toda demostración empírico-racional. Esta forma solo puede experimentarse intuitivamente, cada individuo en las actividades de su propia vida, y solo se puede girar en torno a ella mediante actividades filosóficas cuya única función es arrojar luz sobre las cosas. (Salamun, 1987, p. 79)

La reflexión del filósofo en este punto oscila constantemente en torno a la idea de que “ser sí mismo y ser verdadero no es otra cosa más que ser incondicional en la comunicación”. En la comunicación el individuo se hace patente juntamente con el otro. Pero la comunicación existencial no es algo espontáneo; se realiza en la lucha amorosa de quienes quieren llegar a ser sí mismos: “como combate, esta comunicación es la lucha del individuo por la Existencia, que es, al mismo tiempo, una lucha por la propia y la otra Existencia” (Jaspers, 1932/1958a, p. 466). En este sentido, nadie puede ser feliz solo:

Yo soy con lo que son otros; soy responsable de lo que hay fuera de mí, porque puedo hablarle y entrar con relación activa con ello; yo soy como posible “existencia” para otras “existencias”. De aquí que únicamente alcance la meta de mi existencia empírica cuando aprehendo lo que hay en mi alrededor. Solo cuando el mundo con el cual puedo entrar en comunicación posible ha llegado a sí mismo conmigo he llegado yo a mí mismo. La libertad está vinculada a la libertad de los otros, el ser-sí-mismo tiene su medida en el ser-sí-mismo del más próximo y, en definitiva, de todos. (Jaspers, 1932/1958b, p. 611)

Esta lucha nace desde el interior de cada individuo, que debe vencer su egoísmo y su naturaleza instintiva, siempre inclinada a imponerse por encima de los demás. Por ejemplo, “el comportamiento respecto al dinero puede ser una expresión de esta afirmación egoísta de la propia existencia empírica” (Jaspers, 1932/1958a, p. 486). Algo semejante ocurre con el afán de éxito o reconocimiento: allí puede romperse, por diferentes motivos y de diversas maneras, la comunicación.

Sin embargo, Jaspers (1932/1958a) expone que no es posible sustraerse a esta realidad: “La comunicación solamente existe allí donde una sostenida existencia empírica egoísta presta a abrirse infinitamente, está vinculada al otro” (p. 486). Se está siempre sumergido en una paradoja: la existencia empírica es la causa finita de la ruptura de la comunicación, pero a la vez la comunicación solo se da a través de la existencia empírica: “como mera existencia egoísta, ese fondo es la ciega voluntad de vivir, que solo quiere cada vez más; pero como cuerpo físico de la posible Existencia, es la voluntad de su destino” (p. 487).

Aquí entra nuevamente la elección transparente y sin coacciones. La comunicación existencial, ligada al amor, excluye toda violencia y todo aprovechamiento del otro. Si se quiere elegir el camino de la propia autenticidad en la comunicación, debe elegirse también la no violencia y todo aquello que no disminuya las posibilidades de libertad en el otro. En cada encuentro de existencia a existencia, el amor y la comunicación avanzan y retroceden juntos. Solo esta disposición a luchar y renunciar en el amor abrirá a los hombres y mujeres del presente, y también del futuro, la posibilidad de construir relaciones sociales más humanas, así como instituciones y proyectos del espíritu más solidarios, justos y equitativos.

La comunicación existencial será, así, la tarea más ardua y frágil de realizar y, a la vez, la más grande y digna de llamarse auténticamente humana. No todo está dado: la historia de la lucha por la Existencia continúa.

Epílogo



**HACIA UNA EXISTENCIA
ESCLARECIDA: REFLEXIONES
FINALES PARA EL SER HUMANO
CONTEMPORÁNEO**

En el punto final de este recorrido por las ideas de Søren Kierkegaard y Karl Jaspers surge nuevamente la pregunta ineludible: ¿qué significa existir de manera auténtica en un mundo que, paradójicamente, ofrece cada vez más medios para eludir la confrontación con uno mismo? Este libro, a través de la exploración de la libertad, la angustia y las situaciones límite, no se restringe a trazar una cartografía filosófica, sino que pretende abrir espacios de resonancia interior para el lector. Hoy, cuando la prisa, la distracción y el vértigo tecnológico erosionan las preguntas más hondas, se hace imprescindible recobrar la vigilia existencial que Kierkegaard y Jaspers reclamaron para su tiempo y que sigue siendo urgente para el nuestro.

Herederos de una paradoja

Ser contemporáneo de Kierkegaard o de Jaspers no implica coincidir en la cronología, sino reconocerse partícipe de la tensión irresuelta entre finitud e infinitud, entre lo que se es y lo que se puede llegar a ser. En un tiempo signado por la promesa de la inmediatez y la ansiedad de la productividad, la libertad aparece muchas veces disuelta en la abundancia de opciones superficiales.

Sin embargo, como bien enseñó Kierkegaard, la libertad auténtica no es la proliferación de alternativas, sino la elección radical y comprometida que implica responsabilidad y riesgo. El individuo contemporáneo, fragmentado entre pantallas, algoritmos y la idea de rendimiento, enfrenta un desafío semejante: atreverse a elegir su propia vida, aun sabiendo que toda elección encierra la angustia de la pérdida y el vértigo de la finitud.

La actualidad de la angustia

Quizá nada resulte más vigente que la noción kierkegaardiana de la angustia como posibilidad. La angustia, lejos de ser únicamente un padecimiento, revela la condición de apertura de la existencia humana: el ser humano es capaz de imaginar lo que aún no es, de proyectar lo que puede llegar a ser. Esta posibilidad desborda y, a la vez, define.

La cultura actual, empeñada en anestesiar toda forma de inquietud, termina negando la dimensión más fecunda de la angustia. En tiempos de distracción perpetua y bienestar prefabricado, reapropiarse de la angustia implica volver a interrogar la vida desde su núcleo: ¿qué sentido tiene?, ¿qué reclama?, ¿cómo obliga a dejar de ser mero espectador para convertirse en autor de la propia existencia?

Las situaciones límite como oportunidad

Karl Jaspers profundizó esta intuición al señalar que la existencia se define y se conquista en el borde: allí donde las certezas se desvanecen y la razón instrumental

fracasa. Las situaciones límite, la muerte, la culpa, el dolor y el fracaso, rasgan el velo de las seguridades cotidianas y obligan a mirar hacia adentro.

Aunque la modernidad tecnológica se afana en neutralizar el dolor y prolongar la ilusión de control, las crisis colectivas e individuales, como guerras, pandemias, enfermedades mentales y soledades invisibles recuerdan de forma cruda que no todo puede planearse ni medirse. Jaspers advierte que en la experiencia del límite se abre la posibilidad de la trascendencia, no como evasión mística, sino como toma de conciencia de la finitud que conduce a un diálogo radical con lo Absoluto.

El tema de la existencia atraviesa todas las obras de Jaspers. La existencia es el fundamento, por decirlo así, sobre el cual se apoya el autor para elaborar su intelección del hombre, del mundo y de Dios. Es el punto de partida, porque, como él mismo intuía, el hombre es un problema para sí mismo y su forma de estar en el mundo es siempre posibilidad abierta.

Para el filósofo, las situaciones límite son determinaciones formativas de la existencia humana, no obstante su carácter de antinomias inevitables. Estas educan en las posibilidades de autorrealización y en la fe filosófica, destruyendo todos los pensamientos finitos a los cuales un hombre puede estar apegado. Quien ha vivido a fondo los embates de las situaciones límite llega a comprender que solo en una lucha franca contra la adversidad puede ganar en este mundo la Existencia.

A la vez, todo ese fracaso óptico sobre el cual reposa la vida constituye el camino necesario para encontrar el auténtico sentido de este problemático “estar en el mundo” y la posibilidad de plenitud que el ser humano anhela desde que nace hasta que muere.

La positividad de la negatividad del fracaso

En nuestra época, uno de los temores más profundos del ser humano es enfrentar el fracaso. Los modelos culturales actuales exaltan el éxito en todos los ámbitos: el desempeño profesional, las relaciones personales, la salud, los negocios y la obtención de posiciones destacadas. La sociedad contemporánea rinde homenaje al triunfo bajo múltiples formas y se sustenta en variadas justificaciones teóricas y prácticas.

Por el contrario, el fracaso es rechazado y evitado como si fuera una amenaza constante. Fracasar se percibe como un signo de deshonor, debilidad o pérdida de dignidad, aspectos de la experiencia humana que muchos prefieren ignorar. Los medios de comunicación, desde hace décadas, han mostrado recelo ante cualquier noticia que destaque fracasos, mientras que buena parte de la literatura actual se centra en relatar historias de éxito y logros extraordinarios.

Incluso la llamada “literatura de autoayuda” tiende a prometer felicidad inmediata y sin esfuerzo, sin reconocer el dolor o la dificultad que forman parte de la vida. Como resultado, la humanidad tiende a evadir la reflexión sobre el fracaso, olvidando que

su dimensión negativa también constituye un elemento esencial de la existencia (Pinedo, 2014).

En la actualidad, resulta casi instintivo evitar pensar en el fracaso. Sin embargo, existen autores comprometidos, como Jaspers, que no rehúyen abordar con rigor esta dimensión de la experiencia humana. Su interés no nace de un afán morboso por inquietar la conciencia, sino de un genuino deseo de poner en primer plano una realidad que, si se toma en serio, puede influir profundamente en el presente y el futuro de la humanidad.

La negatividad del fracaso encierra así la semilla de una visión original sobre el ser humano, el mundo y Dios: una perspectiva que puede resultar extraña al hombre contemporáneo, pero que precisamente por ello merece ser reconsiderada y valorada. Se configura, entonces, una “coyuntura espiritual” que desafía la comprensión de lo humano y que, al igual que en tiempos de Jaspers (1931/1955), invita a una profunda reflexión: “Ante el hombre se plantea la cuestión de si ha de someterse con fatalismo a lo prepotente conocido que parece determinarlo todo, o si ve caminos que puede seguir porque a ellos no alcanza este poder” (p. 32).

La negatividad del fracaso fue un tema recurrente en la obra de Jaspers a lo largo de su extensa producción filosófica. En este análisis, el fracaso se aborda a través de las situaciones límite, que constituyen manifestaciones concretas de esta antinomia fundamental que sostiene la existencia. La experiencia empírica revela que en el mundo no existe el bien absoluto sin la posibilidad real del mal; todo es transitorio y, tarde o temprano, alcanza su fin.

La contradicción del fracaso se hace presente en cada situación, en toda creación del espíritu y en cada proyecto individual. Más aún, en la búsqueda y conquista del ser auténtico se alcanza la forma más intensa del fracaso, que supera cualquier manifestación de negatividad observada en la experiencia empírica. El auténtico ser-sí-mismo “no se puede sostener solo por sí-mismo”; cuanto más decisivamente se alcanza, tanto más claro se hace su límite. Entonces fracasa no solamente como realidad empírica sino, sobre todo, como Existencia (Pinedo, 2014).

No obstante, en medio de esta negatividad surge la pregunta fundamental: ¿implica el fracaso, tanto empírico como existencial, la desaparición absoluta de lo real, o revela, por el contrario, algo más profundo? La respuesta de Jaspers es afirmativa. Tanto el fracaso de la existencia empírica como el de la Existencia como libertad constituyen un movimiento necesario hacia la trascendencia. De esta “positividad de la negatividad” se desprende la idea central de que, al naufragar como “existencia”, el ser humano encuentra su auténtico fundamento en el ser trascendente.

Así, las situaciones límite, como expresiones del fracaso existencial que atraviesa toda la vida humana, no deben interpretarse como una “ruina universal” que arrastra inevitablemente hacia la nada. Por el contrario, enfrentar la “dureza de lo real” constituye el camino necesario para reencontrarse consigo mismo. Al adentrarse plenamente en estas fronteras opacas de la vida y experimentar el fracaso como límite de todos

los límites, el ser humano se prepara para la decisión más profunda y arriesgada que puede asumir: confiar plenamente en el único y verdadero ser de la Trascendencia, origen y destino de todo lo que existe en el tiempo y en el espacio.

La “positividad” del fracaso debe reflejarse, por tanto, en consecuencias prácticas en la vida cotidiana; en esta investigación, esto se ha denominado las posibilidades de autorrealización humana frente a las situaciones límite. Jaspers defiende un humanismo que impulsa la acción y no la pasividad frente a las contradicciones más radicales de la existencia. La indiferencia paralizante ante las situaciones límite refleja un nihilismo absurdo que domina la conciencia: un fracaso total y sin sentido, lo que Jaspers denomina “pérdida de la existencia”.

En contraste, los límites pueden convertirse en catalizadores de procesos inéditos de rebelión y de lucha por sí mismo y por los demás; son, en cierto sentido, vehículos de afirmación de la vida frente a una humanidad que, por diversas razones y bajo justificativos patéticos, se sumerge en una subjetividad caótica y vacía.

De este modo, el enfrentamiento con el sufrimiento incomprensible, la lucha sincera por la existencia, la responsabilidad frente a la culpa y la comprensión de la vida a través de la muerte, lejos de ser actitudes de evasión ante el fracaso, se constituyen en la afirmación de una voluntad de trascendencia que, aun reconociendo la finitud del mundo, desea perdurar como inscripción cifrada del verdadero Ser.

En este contexto, un individuo que se esfuerza por ser auténtico en las situaciones límite se convierte en el testimonio más sólido de que la vida humana posee sentido y de que vale la pena recibir el don inefable de lo que podría ser el único y distante Dios verdadero. Tal persona deja de ser un mero existente que deambula sin dirección por el mundo para transformarse en un testigo del fin último al que todos están llamados: la Trascendencia. Sin embargo, esta misión de testimoniar no tiene un término definido en el espacio-tiempo; es una tarea perpetua, siempre por realizar.

La autorrealización humana como posibilidad siempre abierta

La totalidad del ser, lo Envolvente, se entrevé a partir de las situaciones límite. Estas, a su vez, posibilitan la autenticidad de la “existencia” en todos aquellos individuos que tengan el coraje de elegirse a sí-mismos en este mundo. Esta es la dinámica fundamental que intuye Jaspers en el interior de cada ser humano. El proceso es circular, de la Trascendencia a la “existencia” y de la “existencia” a la Trascendencia: el Envolvente es origen y fundamento de todo cuanto hay; de igual forma, a él todo debe retornar.

Pero el proceso de captación del ser es paradójico, cargado de antinomias: fuerzas antagónicas irreconciliables que miden en todo momento la pequeñez o grandeza

humanas: lucha por la “existencia” y amenaza de aniquilación por la violencia que afirma la lucha; vida que camina hacia el límite inexorable de la muerte, y muerte que revela lo infinito e ilimitado del ser. Las paradojas de lo finito, como formas inevitables de lo trágico, están siempre “tocando” a la puerta. Por su parte, el acto de confianza en la Trascendencia es el riesgo que se asume después de haber experimentado en plenitud la realidad del fracaso.

Para un individuo cualquiera, esta conciencia de la finitud humana puede ser la causa de la perdición existencial o la posibilidad de edificar una vida auténtica, colmada de sentido. Más de un individuo se disuelve en la mera existencia empírica, viviendo en un aquí y ahora intrascendente y vacío. Es frecuente ver a hombres y mujeres atiborrados de pasividad, arrastrando una vida insulsa que no tiene otra razón de ser que lo que el “día a día” traiga.

Estos últimos han asumido resignadamente la idea de que “la vida es lo que es”, pero se niegan a aceptar que “la vida es lo que uno decide ser”. Tales individuos no quieren saber nada de la libertad; su vida, así orientada, es obstrucción de la “existencia” posible. Evidentemente, una existencia empírica así llevada tampoco es digna de acceder al íntimo y verdadero ser que fundamenta todas las cosas, pues, como ya se sabe, la “existencia” solo es por la trascendencia.

Lo inauténtico de la existencia prolifera por todos lados. Si el mundo de Jaspers era el mundo de la angustia y el vacío de sentido por la guerra y la amenaza de exterminio, el mundo actual lo es por el desencanto, el desgano, el consumismo y la evasión momentánea. El desasosiego frente al futuro que impera en el ambiente espiritual del tiempo presente se mezcla confusamente con la certeza de vivir a fondo una vida demasiado breve, que es necesario asumir tal como venga, sin mayor orden ni coherencia. El resultado es esa “perdición existencial” que tanto temía Jaspers para su época y que hoy en día es el síntoma inequívoco de un nuevo sinsentido en la humanidad.

De otra parte, las situaciones límite abren a la autorrealización humana, entendida como un horizonte de sentido al cual se accede en virtud de la capacidad de decisión. No se trata de un sentido previamente establecido, sino de uno que se encuentra en la medida en que se van eligiendo posturas o actitudes concretas frente a los acontecimientos ineludibles de la existencia.

Lo anterior significa que, frente a la negatividad condicionante de las situaciones límite, el ser humano permanece libre. Su presencia en la vida no es realmente el final de todo; más bien es el punto de partida para un cambio radical en la existencia. Esa capacidad de “jugárselo” todo, de elegir y llegar a ser-sí-mismo en situaciones adversas que ni siquiera se han buscado, es lo que constituye, para Jaspers, la grandeza del ser humano, su auténtica autorrealización.

Las derivaciones prácticas de esta búsqueda de sentido ya se han descrito a lo largo de esta investigación: madurez, superación, responsabilidad, crecimiento y, ante todo, dignificación de la persona humana, que no se reduce a la condición de “cosa”

en el mundo. No obstante, debe tenerse siempre presente que la “autorrealización humana” no es propiamente un estado al cual se llega después de hacer determinados esfuerzos.

La autorrealización es un acto de apropiación de la “existencia” que se da en virtud de la libertad; por lo tanto, es siempre posibilidad abierta. La condición humana es estar siempre de camino, llamados a realizar en cada instante la libertad (ser-yo-mismo en fidelidad a mí mismo). Así las cosas, ningún individuo puede jactarse de estar plenamente realizado en un momento determinado de su existencia; únicamente ha elegido dentro de una sucesión ininterrumpida de elecciones que aún le quedan por hacer.

Según lo planteado, no todos los seres humanos llegan a ser en igual medida verdaderamente hombres. Ciertas existencias disipadas caprichosamente son el reflejo de una perdición en la inmanencia del mundo: el caso patético del hombre de la masa que no es él-mismo ni sabe lo que quiere. Pero, aun así, con todo y esta dispersión característica de la realidad, cabe afirmar que cualquier instante de la vida es un tiempo propicio para la autorrealización humana si se sabe escuchar el llamado a la “existencia”.

La dignidad de un hombre viene dada, entonces, no por las condiciones de poder, propiedad, crianza o genialidad que configuran su existencia empírica, sino por la capacidad de riesgo para elegir en cada situación ser-sí-mismo. Esto abre la posibilidad de comprender el pensamiento de Jaspers no solo como una antropología filosófica coherente y llena de sentido, sino como una “pedagogía de la existencia” que tiene validez para el hombre y la mujer de hoy.

Una filosofía educadora de la existencia

La aclaración de la existencia no es solo una captación indirecta del Ser por el pensar filosófico, sino, ante todo, un quehacer de búsqueda de sentido para la vida. Así las cosas, cuando se habla de educación, no se alude a la posibilidad de establecer recetas o manuales para que cualquier individuo, en cualquier situación, llegue a conquistar auténticamente su “existencia”: no hay tal ciencia del Existir.

Lo educativo aquí es concebido como una consecuencia práctica de la “*periejeontología*” de Jaspers; por lo tanto, posee un sentido formativo que prepara para el camino, que indica la ruta, pero que no resuelve la tarea de la “existencia”: cada uno tiene que realizar el trayecto dispuesto a someterse a los imprevisibles avatares del azar.

El análisis existencial jaspersiano muestra, entonces, que la meta es la Trascendencia; la ruta, la de las situaciones límite y el fracaso; el modo, elegir en cada momento la “existencia” (ser-sí-mismo como acto de la libertad); las condiciones, las de la finitud del mundo y la amenaza de la muerte; las actitudes, la lucha, la rebelión contra el sinsentido, la fe filosófica y la apertura a la comunicación. Y una advertencia

concluyente: al final no queda más que dar un salto de confianza en medio de la angustia; no hay otra forma de alcanzar la meta.

Las posibilidades de esta educación vienen dadas por el carácter óntico de las situaciones límite y el fracaso. Todos están sometidos a esta realidad constitutiva de la existencia; por lo mismo, todos son susceptibles de ser orientados en las posibilidades de autorrealización más allá de los límites. Pero esto excluye todo intento de masificación.

La educación, así entendida, es un proceso personal que indica a cada hombre sus posibilidades de sentido; incluso establece el cómo del movimiento: eligiéndose a sí-mismo. Pero queda siempre por ver lo que sea el hombre. Allí propiamente no hay maestros; a lo sumo, se encuentra el testimonio de verdaderos hombres a quienes se agradece lo que se es.

Con esto se quiere resaltar la relevancia de esta filosofía para el tiempo presente. En un mundo que cada vez más parece perder el sentido de lo humano, surge una palabra proveniente de épocas de guerras y catástrofes, un “pronóstico incitante” que solo percibe quien se detiene a escuchar. Esa palabra recuerda que siempre es posible levantarse y luchar por el sentido de una vida humana auténtica. Esta intuición original permite fundamentar la orientación pedagógica de una filosofía de la existencia: una educación liberadora que despierta la sensibilidad necesaria para el surgimiento del verdadero ser humano.

Los espectadores indiferentes tienen poco que aportar: se conforman con la mera existencia y carecen de la fuerza interior necesaria para un impulso renovador. Por ello, esta no es una filosofía destinada a quienes buscan evadir la responsabilidad de responder. La esencia de la libertad reside en la lucha, y al reconocerse en el otro durante un esfuerzo sincero por la “existencia”, el ser humano no solo se convierte en verdadero ser humano, sino también en compañero leal.

Tal vez, por ello, esta reflexión se dirige a la comunidad minoritaria de quienes se esfuerzan por ser auténticamente sí mismos. Estos individuos, unidos en una solidaridad invisible pero profunda, comprenden el sentido de fidelidad y cooperación que subyace en todo lo humano, porque permanecen abiertos a la comunicación de existencia a existencia. Su grandeza consiste en preocuparse no solo por el presente de su vida, sino también por lo que se puede llegar a ser, individual y colectivamente, de cara al futuro. Al fin y al cabo, se comparte un mismo destino: trascender las fronteras de lo finito.

La comunicación es el vehículo con que cuentan quienes quieren en todo momento ser-sí-mismos para compartir su visión del mundo y del hombre. Basados en esta apertura al otro, dice Jaspers, se crea una especie de *corpus mysticum* de hombres y mujeres nobles que, a pesar de todas las posibilidades de perdición existencial, proclaman su fe en el hombre. Esta comunicación, sin violencia ni engaños, es la que permite pensar un mundo futuro más solidario y sin opresiones, y en el que dis-

minuya sustancialmente la amenaza de aniquilación de todo lo que la humanidad históricamente ha creado.

En este sentido, la filosofía de la existencia muestra que el verdadero éxito solo se alcanza cuando, en el proceso de realización personal, quien actúa procura también construir una vida plena para los demás, ampliando las condiciones existenciales de todos. Se trata, por tanto, de individuos que buscan crear y afirmar la vida, aun cuando su época se les oponga con toda la fuerza de los poderes establecidos. Su fe, de carácter filosófico, les permite reconocer en cada acontecimiento la manifestación del ser y responder a la adversidad con un sí heroico. En medio de los límites, este gesto constituye una afirmación auténtica de la vida.

Al ya conocido principio “yo soy yo y mis circunstancias” hay que añadir ahora el original hallazgo jaspersiano: “yo soy yo en la superación de mis circunstancias”. La lucha por la Existencia continúa.

Existir con otros: la dimensión ética

Si algo resulta ineludible en ambos autores es la invitación a comprender que la existencia auténtica no se reduce a una aventura solitaria. Kierkegaard, con su insistencia en la fe como salto existencial, y Jaspers, con su idea de la comunicación como tarea filosófica, recuerdan que la libertad se actualiza en la relación. Nadie se constituye plenamente sin el otro: la angustia, la culpa y la libertad encuentran su sentido más hondo en la responsabilidad mutua.

Hoy, más que nunca, en un mundo fragmentado por la indiferencia y el individualismo de la hipermodernidad, se hace urgente reconstruir comunidades de sentido donde la palabra, la escucha y el cuidado mutuo vuelvan a ser posibles.

Filosofía para una época de incertidumbre

Quizá el legado más fértil de Kierkegaard y Jaspers radica en haber devuelto a la filosofía su condición existencial: pensar no es acumular conceptos ni teorías acabadas, sino habitar preguntas que implican vitalmente. La educación contemporánea, muchas veces atrapada en la lógica de la eficiencia y la técnica, haría bien en recordar que formar seres humanos no consiste únicamente en capacitarlos para resolver problemas prácticos, sino en invitarlos a sostener interrogantes que tocan su ser.

Educar, en clave existencial, es enseñar a resistir la tentación de las respuestas prefabricadas; es formar la valentía de mirar de frente la desesperación y, desde ahí, ensayar una fidelidad a la vida.

La tarea pendiente

A las puertas de nuevas catástrofes, ambientales, políticas y espirituales, la filosofía de la existencia ofrece algo más que consuelo: propone una lucidez sin concesiones. La libertad, lejos de ser un privilegio abstracto, es un mandato ético: hay que elegir, hay que decidir, hay que asumir la responsabilidad de los actos. Frente a la tentación de la resignación, Kierkegaard ofrece la fe como pasión infinita; Jaspers, la trascendencia como apertura. Ambos insisten, cada uno a su modo, en que la vida humana se justifica solo cuando se vive a la altura de su propio misterio.

Con estas ideas, este epílogo no cierra el libro: lo abre de nuevo hacia el lector. Si algo cabe desear como fruto de estas páginas es que cada persona que las haya recorrido salga de ellas con la incomodidad fértil de nuevas preguntas. Que la angustia, lejos de paralizar, impulse a explorar el sentido de la propia libertad. Que las situaciones límite no representen un motivo de desesperanza, sino el umbral para el descubrimiento de la trascendencia. Y que, en última instancia, la filosofía persista en ser lo que siempre ha significado para quienes se atreven a habitarla: una invitación inagotable a existir con coraje, conciencia y pasión.

REFERENCIAS

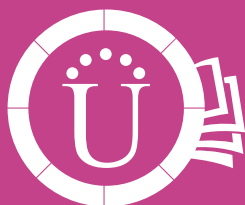
- Abbagnano, N. (1987). *Introducción al existencialismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, T. (1969). *Kierkegaard*. (R. Vernengo, Trad.). Monte Ávila.
- Amorós, C. (1990). *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos.
- Bernier, M. (2015). *The Task of Hope in Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Betancur Zapata, J. A. (2025). Una reflexión filosófica sobre los estadios estético y ético con relación a lo trágico antiguo y lo trágico moderno, en Kierkegaard. *Ciencia y Academia*, (6). <https://doi.org/10.21501/2744838X.4861>
- Blackham, H. (1961). *Seis pensadores existencialistas*. Oikos Tau.
- Carpintero, R. (2021). Llegar a ser uno mismo: espíritu y libertad en Søren Kierkegaard. *Claridades. Revista de Filosofía*, 41(1), 41-66. <https://doi.org/10.24310/claridadescrf.v14i2.10909>
- Chestov, L. (1947). *Kierkegaard y la filosofía existencial*. (J. Ferrater, Trad.). Sudamericana.
- Collado, J. (1962). *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*. Gredos.
- Collins, J. (1976). *El pensamiento de Kierkegaard*. Fondo de Cultura Económica.
- Copleston, F. (1982). *Historia de la filosofía* (A. Doménech, Trad.; Vol. 7). Ariel.
- Dawkins, R. (2011). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat.
- Derisi, O. (1956). *Tratado de existencialismo y tomismo*. Emecé.
- Dip, P. (2024). El rol de Karl Jaspers en la comprensión psicológica de la obra de Kierkegaard. *Universitas Philosophica*, 41(83), 207-233. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph41-83.rjpk>
- Frankl, V. (1979). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Frankl, V. (1982). *Psicoterapia y humanismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Furnal, J. (2016). *Catholic Theology after Kierkegaard*. Oxford University Press.
- García Amilburu, M. (1992). *La existencia en Kierkegaard*. EUNSA.
- Garff, J. (2024). *Kierkegaard: El filósofo de la angustia y de la seducción*. Tusquets Editores.
- Greene, M. (1961). *El sentimiento trágico de la existencia. Análisis del existencialismo*. Aguilar.

- Gutschmidt, R. (2025). Existential boundaries: Jaspers on the interminable struggle with our finitude. En E. Frick y R. Gutschmidt (eds.), *Existential elucidation: Jaspers, boundary situations, and spiritual care* (pp. 81-90). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111715377-009>
- Haecker, T. (1956). *La joroba de Kierkegaard*. (V. García Yebra, Trad.). Rialp.
- Hampson, D. (2013). *Kierkegaard: Exposition & Critique*. Oxford University Press.
- Han, B. (2017). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (2016). *Filosofía de la historia*. Losada.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Höffding, H. (1949). *Søren Kierkegaard*. Revista de Occidente.
- Jarauta, F. (1992). Kierkegaard: los límites de la dialéctica del individuo. *Cuadernos del Valle*, 26(48-49), 157-158.
- Jaspers, K. (1955). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Labor. (Obra original publicada en 1931).
- Jaspers, K. (1957). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1950).
- Jaspers, K. (1958a). *Filosofía* (F. Vela, Trad.; Vol. 1). Revista de Occidente. (Obra original publicada en 1932).
- Jaspers, K. (1958b). *Filosofía* (F. Vela, Trad.; Vol. 2). Revista de Occidente. (Obra original publicada en 1932).
- Jaspers, K. (1964). *Autobiografía filosófica*. Editorial Sur. (Obra original publicada en 1953).
- Jaspers, K. (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. Gredos. (Obra original publicada en 1919).
- Jaspers, K. (1968a). *Filosofía de la existencia*. Aguilar. (Obra original publicada en 1938).
- Jaspers, K. (1968b). *La fe filosófica*. Losada. (Obra original publicada en 1948).
- Jaspers, K. (1968c). *La fe filosófica ante la revelación*. Gredos. (Obra original publicada en 1962).
- Jaspers, K. (1968d). *Origen y meta de la historia*. Revista de Occidente (Colección Selecta). (Obra original publicada en 1949).
- Jaspers, K. (1969). *Entre el destino y la voluntad*. Guadarrama. (Obra original publicada en 1967).
- Jolivet, R. (1946). *Introducción a Kierkegaard*. (M. Rovira, Trad.). Gredos.

- Jolivet, R. (1976). *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*. (A. Pacios, Trad.). Gredos.
- Keryongu, I. (2025). The role of boundary situations in Karl Jaspers' epistemology and their implications for human understanding. *Aquino: Journal of Philosophy and Social Studies*, 5(1), 45-62. <https://www.acjoi.com/journal/aquino/91etj>
- Kierkegaard, S. (1947). *Les miettes philosophiques*. Le Caillou Blanc.
- Kierkegaard, S. (1949). *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Gallimard. (Obra original publicada en 1846).
- Kierkegaard, S. (1965). *El concepto de la angustia* (D. Rivero, Trad.; Obras y papeles de Søren Kierkegaard, Vol. 6). Guadarrama. (Obra original publicada en 1844).
- Kierkegaard, S. (1968). *Temor y temblor*. (J. Grinberg, Trad.). Losada. (Obra original publicada en 1843).
- Kierkegaard, S. (1969). *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (D. Rivero, Trad.; Obras y papeles de Søren Kierkegaard, Vol. 7). Guadarrama. (Obra original publicada en 1849).
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista*. (J. Velloso, Trad.). Aguilar. (Obra original publicada en 1847).
- Kierkegaard, S. (1975). *La repetición*. Península. (Obra original publicada en 1843).
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro* (Clásicos de la cultura). Trotta. (Obra original publicada en 1843).
- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (N. Bravo Jordán, trad.). Universidad Iberoamericana. (Obra original publicada en 1846).
- Kierkegaard, S. (2010). *Post-scriptum no científico a las Migajas filosóficas* (J. Teira y N. Legarreta, Trans.). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1846).
- Kierkegaard, S. (2023). *Estadios en el camino de la vida* (Estructuras y procesos. Filosofía). Trotta. (Obra original publicada en 1845).
- Kremer-Marietti, A. (1977). *Jaspers y la escisión del ser*. EDAF.
- Lenz, J. (1955). *El moderno existencialismo alemán y francés*. (J. Pérez, Trad.). Gredos.
- Gabriel L. (1973). *Filosofía de la existencia*. (L. Pelayo, Trad.). BAC.
- Lepp, I. (1963). *La existencia auténtica*. (A. Gómez, Trad.). Ediciones Carlos Lohlé.
- Lepp, I. (1967). *Riesgos y osadías del existir*. (J. Bernaldez, Trad.). FAX.
- Lippitt, J. y Pattison, G. (Eds.). (2015). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press.

- Lipovetsky, G. (2006). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (2ª ed.). Anagrama.
- López-Farjeat, L. (1998). Destino, muerte y religión: tres ideas acerca de la vida. *Revista Acta Académica* (22), 75-80.
- Luyten, W. (1967). *Fenomenología existencial*. Ediciones Carlos Lohlé.
- Muga, J. (1966). *El Dios de Jaspers*. Razón y Fe.
- Noblejas, M. (1998). Triada trágica de la vida: sufrimiento, culpa y muerte. *Nous: Boletín de Logoterapia y Análisis Existencial*, (2), 17-38.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. (A. Ballesteros, Trad.). Visor.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. (M. Rodil, Trad.). Katz.
- Ojeda, C. (2000). Karl Jaspers: amor, destino y libertad. *Revista chilena de Neuro-psiquiatría*, 38(3), 150-156.
- Ortega y Gasset, J. (2014). *Meditaciones del Quijote*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1914).
- Oyarzún R., P. (1999). Epicuro: carta a Meneceo. *Onomázein*, (4), 403-425. <https://doi.org/10.7764/onomazein.4.22>
- Peach, F. (2008). *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Oxford University Press.
- Pinedo, I. (2013). Filosofía multicultural y educación para la convivencia ciudadana. *Praxis & Saber*, 4(7), 179-199.
- Pinedo, I. (2014). Apropiación del sufrimiento y búsqueda de sentido. *Tesis Psicológica*, 9(1), 36-49.
- Preisler Rohde, P. (1983). *Søren Aabye Kierkegaard, padre del existencialismo*. (D. Kraemer, Trad.). Ministerio de Relaciones Exteriores de Dinamarca.
- Prini, P. (1992). *Historia del existencialismo*. (A. Martínez, Trad.). Herder.
- Remolina, G. (1972). *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*. Gredos.
- Ricoeur, P. (1998). *Finitud y culpabilidad*. Taurus.
- Salamun, K. (1987). *Karl Jaspers*. (M. Villanueva, Trad.). Herder.
- Santayana, G. (1905). *The life of reason: The phases of human progress* (Vol. 1, Reason in common sense). Charles Scribner's Sons.
- Sartre, J. (1968). *Kierkegaard vivo*. Alianza.
- Simmons, J., Hanson, J. y Kaftanski, W. (Eds.). (2024). *Kierkegaardian Phenomenologies*. Lexington Books.

- Stokes, P. (2015). *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford University Press.
- Tepley, J. (2019). *Jaspers on the question of free will*. *Existenz*, 14(2), 39-48. <https://existenz.us/volumes/Vol.14-2Tepley.pdf>
- Viallaneix, N. (1977). *Kierkegaard: el único ante Dios*. Herder.
- Wahl, J. (1960). *Kierkegaard y la filosofía de la existencia*. Editorial Losada.
- Wahl, J. (1971). *Historia del existencialismo*. La Pléyade.
- Walsh, S. (2009). *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford University Press.



Sello Editorial

Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

