

El Yo de la persona humana como elección radical de ser individuo singular en el pensamiento de Søren Kierkegaard

The Self of human person as the radical choice of being a single individual in the thought of Søren Kierkegaard

RAFAEL GARCÍA*

Resumen: El objetivo de este estudio es presentar que la categoría de individuo singular en el pensamiento de Kierkegaard en las obras seudónimas *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, principalmente, se configura estructuralmente y dinámicamente como un yo personal, no reducido al carácter de individuación y siempre en posición crítica a cualquier intento de homologación de formas sociales, orgánicas, ideológicas o políticas, contradiciendo las interpretaciones de Kierkegaard como individualista, solipsista o, al contrario, como desprovisto de una idea de comunidad o de fundamento ontológico. El individuo singular como yo personal en Kierkegaard estructuralmente se configura en una relación tripartita de alma, cuerpo y espíritu, los cuales se integran como esa persona singular en una dinámica libre no reducida a la concepción del movimiento hegeliano o aristotélico, sino de una elección radical de ser sí mismo como libertad, la cual es, al mismo tiempo, la relación con el fundamento de la existencia que para Kierkegaard es el amor de un Dios personal, configurando su realidad en formas de vida en un tiempo no cronológico. De tal forma que el yo como individuo singular en Kierkegaard es la persona concreta, en relación con un fundamento existencial y una esencial libertad, que se constituyen como base de una antropología personalista.

Palabras clave: yo, libertad, elección, relación, individuo singular.

Abstract: The aim of this study is to present that the category of single individual in Kierkegaard's thought, mainly in *The Concept of Anxiety* and *Sickness unto Death*, is configured structurally and dynamically as a personal self, not reduced to the character of individuation and

* Universidad Anáhuac México, Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras. Ciudad de México. E-mail: gclimacus71@gmail.com; rgarcia@anahuac.mx

always in critical position to any attempt of homologation of social, organic, ideological or political forms, contradicting the interpretations of Kierkegaard as individualist, solipsist or on the contrary, as devoid of an idea of community or ontological foundation. The single individual as a personal self in Kierkegaard structurally is configured in a tripartite relationship of soul, body and spirit, which are integrated as that singular person by a free dynamism not reduced to the conception of the Hegelian or Aristotelian movement, but of a radical choice of being itself as freedom, which is at the same time, a relation with the foundation of existence, that for Kierkegaard is the love of a personal God, configuring his reality in life forms in a non-chronological time. In such a way that the self as a single individual in Kierkegaard is the concrete person, in relation to an existential grounding and an essential freedom, that are basis of an anthropological personalism.

Keywords: self, freedom, choice, relation, single individual.

Recibido: 01/08/2018
Aceptado: 11/01/2019

1. Introducción

En 1849 cuando Kierkegaard ya había sobrevivido tres años más al año en el cual creía que iba a morir, se encontraba escribiendo dos de sus obras que le darían un lugar en la historia inmortal del pensamiento: *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*. Las cuales pensaba como dos partes de un gran volumen en el cual expondría de modo simultáneo el elemento antropológico y el elemento social del desarrollo de cada persona como cristiano: primero, el devenir de cada persona como cristiano desde la toma de conciencia del pecado hasta la elección de la gracia, lo que él llamaría de la desesperación a la contemporaneidad, y segundo, el desmantelamiento de la gran confusión de la comunidad eclesiástica, del triunfalismo mundano a la militancia espiritual, de la cristiandad sin cristianismo al cristianismo que le da sentido a la cristiandad.

Obras que Kierkegaard consideraba como el desarrollo más maduro de su misión en el mundo. Pero, antes de hacerlo, el pensador danés toma uno de sus respiros autorreflexivos tan característicos de su escritura, para mirar en retrospectiva el desarrollo de su obra y preguntarse si de verdad esto ha sido lo que Dios ha querido de él y cuál es el sentido de su vida. Se preguntaba de nuevo aquella vieja cuestión que se encontraba en sus escritos previos al inicio de su escritura en 1835, la de ¿cuál es esa verdad que es para mí?, aquella por la cual pueda vivir y morir¹. Estos suspiros los escribe en una obra publicada póstumamente que lleva el título de *Mi punto de vista*.

Esta pequeña obra podría parecer que sería la clave, el secreto que nos daría la orientación hermenéutica correcta de Kierkegaard, como si pudiera funcionar como un argumento de autoridad ante las divergentes formas de recibir o de leer su obra. Pero más que eso, parece denotar, para el propio Kierkegaard, un examen de conciencia sobre las motivaciones que recorren toda su obra; como quien se ha preparado mucho tiempo para una batalla definitiva y en el momento justo antes

¹ Dice Kierkegaard en sus diarios a los 22 años: “Lo que necesito ver con claridad es qué debo hacer y no qué debo conocer (...). Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es conocer una verdad que sea la verdad para mí”, S. KIERKEGAARD, *Gilleleie, 1 de agosto de 1835. Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México 2011, p. 80. SKS 17, 24, AA:12. Nota sobre la citación: Las citas de Kierkegaard fueron tomadas de las traducciones en español con su correspondiente referencia a la 4ª. Edición danesa: *Søren Kierkegaards Skrifter* (www.sks.dk) Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Karsten Kynde, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tullberg Grafik Karen-Margrethe Österlin ved Karsten Kynde. © Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København 2014 / ISBN 978-87-993510-4-6. Indicándolo de la siguiente manera: SKS volumen, página.

de iniciar la batalla, se detuviera ante el espejo para reflexionar si es el camino correcto, si es su destino, si ha valido la pena, casi podríamos decir que Kierkegaard, siguiendo a su compatriota literario Hamlet, se hace la pregunta fundamental de ser o no-ser. Porque, precisamente en este año de crisis en Europa, el fracaso de las revoluciones burguesas, y los escritos que se encontraba preparando Kierkegaard apuntaban de manera directa a una batalla final contra la ilusión subjetiva y colectiva, de que todos ya somos humanos o somos cristianos por pertenecer a las formas sociales y por aceptar las justificaciones lógicas del modo de vida dominante o impuesto por el Estado o por las normas sociales que nos obligan a adaptarnos; en pocas palabras, la batalla contra la ilusión de la multitud y sus acciones de nivelación². Batalla que Kierkegaard sabía que le costaría la vida y que tomaría su voz pública en los panfletos del final de su vida intitulados *El Instante*.

Kierkegaard nos dice en este texto que su motivación fundamental ha sido provocar un movimiento edificante que vaya del público al individuo singular; que sacuda a cada persona de las justificaciones reflexivas, que impiden a cada uno las relaciones personales y su responsabilidad como tal, a la situación en la cual pueda mirarse cada uno de nuevo, desde esa mirada interior, frente a frente con el fundamento relacional de su existencia, como dice Kierkegaard: “Y esta es mi fe, que por más confusión y maldad y desprecio que pueda haber en un ser humano, tan pronto como se convierten en el irresponsable e impenitente ‘público’, ‘multitud’, etc. –puede haber en ellos tanta bondad y amabilidad cuando uno puede llegarles como individuos singulares–. ¡Oh, hasta qué grado los seres humanos podrían convertirse –en humanos buenos y adorables– si tan solo pudieran llegar a ser individuos singulares frente a Dios!”³.

Lograr llegar a ser individuo singular es la idea que recorre toda la obra de Kierkegaard y se repite con diferentes nombres, situaciones, imágenes y argumentos en varias de sus obras⁴, algo que Kierkegaard

² Nos dice Kierkegaard: “El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significó como escritor, que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de ‘llegar a ser cristiano’, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad”, S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Sarpe, Madrid 1985, p. 30. SKS 16, 11.

³ S. KIERKEGAARD, “The Accounting”, en *The Point of View*, Princeton University Press, New Jersey 1998, p. 11. SKS 13, 17. La traducción del inglés es mía. Esta sección no se encuentra aún traducida al español en la obra *Mi punto de vista*.

⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, cit., pp. 170-174. SKS 16, 97-99. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México 2009, pp. 627-628. SKS 7, 569-570. En ambas obras Kierkegaard establece que toda su obra ha recorrido la dialéctica del individuo, ya sea el individuo como lo más magnífico y el individuo, como lo esencialmente humano.

considera que es un acto de amor al prójimo y verdadero cristianismo, como una lucha contra toda tiranía, pero, sobre todo, contra la tiranía de lo numérico⁵. Lo cual, en los tiempos en que Kierkegaard lo escribía, le había valido ser interpretado como arrogancia, como reaccionario o como individualista, porque la implicación principal de esto es que no es un concepto o un objeto de estudio desde unos principios *a priori* trascendentales, desde los cuales el que enuncia se convierte en la autoridad de la misma y en juez imparcial de la existencia de otros. Kierkegaard lo comprendió muy bien, esto solo puede comunicarse al estilo socrático de forma indirecta, sin autoridad, y más aún que Kierkegaard en esta obra expresa de la que él mismo no se considera el autor, sino solo el instrumento de la gracia. Esta comunicación indirecta, como dice en sus escritos sobre ello y como se ha estudiado ampliamente⁶, implica que se hable de modo personal, mediante un seudónimo⁷, desde una postura existencial conocida pero que sea el propio proceso de lectura el que nos ponga en situación de que las preguntas y la mirada interior surjan sobre

⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, *The Point of View*, cit., 20. SKS 13, 27.

⁶ Cfr. R. POOLE, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, University of Virginia Press, Virginia 1993. Cfr. S. KIERKEGAARD, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Herder, Barcelona 2017. Cfr. VV. AA., *Los seudónimos en la comunicación existencial. Søren Kierkegaard*, Corinter, Ciudad de México 2009.

⁷ En el presente trabajo en la medida de lo posible haremos referencia al autor seudónimo de Kierkegaard según la obra citada. En relación con ello hay una discusión no definitiva en el modo de interpretar lo dicho por las obras firmadas por Kierkegaard y lo dicho por sus autores seudónimos, cayendo a nuestro parecer en dos extremos, los cuales pretendemos evitar: el primero, que considera, como el caso de Roger Poole, que no hay nada en los autores seudónimos que pueda considerarse pensamiento de Kierkegaard, y el segundo, que considera que no hay que tomar en cuenta, ni en serio, el tema de los seudónimos y solo reducirlo a ser parte de un artilugio retórico. En este sentido, nos parece excesivo definir las obras no firmadas con seudónimos como verónicas y aún más el definir el diario de Kierkegaard, que en sí mismo es una obra compleja, como el referente o criterio último. Hay autores como Michael Strawser que han argumentado que inclusive las obras edificantes firmadas por Kierkegaard y su diario pueden considerarse seudónimas de algún modo. Nuestra posición pretende seguir lo que el mismo Kierkegaard ha dicho en el *Postscriptum* y en *Mi Punto de vista* acerca de ello, así como del espíritu de la comunicación indirecta. Los seudónimos están hechos para hablar de forma personal, desde una visión de la existencia particular sobre el individuo singular de modo ideal, por eso son creaciones poéticas, las cuales contrastan, no necesariamente contradicen, lo firmado por el mismo Kierkegaard que habla de cualquier individuo singular, provocando a la reflexión personal del mismo lector y evitando el desplazamiento falaz de la racionalidad a identificar las ideas con el modo histórico de ser del autor. De tal modo, que tanto en las obras seudónimas como en las firmadas por Kierkegaard se pueden ver categorías, ideas, esquemas transversales, que bien podríamos decir que configuran el pensar de Kierkegaard, pero salvaguardando las posiciones concretas de cada seudónimo que no contradicen el argumento, sino que lo hacen más reflexivo aún, pues representan estados de ánimo, posiciones en el mundo diversas sobre lo mismo. Cfr. M. STRAWSER, *Both/And: Reading Kierkegaard-From Irony to Edification*, Fordham University Press, New York 1996. Cfr. R. GARCÍA PAVÓN, *El problema de la comunicación en Søren A. Kierkegaard. El debate con Hegel en El concepto de la angustia*, IF Press, Roma 2012.

el lector para tomar una elección radical sobre sí mismo; esto no quiere decir que cada quien pueda definir lo que es ser un individuo singular; que no haya fundamentos o referentes, sino que lo definitorio para serlo es la propia elección radical de sí mismo.

Desde esta perspectiva, además de que las motivaciones de Kierkegaard empatizan con las del personalismo, como lo ha notado Emmanuel Mounier, en contra de las tiranías individualistas y colectivistas, y como lo ha señalado Burgos en términos que las concepciones de la metafísica clásica son insuficientes para el misterio de la persona⁸, y en el caso concreto de Kierkegaard traducidas por el sistema hegeliano, lo que queremos argumentar es que en la concepción de individuo singular que Kierkegaard expone a través de varias de sus obras, se exponen las características esenciales que configuran al ser humano como persona, siendo así una antropología personalista y no cayendo en el malentendido del mal uso del término individuo, como han expuesto ya varios comentaristas de la obra kierkegaardiana, pues el término *den Enkelte*, es literalmente “el singular”⁹. Y asimismo nos lo dice José García Martín: “Axiológicamente considerado, *den Enkelte* posee un valor en sí mismo, absoluto; es algo por completo personal. Por esto podemos también afirmar que ser *den Enkelte* es ser persona, con todo lo que ello implica”¹⁰.

Lo que vamos a exponer es que Kierkegaard establece que el individuo singular se constituye dinámicamente por la elección radical de sí mismo. Elección que no es arbitraria, sino que establece el vínculo de la estructura tripartita y autorrelacional de cada individuo como alma y cuerpo con el espíritu; es decir, la libertad es el acto del espíritu, como autorrelacionalidad que transversaliza la relación hilemórfica y la transforma del sentido de naturaleza, como relación correspondiente de potencia y acto, a una de radical apertura, a un otro personal, que fundamenta y se proyecta al mismo tiempo en una vocación singular, única, irrepetible y trascendente. Así, cada dimensión del individuo adquiere un sentido personal y no solo biológico o social. Esta relacionalidad es inherente a la configuración tripartita, como una pasión por la personalidad y, por ello, esa elección radical está ya determinada por una teleología interior;

⁸ Cfr. E. MOUNIER, “El Personalismo” en *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 682, 729. Cfr. J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Siglo XXI-Universidad Anáhuac México, Ciudad de México 2017, pp. 77-80.

⁹ Cfr. J. GARCÍA, *El problema terminológico y semántico del concepto de individuo en los Diarios de Søren A. Kierkegaard*, en Luis Guerrero Martínez (coord.), *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México 2009, pp. 69-91.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

nos dice Kierkegaard¹¹, que a veces provoca angustia al ser conscientes de ella. Y es que, en cierto sentido, esa pasión es el núcleo del corazón que atraviesa y constituye lo que Kierkegaard llama la síntesis de sí mismo. Por eso esa síntesis no tiene un sentido lógico, categorial, hegeliano, sino de relación fundamental con otra persona, en un acto de confianza, disposición y espera mutua; en una palabra, de amor.

No pretendemos agotar todo el pensar de Kierkegaard sobre ello, sino solo esbozar el aspecto de la antropología del individuo singular como antropología personalista. Como esa configuración tripartita, autorrelacional y dinámica, que establece a cada individuo como persona; y que cuando somos conscientes de ella, provoca la angustia como tensión de devenir. Segundo, que la autodeterminación de la persona como singular y único se da por la elección radical de ser sí mismo, entendida como elección de ser libertad, de elegir-elegir, cuyo criterio es una pasión interior o teleología interior que hace por venir la síntesis. Y finalmente, cómo ello determina que la persona, si bien tiene un carácter ontológico en su estructura, se define como una configuración del tiempo que rompe todo aspecto cronológico y se define por la repetición. En este sentido, una antropología personalista propone que cada ser humano, como han dicho Mounier y Kierkegaard, no puede ser nivelado por ninguna tiranía, sea institucional, social, política, ideológica o científica.

2. La configuración tripartita, autorrelacional y dinámica del individuo singular como persona

En 1846 cuando Kierkegaard publica una de sus magnas obras, *El postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* y, como hemos indicado, creía que su vida terminaría como escritor (debido a dos razones, la primera, por la llamada controversia del periódico el *Corsario* en la cual el sentido de la comunicación irónica de los seudónimos había sido de alguna manera deconstruida y, por otro lado, debido al destino fatal que creía pesaba sobre su familia) incluye en este texto un apéndice escrito por el autor seudónimo Johannes Climacus, *Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa*. En él, Climacus repasa todas las obras de Kierkegaard escritas con seudónimo, o no, hasta el momento, como el camino ya trazado de lo que él se había propuesto: el de comprender cómo llegamos a ser un individuo singular, el de “cómo

¹¹ “La personalidad se muestra a sí misma como lo absoluto que tiene su teleología en sí mismo”, S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Trotta, Madrid 2007, p. 235. SKS 3, 250.

lograr que la relación existencial entre lo estético y lo ético surja en un individuo existente”¹².

La configuración de lo que es un individuo singular atraviesa así toda la obra de Kierkegaard, si bien, en diversas situaciones, imágenes, dimensiones, argumentos y nombres, podríamos caracterizarla con una metáfora desde la cual todas ellas se integran, y que con fines ilustrativos nos mostrarán esta estructura tripartita y autorrelacional de la persona; esta es la que el autor seudónimo Johannes de Silentio, que escribe *Temor y Temblor*, utiliza y que otros repiten, el mismo Climacus también: que la existencia¹³ es como una danza¹⁴. En esta danza cada individuo

¹² S. KIERKEGAARD, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, cit., p. 253. SKS 7, 489.

¹³ Cuando Kierkegaard utiliza el término existencia en este sentido usa los términos *Tilblivelse* por lo que en lo subsecuente hablar de existencia tendrá este sentido y no el genérico de “aquello que hay”. En la obra de Kierkegaard existen al menos cuatro términos para referirse a la existencia: *Existenz*, *existendere*, *Tilblivelse* y *Tilværelse*. El primero significa simplemente aquello que hay, el segundo se refiere a la existencia propiamente del individuo, y los dos últimos hacen referencia al devenir, al venir a la existencia, a la existencia como una forma dinámica de ser. De tal forma que en las obras utilizadas en el presente trabajo existencia tiene que ver fundamentalmente con los dos últimos, con el movimiento de venir a la existencia, de devenir cualitativamente en el ser lo que no se era. De hecho, el uno como el otro vienen de los verbos daneses *blev til* y *være til*. El primero podría ser traducido o equivalente al verbo en inglés ‘to be’ y el segundo tiene un significado prácticamente sinónimo, el término *være* significa ‘ser’ en oposición a esencia. De tal forma que tanto uno como otro significan ‘algo que está llegando a ser efectivamente’. En la traducción al español de *Migajas filosóficas* por Rafael Larrañeta, él ha decidido traducirlo como ‘devenir’ y los Hong en la edición en inglés por ‘coming into existence’, casi como una traducción literal. En general tienen el sentido de que deviene cualitativamente algo por libertad y no como el desarrollo de una realidad potencial o inmanente de forma necesaria. Por eso lo que deviene es una posición cualitativa en la existencia, no una realidad inmanente o potencial. Cfr. H. V. HONG and E. H. HONG, “Notes” en *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Søren Kierkegaard, Volume II: Historical Introduction, Supplement, Notes, and Index*. (tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1992, p. 200 nota. 40. Cfr. H. V. HONG and E. H. HONG “Notes” en *Søren Kierkegaard, Philosophical Fragments* (tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, p. 297 a 298 nota 6. Cfr. C. FABRO, “Indice dei termini” en *Søren Kierkegaard Diario*, Cornelio Fabro (ed. y tr.) Vol. 12. Brescia: Morcelliana, 1ª. Edición, 1983, pp. 168-169. Véase también la historia del término *existencia* que realiza Per Lønning tanto fuera como dentro del contexto de Kierkegaard. “Los conceptos Ser (*Tilværelse*) y Realidad (Actualidad) (*Virkelighed*) son en ciertos contextos sinónimos con Existencia”. P. LØNNING, “Existence”, en *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, (Bibliotheca Kierkegaardiana. Vol. 3) Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (eds.), Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1ª. edición, 1980, p. 144.

¹⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Técnos, Madrid 1998, pp. 30-35. SKS 4, 132-139. Esta metáfora también se puede encontrar en otras obras de Kierkegaard. Cfr. S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Trotta, Madrid 2007, p. 227. SKS 3, 241. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, pp. 125-126. SKS 7, 118-120. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas*, pp. 25-26. SKS 4, 217. Véase también el texto donde comparamos esta metáfora de Kierkegaard con Nietzsche y la obra de Zorba el Griego. Cfr. C. E. DOBRE Y R. GARCÍA PAVÓN, “Angustia y tragedia: un humanismo para apáticos. Kierkegaard, Zorba el griego-esfuerzos fragmentarios sobre la conciencia

está constituido como el doble movimiento que le permite mantenerse en el baile, pues esto solo es posible si mantiene un pie en la tierra y otro en el aire; quedarse en uno de los dos extremos sería dejar de bailar y, por lo tanto, de existir como individuo singular. Este doble movimiento se representa en *Temor y Temblor* como el paso de la tierra al aire, como un acto de reflexión y el paso del aire a la tierra, como un acto de fe. Así, puede haber dos tipos de existencias, los caballeros de la resignación que se quedaron solo en el primer movimiento y que serían representados por los héroes trágicos al estilo de los griegos; es decir, aquellos que solo pueden ser justificados en su forma de ser por lo que en la generalidad de las normas legitimadas por la sociedad, el poder o la mitología se establece; y los caballeros de la fe, representados por figuras como Abraham, son aquellos cuya justificación trasciende toda legitimación de esta naturaleza y que es un escándalo a sus ojos, porque tiene una naturaleza interior, singular y particular, pero trascendente y fundamental, y que sin ella no existiría alguien como Abraham¹⁵, no habría una norma, un criterio, singular y personal, sino que siempre sería algo impersonal reducido al ego o al colectivo.

Esta metáfora establece de manera simbólica la estructura del individuo singular que se argumenta más explícitamente en *El concepto de la angustia* y en *La enfermedad mortal*, y que después se reafirma en *Mi punto de vista*, en donde como veremos, si bien en *Temor y temblor* se da la intención de establecer que no hay nada que traduzca la justificación personal y singular en un discurso público, eso no quiere decir que sea algo arbitrario o sin criterio, o totalmente irracional, como han establecido algunos intérpretes de Kierkegaard. Lo que sí ha establecido es que el ámbito de la persona es un misterio y por ello cuando una racionalidad, tipo hegeliana o científica, pretende nivelarla o adaptarla a un sujeto social siempre les parece absurdo. La comprensión del mismo está, como dice Mounier, no en la categorización, sino en el cursar el proceso activo de realizarlo de forma interior, es decir, en la contemporaneidad.

Esto quiere decir, en primer lugar, que, así como el bailarín realiza su baile siempre en la relación y vinculación dinámica de dos dimensiones, la tierra y el aire, estas serían análogas a lo que el autor seudónimo Vigilius Haufniensis, en *El concepto de la angustia*, establece, desde la tradición paulina, que cada individuo es una síntesis de alma y cuerpo

desgarrada en la filosofía, la literatura y el cine”, en *Søren Kierkegaard y los ámbitos de la existencia*, Bonobos, México, D.F. 2006, pp. 153-174.

¹⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, cit., pp. 45-47. SKS 4, 148-152.

–soma y psique– sostenida por el espíritu¹⁶. Es decir, la tierra representaría la condición corpórea de cada individuo y el aire, la condición psíquica de cada individuo, ambas como dimensiones ontológicas de la persona y a las cuales ella no se reduce; es más, ni siquiera esta relación alma y cuerpo, que tendría una resonancia aristotélica, generan ya el baile, es decir, no son la persona aún. Por otro lado, en *La enfermedad mortal*, esta misma metáfora podría connotar las dimensiones dialécticas de lo que el autor seudónimo Anti-Climacus¹⁷ establece como definición de cada individuo; pues nos dice que el hombre es un yo, que el yo es espíritu, pero el espíritu es la relación que se relaciona consigo misma, no es la relación, sino lo que hace que ella se relacione consigo misma. Más adelante, especifica las dimensiones de esta relación y autorrelación, la relación sería la del cuerpo con el alma, como una relación entre dimensiones finitas e infinitas, necesarias y posibles. De hecho, la enfermedad mortal o la pérdida del yo, que es la desesperación desde un ámbito psicológico, es decir, cuya conciencia última de las cosas es la propia autoconciencia, se entiende hasta este momento como la subordinación o la falta o el exceso de alguna de las dimensiones y no su integridad dinámica¹⁸. A ello habría que agregar que, tanto en *El concepto de la angustia* como en *La enfermedad mortal*, esta misma configuración se entiende como la síntesis relacional y dinámica entre eternidad y temporalidad¹⁹.

Con este mapa de analogías presente podemos interpretar que la figura de la dimensión de la tierra corresponde a la dimensión corpórea que a su vez es una dimensión finita, inmediata y necesaria. La figura del aire correspondería al alma que a su vez es infinita, mediatizada y posible. La relación entre ellas, sin los dos movimientos, se entiende, como lo dice el auto seudónimo Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*²⁰, como una simple relación, en sentido del contexto de la filosofía hegeliana; o, como lo dice Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*²¹, como

¹⁶ “El hombre es una síntesis de lo anímico y lo corporal. Pero una síntesis es impensable si los dos no se unifican en algo tercero. Lo tercero es el espíritu”, S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Trotta, Madrid 2016, p. 161. SKS 4, 349.

¹⁷ “El hombre es espíritu. Mas ¿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”, S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid 2008, p. 33. SKS 11, 129.

¹⁸ “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”, *ibid.*, p. 33. SKS 11, 129.

¹⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, cit., p. 198. SKS 4, 388. Cfr. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, cit., pp. 50, 65, 72. SKS 11, 146, 157-158, 162-165.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 34. SKS 11, 130-132.

²¹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, cit., p. 159. SKS 4, 347-348.

una relación ya existente antes de que se presente la posibilidad de la idea de síntesis con el influjo de la fuerza del espíritu.

En ambos casos el sentido es que es algo inmediato y natural, pero a la vez irreductibles uno al otro y por tanto con una tensión dialéctica que de algún modo pide, exige o presenta una condición en la que hace falta un tercero que les permita la unidad. Desde la filosofía de Hegel sería un proceso lógico y necesario que se diese como consecuencia implícita de la propia relación o, más bien, las dimensiones relacionales serían modulaciones de un mismo ser, no dimensiones en sí mismas con sus propias determinaciones. Pero como dice Anti-Climacus, el yo como espíritu no es la relación, y su síntesis no es un “Tercero negativo”, como es la síntesis hegeliana, sino un “Tercero positivo”²². Es decir, este tercero positivo no es immanente a la relación natural, inmediata y ya establecida del cuerpo y el alma, sino que es puesta, si podemos hablar así, desde fuera de esas determinaciones, lo cual es el espíritu. La paradoja, por ello, es que ser un yo o espíritu, un individuo singular, es decir, la relación que se relaciona consigo misma, se da porque el espíritu hace que la relación natural obtenga la capacidad de relacionarse consigo misma. En este sentido, el espíritu no se reduce a esas dimensiones, no sucede como una negación de la negación hegeliana, sino que introduce una realidad nueva a la misma naturaleza, y esta es que su síntesis tiene una finalidad diversa a la ya establecida, que está abierta y es trascendente, en este sentido personal y no de la especie. Es decir, la posibilidad de ello le pertenece a cada individuo, pero la finalidad no es la dada por las determinaciones específicas del organismo relacional de cuerpo y alma.

Por otro lado, en *El concepto de la angustia*²³, esta simple relación de alma y cuerpo se entiende también como una unidad posible en la medida en que el alma actualiza las potencias del cuerpo. Lo que nos define como seres humanos es que no somos solo este hilemorfismo, sino que ya somos desde el principio la tripartición de espíritu, pero en un sentido muy inmediato. Es el espíritu el que aparece o se experimenta o se siente

²² “En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de ‘alma’, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo”, S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, cit., p. 33. SKS 11, 130.

²³ *El concepto de la angustia* a diferencia de *La enfermedad mortal*, en el que el lenguaje es más de corte fichteano o hegeliano, hay una resonancia aristotélica por la influencia de Adolf Trendelenburg, quien fue un profesor alemán crítico de Hegel desde la postura de Aristóteles que se sabe tiene resonancias en *El concepto de la angustia*. Cfr. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, cit., pp. 133-138. SKS 4, 319-326.

como una fuerza que incomoda, que hace lo suficiente insuficiente, que pone en acecho a la relación; es decir, que hace aparecer la fuerza de las posibilidades, que no son las potencias, porque estas ya están determinadas ontológicamente y, dadas las condiciones necesarias, se desarrollarán, en cambio, las posibilidades pueden ser aperturas totales hasta cuestiones no determinadas o derivadas de lo ya dado o condicionado por la naturaleza.

Integrando y resumiendo, la relación entre las dimensiones estructurales de alma y cuerpo, como el aire y la tierra, que constituyen la inmediatez natural de cada individuo, no nos hacen un individuo singular o una persona; sin embargo, son la base de lo que nos define como tal. El alma está relacionada con las facultades que actualizan las potencias del cuerpo en un *telos* natural y desde un lenguaje dialéctico. La relación es una tensión dialéctica que requiere una síntesis, que, desde Hegel, se daría natural, necesaria y lógicamente, por su propio desarrollo interno como una negación de la oposición. Pero, para Kierkegaard, esta relación, esta tensión dialéctica, este *telos* natural, no es la persona ni lo que nos hace individuos singulares, sino el influjo, el poder que atraviesa la relación natural y que la abre a una finalidad indeterminada por la naturaleza, a la potencia de las posibilidades. Porque ese *telos*, que sería la síntesis, es decir, la autorrelación, o la relación relacionándose consigo misma, es puesta por una tercera dimensión que no es ni una, ni otra, pero que, a la vez, las trasciende a ambas, es el espíritu.

Para decirlo de otra forma, esta tensión de la relación entre alma y cuerpo, que se relaciona con el espíritu, siendo así una relación que se relaciona consigo misma, pero aún no asumiéndose en este atravesarse por el espíritu y que es lo que personaliza, singulariza, pues nos saca del ámbito meramente natural como en Aristóteles y nos saca del ámbito meramente lógico de Hegel, pone a la relación a realizarse, a sintetizarse en algo más, no definido, presente y abierto que implica la autorrelación o autodeterminación, es decir, hay un *telos* interior que no es el de la naturaleza.

3. El yo personal como elección del *telos* interior para ser sí mismo como individuo singular

En relación con la metáfora del bailarín, el espíritu estaría representado por la síntesis de ambos movimientos, la reflexión y la fe, que constituyen finalmente la libertad. Ambos movimientos, uno sin el otro, son incompletos y por lo tanto solo espíritus fallidos. Aquí también hay un punto importante que, si el espíritu es ese tercero positivo, se pre-

gunta Anti-Climacus, ¿cómo fue puesto? Precisamente en un argumento muy lógico se deduce que no puede ser puesto por sí mismo, es decir, inmanentemente, sino que debe ser puesto por otro, por lo que la autorrelación, es decir, la singularidad, solo encuentra su plenitud cuando al relacionarse consigo se relaciona con el otro que la ha puesto, como nos dice Anti-Climacus: “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”²⁴.

En este sentido, el espíritu es una actividad que ejerce una fuerza, un poder y determina una tendencia; la cual, específicamente, se refiere a abrir la relación natural a una personal, es decir, a una donde la finalidad última, por decirlo en estos términos, sea abierta, pero no por ello arbitraria, sino que está en relación con la posibilidad de una vocación singular, única e irrepetible; en otros términos, de adquirir un nombre propio. Por ello la síntesis, lo que en la obra de Kierkegaard *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* se llama “sí mismo”²⁵, no es el *ego*, no es una preferencia, no es una tendencia instintiva; es una elección de vinculación con un destino personal trascendente a la inmanencia natural, en la cual cada uno adquiere una responsabilidad personal. Esto le da sentido a la idea de la autodeterminación, que se da en la elección, es al mismo tiempo siempre una elección de la forma de vida. Estas formas de vida es lo que Kierkegaard tipifica con el tema recurrente de los estadios en el camino de la vida.

Lo que debe quedar claro es que el yo, el espíritu, como esta dinámica de integridad que transversaliza, abre a la trascendencia, no está desprovisto de una finalidad, de un *telos* predeterminado; pero este *telos*, al ser personal, refiere a la singularidad y vocación propia de cada uno en una historia que no es definida por circunstancias o condiciones sociales, políticas o económicas; es un *telos* establecido por la relación fundamental con Dios, lo que no contradice la idea de ser algo abierto, como nos dice Stephen Evans: “Dios es el fundamento ontológico del yo, quien ha hecho al yo una entidad relacional que solo puede ser sí misma devinien-

²⁴ S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, cit., pp. 33-34. SKS 11, 130.

²⁵ “Pero ¿qué es entonces lo que elijo? ¿Elijo acaso esto o aquello? No, pues, elijo de manera absoluta, y elijo de manera absoluta precisamente porque no he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta. (...) Pero ¿qué es este sí mismo? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es, además, sin embargo, lo más concreto de todo, es la libertad”. S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, cit., pp. 194-195. SKS 3, 204-206.

do. El yo es una tarea ética, no una entidad fija, pero esa tarea es a su vez parte de la donación ontológica del yo. Es la forma de ser del yo garantizada por el creador. Su ser requiere esencialmente que el yo devenga”²⁶.

Por ello nos dice Kierkegaard bajo el autor seudónimo Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*, que no se trata de un yo general o un mero yo, sino del propio yo²⁷, o como lo dice en las cartas de Gilleleie, el yo que debo ser o elegir. Esa verdad para mí se refiere a ese *telos* personal. Por ello en *La enfermedad mortal* cuando el autor seudónimo Anti-Climacus habla de la desesperación como esa enfermedad que consiste en libremente no querer ser sí mismo, la intensidad espiritual o psíquica de la misma depende de la conciencia de este *telos* del yo. Así, en la primera parte de *La enfermedad mortal*, se expone que el no querer ser sí mismo puede ser por la falta de alguna de las dimensiones del bailarín o por la debilidad de no querer serlo o la obstinación, en donde ambos refieren a darse cuenta de que la relación definitoria no es el sí mismo como el *ego*, sino el descubrimiento de una autodeterminación por una definición trascendente, por ese tercero positivo. La segunda parte de *La enfermedad mortal* es cuando se tiene conciencia de que ese *telos* es Cristo, y entonces la desesperación adquiere la intensidad del pecado mortal, de ahí la diferenciación de Anti-Climacus entre el yo humano y el yo teológico²⁸.

En resumen, el yo personal es la actividad integradora del espíritu cuyo *telos* interior es el poder que lo fundamente y que, en un momento determinado, sin conciencia de su revelación, se determina solo como humano, y en un segundo momento, como teológico, pero ambos son propiedad y responsabilidad del individuo; por eso el individuo no solo lo es por su carácter de individualidad, sino porque está destinado a la singularidad. En este sentido, para Kierkegaard el yo personal no puede ser ni derivado, ni homologado, ni reducido al colectivo o al individualismo, porque ambos perderían este sentido del *telos* interior del espíritu. Ahora bien, por lo mismo, a los ojos de la mundanidad, como diría Kierkegaard, a veces se malinterpreta diciendo que este no tiene criterio ético de realización; pero el criterio es precisamente la experiencia interior de esta pasión de ser persona. Por ello en *La enfermedad mortal* y en *O*

²⁶ C. S. EVANS, *Who is the Other in the Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self*, en *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*, Baylor University Press, Waco, TX 2010, p. 270.

²⁷ Cfr. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, cit., pp. 248-249. SKS 4, 442-444.

²⁸ “Ese crecimiento gradual de la conciencia del yo, tal como antes lo considerábamos, se movía dentro de la categoría del yo humano, o del yo cuya medida era el hombre. Pero este yo adquiere una nueva cualidad y una nueva calificación al ser precisamente un yo delante de Dios. (...) el yo teológico”. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, cit., p. 106. SKS 11, 192-193.

lo uno o lo otro dice que el individuo es *kata dynamis*, pura posibilidad, pero esta no es pura indeterminación, sino una potencialidad distinta a la de Aristóteles o a la determinación hegeliana²⁹.

De manera más precisa, la actividad del espíritu, como hemos dicho, es un doble movimiento que integra, transversaliza y sintetiza, transforma la finalidad de la relación hilemórfica. Este doble movimiento, siguiendo la metáfora del bailarín, es primero la actividad reflexiva, es decir, el salto del bailarín de la dimensión de la tierra al aire, el paso de la determinación de la inmediatez finita y corpórea a la dimensión infinita, posible y abierta del alma, entendida como reflexión racional, imaginaria o fantasiosa. Este primer movimiento es para Kierkegaard el ámbito donde, gracias al volver sobre sí de la capacidad reflexiva de la psique humana, se pueden potenciar las posibilidades no realizadas de las determinaciones finitas de los hechos ya realizados. Estas posibilidades, inmanentes algunas y otras creadas, se dan gracias al ejercicio de la imaginación o la fantasía sobre los datos de la sensibilidad, y se determinan sus razones y posibles explicaciones, por la abstracción de la racionalidad; pero cualquiera de estas dimensiones tiene el carácter de no estar delimitadas por lo sucedido, lo ya realizado por el tiempo y espacio concreto, o por el pasado entendido como lo que ya no está sucediendo. En el poder de la reflexión no hay límites a la especulación, a la creación y la potenciación, pero al mismo tiempo no hay resolución. Por ello, existencialmente el movimiento que abre lo finito a lo infinito, la reflexividad como tal, es una condición necesaria, pero no es suficiente para la existencia, se queda en un estado de suspensión. Este es un tema que a veces Kierkegaard le da el nombre de existencia poética³⁰.

Es en este punto donde entra el famoso tema de la angustia, porque esta sería el estado de ánimo cuando cobramos conciencia de este movimiento. Lo cual significa tomar conciencia de que nuestro yo es un yo personal, es un yo propio, es un yo no definido ni determinado, sino solo condicionado; pero como se abre en un ámbito cognitivo de presencia, de pasión, pero no certero, se produce el estado de ánimo de la angustia. Como dice Kierkegaard, la angustia sería el estado afectivo producido por el espíritu al ser conscientes de que somos cada uno espíritu y que se está abierto a un horizonte de posibilidades infinitas, no dadas por el pasado ya recorrido, aunque sí condicionado, por lo que se da una

²⁹ "En definitiva, un yo siempre está en devenir en todo y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *kata dynamis* realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse". S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, cit., p. 51. Cfr. S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, cit., p. 234. SKS 3, 249.

³⁰ *Ibid.*, pp. 182-183. SKS 3, 192-193.

especie de ambigüedad o de simpatía antipática, en el cual se debe elegir creer o no creer que es posible la síntesis por venir. Por ello dice Vigilius Haufniensis que la angustia es como el vértigo de la libertad: “La angustia es una determinación del espíritu que sueña (...), es la realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la posibilidad. (...) la angustia es una antipatía simpatética y una simpatía antipatética. (...) la angustia es ese vértigo de la libertad que aparece cuando el espíritu quiere poner la síntesis”³¹.

4. El individuo singular como la configuración del yo personal en el tiempo como formas de vida

De aquí que la dimensión temporal del futuro cobra dos sentidos diversos: si se queda en el mero ámbito de la reflexión, es un futuro abstracto, y si el futuro se ve como posible y que nos impulsa a dar el segundo movimiento, el futuro toma el carácter de algo por hacer, de una tarea, de un porvenir literalmente. Lo interesante de este aspecto es que el tiempo deja de ser o un sucederse efímero en la dimensión de la tierra o un suspenderse en una esperanza abstracta e infinita, y se convierte en la síntesis de un porvenir que potencializa lo ya determinado, como memoria y esperanza; por eso esta síntesis del yo personal es al mismo tiempo la síntesis de lo eterno y lo temporal como temporalidad, nos dice Kierkegaard: “La síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella primera síntesis según la cual, el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. Tan pronto como el espíritu está puesto, el instante está ahí. (...) El instante es esa cosa ambigua en la que el tiempo y la eternidad se tocan, y de esa manera es puesto el concepto de temporalidad, en la que el tiempo constantemente corta la eternidad y la eternidad traspasa constantemente el tiempo”³².

La angustia entonces no es un estado de ánimo negativo, sino inherente a la fuerza que ejerce el espíritu de ser persona; por eso dice Kierkegaard que, en este aspecto, el espíritu se encuentra como soñándose a sí mismo. Y por ello, la angustia puede ser antes de resolver de un modo determinado, puede intensificarse después de haber elegido, porque se pone en relación con una posibilidad más conocida, puede darse por el mismo querer ignorar que se es espíritu, o puede darse ante el bien de serlo o el mal de no querer serlo, angustia y desesperación por ello no

³¹ S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, cit., pp. 159, 160, 176. SKS 4, 166, 167, 168, 185.

³² *Ibid.*, pp. 201, 202. SKS 4, 213-214.

son sinónimos, pero ambos pertenecen a la naturaleza espiritual de ser persona.

Entonces, para superar este estado de angustia inherente a la posibilidad de ser espíritu y un yo personal, todo ello lleva al individuo a ponerse en la situación de querer o no querer creer que es posible lo que ha proyectado en el tiempo y espacio concreto en el que se encuentra ya determinado, y para lo cual no hay un paso necesario o impersonal, sino que solo cada individuo debe tomar esa decisión fundamental, ese salto cualitativo, que después Mounier llamará movimiento de personalización³³. Este segundo movimiento, del aire a la tierra, es por ello la fe, que para Kierkegaard tiene un ámbito ordinario y uno extraordinario, que es equivalente a la diferencia entre el yo propio humano y el yo propio teológico. Pero ambos actos de fe están constituidos por una pasión, que es la pasión de la personalidad, de creer que es posible. Pero este creer es al mismo tiempo confianza, esperanza y disponibilidad; no es un imponerle a lo real como hecho las propias determinaciones, sino es tender a encontrar el tejido potencial en el cual lo posible puede cobrar un rostro particular en el aquí y el ahora. Por ello, la conjunción de los dos movimientos sintetiza, como decíamos, el tiempo en un fluir de lo eterno, lo posible del *telos* interior; en el tiempo del aquí y el ahora, dando como lugar el rostro de temporalidad de la persona por la cual puede decir efectivamente yo soy esta persona. Y este movimiento doble del bailarín, de la realización, es un movimiento interior, que se repite infinitas veces; de hecho, ese es el sentido de lo que Kierkegaard llama repetición, pues los hechos no son repetibles ni tienen sentido, sino las condiciones que hacen posible esa elección. ¿Qué es lo que se está eligiendo? Se elige a sí mismo, y que es el sí mismo, el vínculo entre lo dado y lo abierto, entre el pasado y el futuro en el presente, donde la dinámica va trazando un rostro en el curso del tiempo y que es responsabilidad de cada persona. Por ello, no tener tiempo es para Kierkegaard quedarse en la tierra sin aire o en el aire sin tierra, en el tiempo sin eternidad o en la eternidad sin tiempo.

Si bien hasta aquí hemos hablado de cada dimensión, al hablar de ellas, Kierkegaard en otras obras precisamente las tipifica relacionadas; así el cuerpo atravesado por el espíritu deja de estar determinado por el instinto inconsciente y delimitado, y se vuelve deseo ilimitado³⁴; el alma atravesada por el espíritu deja de ser especulación infinita y se convierte en proyección futura, y del mismo modo el espíritu no puede ser por

³³ E. MOUNIER, *El personalismo*, cit., pp. 690-691.

³⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Trotta, Madrid 2006, p. 97. SKS 2, 81.

sí mismo, sino que es la relación de la autorrelación misma en donde acontece y ocurre el rostro personal como ese vínculo entre lo dado y lo abierto, entre lo donado y la tarea. La persona es posibilidad y angustia, pero solo al asumirse eligiéndose a sí mismo, es decir, como autorrelación y como espíritu. Esto es ver el alma corporalizada, es ver el espíritu, y ver el cuerpo en el alma, es verlo espiritualizado, de tal forma que es como querer ver el baile mismo del bailarín, la interacción; claro que no puede verse, solo puede verse realizándola uno mismo con el otro, siendo contemporáneo con el otro, ejerciéndola. Por eso ante los ojos de la ciencia aparece como absurda, como escándalo o como algo fuera de todo objeto. Este es el caso precisamente de Abraham como padre de la fe, solo se le puede comprender como persona, no como imagen o idea, solo cursando el camino mismo de Abraham en otro tiempo se puede comprender el ámbito del silencio y de la fe de este. Ahora bien, esta fe, este movimiento, si bien es una pasión interna, que en última instancia para Kierkegaard es la llamada de Dios como persona de absoluta confianza, porque para él todo es posible, en términos humanos esta pasión se motiva por la relación con otra persona confiable. En este punto se puede ver una base para la interpersonalidad más que el de la intersubjetividad y el concepto de comunidad en Kierkegaard tan criticado por los pensadores dialógicos. Pero es que en Kierkegaard la comunidad no puede ser funcional u orgánica, debe ser personal; y este sentido es en el fondo el ámbito del amor, pero que no alcanzaremos a desarrollar en este escrito.

Finalmente, podríamos solo esbozar que para Kierkegaard, en esta dinámica, la libertad es lo más definitorio del yo personal, pero esta no es el tradicional libre arbitrio ni es una facultad cualquiera; la libertad es la síntesis misma en la cual el individuo no solo elige, sino que se recibe a sí mismo como dice el juez Wilhelm en “La Estética y la Ética en la formación de la personalidad”, en *O lo uno o lo otro*, porque lo que elige no es una cosa o una opción, sino el modo de vida que lo define como tal. Como nos dice Kierkegaard bajo el autor seudónimo del juez Wilhelm: “El ser de un hombre, al elegir, alcanza una solemnidad, una serena dignidad que nunca se pierde del todo. Cuando todo a su alrededor se ha acallado, solemne como una noche estrellada, cuando en el mundo entero el alma se queda sola, lo que hay ante ella no es un hombre notable, sino el poder eterno mismo, pues es como si el cielo se abriese, y el yo se elige a sí mismo, o mejor, se recibe a sí mismo. (...) No es que aquel llegue a ser diferente de lo que era antes, sino que llega a ser él mismo; la conciencia se recoge, y es él mismo. (...) No es nada antes de elegirse a sí misma, y que, aun cuando deba calificársela como la personalidad más pobre, lo es todo cuando se ha elegido a sí misma; pues lo importante no

es ser esto o aquello, sino ser sí mismo, y esto lo puede todo hombre, si así lo quiere”³⁵.

Por ello lo importante del yo personal es la pasión de la elección, de sí como recepción de la potencia infinita de la personalidad. Estos modos de vida son lo que Kierkegaard llama estadios, mas no estados, es decir, como modos intermedios de un devenir aún no completado, dependiendo de qué elijamos como criterio absoluto de la relación interna³⁶. Así, la vida estética es aquella que ante la angustia ha preferido reducir todo a la dimensión de la tierra, y así el que se queda en el ámbito del aire, en una vida ética pero que se entiende como ética de lo general y lo abstracto, desprovisto de vida. Solo el movimiento que hemos descrito en donde lo estético y lo ético toman su lugar relativo, no su aniquilación, porque se configuran hacia ese *telos* trascendente, se da el estadio pleno, el religioso. Lo interesante es ver cómo en un estadio estético, por ello, si todo se reduce a lo inmediato, lo que normalmente se llama deseo, no es una determinación de lo estético, sino del espíritu estetizado; es decir, la apertura a la que está destinado la confunde con lo que es inmediato y así todo lo inmediato adquiere carácter absoluto, y cuya imagen prototípica es el Don Juan, lo mismo hace con el deber y lo ético. Y viceversa, el que se queda en el aire es el hombre abstracto, que no aniquila el espíritu, sino que se reduce a las determinaciones de lo abstracto, por lo cual las ideas, los principios, se hacen absolutos, dando lugar a personajes como Javert de *Los Miserables*; y lo mismo hace con el ámbito estético, es el puritano típico. En cambio, en el estadio religioso, en el doble movimiento del bailarín, cada dimensión conserva su determinación, pero en orden a permitir la relación trascendente que es personal y singular, entonces el deber ya no tiene sentido en sí mismo y el deseo tampoco, sino que cobran sentido con relación a ese amor que transfigura las relaciones en una singularidad trascendente abierta y siempre disponible. En cierta forma, son los tres tipos de amor de los que Kierkegaard hablará en *Las obras del amor*, el erótico del yo-yo, el ético del yo-tú y el amor al prójimo del tú-tú.

³⁵ S. KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, cit., p. 165. SKS 3, 172-173.

³⁶ Cabe señalar que esta diferencia entre estados y estadios que hace Kierkegaard es para enfatizar que no son formas de vida lineales, ni secuenciales lógicas u orgánicamente, sino que son modos de vida dependiendo el modo de elegirse a sí mismo, por lo cual no hay un paso necesario entre uno y otro, pero sí hay fronteras existenciales, de angustia y desesperación entre uno y otro. Es, por ello, significativo que en el texto del Juez Wilhelm de “La estética y la ética en la formación de la personalidad” se hable de cómo en esa dinámica ninguna de las dimensiones se aniquila o se supera, sino que se integran, si es una forma plena, o se subordinan, si no lo es. Lo cual implica que cada dimensión, estética, ética y religiosa, está siempre presente en cada estadio, la diferencia es la elección de sí mismo en relación a ellas.

El estadio religioso, como lo plantean los autores seudónimos y Kierkegaard, si bien tiene su orientación como plena en la revelación cristiana, se puede hablar de que es un estadio en donde se vislumbra, se abre o se relaciona el individuo con un ámbito trascendente y fundante de modo personal. Por ello se habla de dos tipos de religiosidad, una solo humana y otra cristiana, que es en Kierkegaard la diferencia fundamental entre Sócrates y Cristo, o entre ser un discípulo de Sócrates y uno de Cristo. En relación con Sócrates la relación es una que queda abierta a una persona que no es un par humano y con Cristo, es a la transfiguración del modo de existir. Se podría decir que se es un individuo singular en la medida de entablar esta relación dialógica fundamental, pero su plenitud estaría en el amor cristiano, o, dicho en otras palabras, sería la diferencia que Johannes Climacus hace en *Migajas filosóficas* entre la fe ordinaria y la fe extraordinaria.

Conclusión

Lo que hemos expuesto bajo la imagen del bailarín es la estructura antropológica del yo como propio, sea humano o teológico, el yo personal, como base y fin de la antropología de Kierkegaard para explicar cómo es que llegamos a ser individuos singulares. Esto es una dinámica interna que se vuelve una crítica y una diferencia específica contra la concepción lógica hegeliana o la concepción naturalista aristotélica, en las cuales, si bien son aportaciones valiosas, se pierde, como dice Kierkegaard, el quid de la cuestión, es decir, lo esencialmente personal de cada uno como singular; el movimiento interno del espíritu como salto cualitativo, que se inicia con la suspensión de la relación natural y se resuelve con la transfiguración personal del acto de fe, que transversaliza, abre a la trascendencia y determina en un *telos* diferente a la relación hilemórfica ya establecida de cada persona, con una vocación, un rostro, nombre singular y personal que trasciende cualquier colectivo o individualismo.

Esto a lo que lo abre y transfigura es a la relación personal con aquel que lo fundamenta, con la potencia que lo fundamenta, con la llamada del Dios personal, que para Kierkegaard alcanza su plenitud en la revelación cristiana de la encarnación de Cristo, pero que se enraíza en la condición humana de ser esta dinámica interna, y que a los ojos mundanos aparece como absurdo y escandaloso, porque para comprenderlo se debe atrever a expresarlo, comunicarlo en la forma no de un concepto establecido y abstracto, sino en el transcurso mismo que podamos repetir a las condiciones temporales en las cuales ocurren esos movimientos. En este sentido, podríamos decir, como Kierkegaard, que la enseñanza de la an-

tropología personalista requiere de un modo de comunicación indirecta, pero que podríamos enunciar como personal.

Si bien en la obra de Kierkegaard cada una de estas dimensiones se podría profundizar, por ejemplo, el alma en los discursos edificantes y el tema del cuerpo y el deseo en las obras estéticas, el tema religioso en sus obras del amor, el antropológico, además de las mencionadas, en el *Postscriptum*. La intención de este breve estudio ha sido enfatizar que la llamada a ser individuo singular por medio de la comunicación indirecta no es una llamada al individualismo solipsista del que se siente exclusivamente mirado por Dios, sino es la llamada a ser cada uno de nosotros contemporáneos con aquel que nos hace personas en una relación interpersonal; es decir, mediante el acto de asumir con valor y valentía la dinámica interior de nuestra propia estructura existencial, para poder responder de nuevo a esa pregunta: ¿Cuál es esa verdad para mí?