

SOREN KIERKEGAARD, Angustia, tragedia y temor.

Maximiliano Korstanje (Argentina)¹

¹ *Licenciado en Turismo* por la Universidad de Morón y candidato a Doctor en *Psicología Social* por la Universidad John. F. Kennedy, Buenos Aires, Argentina. Trabaja su tesis doctoral sobre el miedo a viajar en contextos de ruralidad y urbanidad en Argentina. Además, cursó estudios de postgrado en *filosofía y sociología* en diversas universidades argentinas y ha finalizado sus estudios como diplomado en *Antropología Social y Política* en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Entre sus áreas de interés académico se encuentran: *la historia, filosofía, antropología, psicología, economía y sociología del Turismo, la hospitalidad y el tiempo libre (ocio)*, aunque también ha incursionado en temas relacionados con *diásporas, éxodos y procesos migratorios*. Entre otros puntos, el autor también se especializa en temas relacionados con el estudio del *Ocio en Roma Antigua*. Como investigador lleva publicados más de 120 artículos en revistas especializadas de *España, Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, México, Filipinas, Australia, Panamá, Reino Unido, Cuba, Italia, Guatemala, Colombia, Perú, Venezuela, Portugal, Turquía, Grecia, Chipre, y Estados Unidos*. Ha participado como ponente en congresos nacionales e internacionales. Es autor de diversos libros entre los que se destacan: *Tratado Turístico y Antropología del Turismo* editados por el grupo Eumed de la Universidad de Málaga, España y *Ottium Sine Litteris Mors Est Et Honinis Vivi Sepultura (las prácticas de ocio durante el alto imperio Romano)*. Participa, además, en diferentes comunidades de investigación tales como: *Red Académica Iberoamericana Local – Global. “La Universalización del Estado-Nación y la Crisis histórica de su orden instituyente: origen y función legitimante de los Padres Fundadores en el itinerario sociopolítico moderno de los Estados Nacionales”*. Museo Argentino J. A. Roca. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CISCO), Centro Universitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños (CIELAC), Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana Jose Simeon Cañas, Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica, Núcleos de Estudios Ibericos del Departamento de Historia de la UFESP. Departamento de Historia de la Universidad de Sao Paulo. *Researcher member of Aiest* (International Association of Scientific Experts in Tourism). Investigador miembro de la Asociación Internacional de Expertos Científicos en Turismo. (Suiza) Investigador miembro del *Centro de Investigación de Negocios*, Universidad de Palermo, Buenos Aires. Es investigador miembro colaborador de la *International Society for Philosophers, Sheffield. Reino Unido* y de la *England Philosophical Society, Newcastle*. Investigador indexado a C.I.R.E.T. *Centre International de Recherches et d'Etudes Touristiques*, France. Colaborador estable de la Revistas *Contribuciones a las Ciencias Sociales, Contribuciones a la Economía*, Universidad de Málaga, España, *Philosophy Pathways y Philosophy for Business Electronic Journals*, Universidad de Sheffield, Reino Unido, y *Sincronia, a Journal for the humanities and Social Sciences*, Universidad de Guadalajara, México. *Vínculo Institucional: Universidad de Palermo (Argentina)*. Facultad de Ciencias Económicas.

Resumen

El 11 de Septiembre de 2001, hecho trágico en el sentido clásico de la palabra, ha causado no sólo una gran conmoción dentro de todos los Estados occidentales con respecto a su seguridad interna, sino además ha configurado una nueva forma de construir la otredad del ciudadano común. Dentro de este contexto, el existencialismo de Kierkegaard se presenta como una obra de gran valía y reflexión para cuestionar los cánones morales de bondad y maldad tal y como nos son enseñados. El ensayo reflexivo, desahuciado y ácido de Kierkegaard es una luz de esperanza en un mundo que precisamente carece de ella.

Palabras claves: 11 de Septiembre – Tragedia – Desesperación – Proyección – Temor.

Abstract

September 11 of 2001, a tragic event in the classical sense of the Word, has provoked a deep-seated commotion not only in the hearth of United States but also in the rest of western States by respecting to inner-ward security and transformed in citizens a new way to reconstruct the other. Under such a context, the existentialism of Kierkegaard looks to be as a work wherein criticism and reflection are present; defying the previous canons this acid essay is aimed at discussing how a world that lack of illusion and hope can survive in modern times.

Key Words: 11 September – Tragedy – Anguish – Projection - Fear

Introducción

Para iniciar un trabajo de revisión sobre un autor de la talla de Soren Kierkegaard es necesario precisar algunas cuestiones metodológicas en forma introductoria que ayude a comprenderlo o mejor dicho a no mal-interpretarlo. Hoy en día Kierkegaard ha sido y sigue siendo utilizado en gran parte de la literatura en psicología clínica y psicoanálisis precisamente por sus contribuciones al estudio filosófico de las emociones humanas. Nacido en el seno de una familia acomodada de Copenhague el 11 de noviembre de 1855 se lo considera como uno de los precursores del existencialismo junto a Federico Nietzsche y Martin Heidegger, sus aportes han ido en contra del hegelianismo que imperaba en la época.

Desde una perspectiva mayéutica consideramos las contribuciones de Kierkegaard más que útiles y fructíferas para explicar el horror acaecido en el mundo entero luego de los atentados suicidas del 11 de Septiembre de 2001 y su rápida expansión mediática a todo el mundo. Siguiendo las contribuciones de Kierkegaard nuestra tesis apunta a un evento de tal magnitud (trágica) escondía la culpa reprimida por los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki en el 45. En parte uno de los méritos del existencialismo no es haber negado la existencia de Dios, sino reflejar la influencia de la modernidad en los aspectos que hacen a la política y economía de nuestro propio tiempo.

Atentado al World Trade Center 11- Sept. 2001



Gran parte de las obras de Kierkegaard rondan alrededor de la Fe religiosa y la sanción ético-moral cristiana como es el caso de Temor y Temblor, o las emociones que experimentan los hombres al enfrentarse a una decisión. Evidentemente su pensamiento ha sobrepasado la disciplina de las Ciencias y ha trascendido las barreras del tiempo y los idiomas. En ese contexto, la siguiente reseña es un intento de revisión de tres de sus obras principales: a) de la tragedia, b) tratado de la desesperación y c) temor y temblor.

De la Tragedia

Desde Aristóteles, la mayoría de los estetas acatan su definición sin ningún tipo de cuestionamiento sobre lo que realmente es la tragedia, sostiene un preocupado S. Kierkegaard por desentrañar las similitudes y diferencias entre la tragedia moderna y la antigua. Al respecto el autor señala *“este apercebimiento es tanto más digno de tomarse en cuenta desde que todos nosotros comprobamos con cierta aflicción, que ha pesar de las muchas transformaciones que el mundo ha sufrido, la concepción de la tragedia se mantiene en lo esencial idéntica, de la misma manera que llorar es hoy tan intrínseco al hombre como todo tiempo pasado”*².

El autor comienza, así, su descripción del mundo moderno con una frase que es común interés.. *“la existencia está de tal manera debilitada por la duda de los individuos que el aislamiento aparece hoy como una tendencia de creciente desarrollo”*³. Una de las atribuciones del aislamiento es enguanto a que se quieren hacer valer según su equivalentes numéricos. Por ejemplo, un grupo de cien individuos se ubica en oposición de ciento uno, por lo que no es la cantidad la que determina el aislamiento sino el número mismo. Ahora bien, si la cuantificación denota cierto poder, como es el caso del Rey David quien calculaba la cantidad de integrantes de su pueblo como demostración de su fuerza, en este mundo moderno, por el contrario, los pueblos se recuentan para constatar su rol frente a un poder que les es superior. No obstante, es el sentido de responsabilidad el criterio que distingue la época antigua de la moderna.

En efecto, para Kierkegaard nuestra época parece lo suficientemente melancólica como para reconocer la responsabilidad aun cuando pocas personas la ejerzan. De esta forma,

² Kierkegaard, S. *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta, 2005, pág. 13. .

³ Op. Cit. Pág. 16

la aplicación de la autoridad se disocia de la responsabilidad tanto del momento, como del cargo. La conservación de la figura del Rey en la mayoría de las monarquías europeas pero a la vez carentes de responsabilidad directa sobre las decisiones de la esfera política. Este hecho sugiere la máxima expresión del aislamiento y el debilitamiento del Estado moderno. Si para Aristóteles de Estagira, las razones de ser de la tragedia son razonamiento, carácter y fin con arreglo a una sustancial indiferencia hacia la acción individual, la tragedia moderna –por el contrario- dota a su héroe de una conciencia reflexiva aislada del Estado y la Familia. Lo importante, en estos casos, es la situación por la cual el protagonista sucumbe o se mantiene y las acciones individuales que lo llevan a tal fin.

Este razonamiento introduce el rol de la culpa como un componente ético fundido en la reflexibilidad del sujeto. Entonces, Kierkegaard aclara *“si el individuo está limpio de culpa, entonces pierde el interés trágico, porque de esa manera el choque que es distintivo de la tragedia queda amortiguado. Pero paradójicamente, si la culpa del individuo es total, tampoco tiene para nosotros ningún interés trágico”*⁴. Por ese motivo observamos cierta tendencia en la actualidad de hacer que todo lo fatal se transforme en individualidad. La figura del héroe carga sus propias acciones y de ellas se lo responsabiliza totalmente en un tiempo presente que no necesita de pasado. Su culpa descontextualizada se convierte en ética y el mal en el objeto privativo de la tragedia. El hombre es responsable de su propia vida; supongamos que de niño fue maltratado o abusado y de joven incurrió en algún tipo de vicio que lo arruinó por completo; en este ejemplo dice Kierkegaard, si el héroe sucumbiera y no se levantara no se estaría, pues, en presencia de una tragedia sino de la maldad llana. Esta representación (cómica) del hombre moderno ajeno a su Dios, Estado y Familia llevan al desarraigo espiritual.

Nuevamente, en Aristóteles la tragedia se componía de dos elementos: el terror y la conmiseración. No obstante, diferente es el tratamiento en Kierkegaard en lo que respecta a la tragedia moderna la cual se descompone en dolor y pena. En la tragedia antigua la pena es más honda y el dolor más superficial, en la moderna el dolor es mayor que la pena. En el dolor, el hombre ensaya una meditación sobre el sufrimiento que no se observa en la pena. Psicológicamente, el niño no es lo suficientemente reflexivo como para sentir dolor, como el adulto, pero su pena es profunda. En este contexto, en la tragedia antigua –como en la niñez- la pena adquiere una mayor profundidad en comparación a la moderna. El dolor, entonces, es vaciado de culpa y responsabilidad; *“nuestra época se ha vaciado de todas esas categorías de familia, Estado y stirpe; y es en razón de ello que no tiene otro remedio que abandonar al individuo enteramente a su suerte, de tal manera que éste rigurosamente se convierta en su propio creador”*⁵.

En resumen, el sufrimiento asociado a la piedad y la culpa dan origen a la tragedia. Es una culpa original desprendida de la acción (delito). El ejemplo más claro es en Kierkegaard la vida de Cristo por la cual su sufrimiento le es impuesto sin que su propia acción individual pueda interferir. Su culpabilidad en el sentido griego bucea en el mundo de la pena. A diferencia de ello, el hombre moderno supedita la responsabilidad a la acción de cada uno pasando como ya se ha dicho de la pena al dolor (pero sin destino). De esta manera, el dolor expresado en la leyenda de Edipo, cuando es cubierto

⁴ Op. Cit. Pág. 29.

⁵ Op. Cit. Pág. 37-38.

o desconocido dan origen a la angustia. “Pues la angustia es una reflexión, por lo que se distingue específicamente de la pena. La angustia es el sentido por el cual el individuo se hace de la pena y la incorpora. La angustia es la fuerza del movimiento por el que la pena se asienta en el corazón humano⁶. En esta misma dirección, la angustia trabaja como una verdadera categoría trágica. A diferencia de la pena que se aloja en el presente, la angustia involucra siempre una reflexión de lo pasado y de lo futuro. ¿Pero como comprender realmente la angustia?.

Tratado de la Desesperación

Su título original es *sygdomen til Doeden* en danés cuya traducción al inglés ha sido *The Sickness unto Death* mucho más fiel que su pasaje al español como *Tratado de la Desesperación*. Este trabajo comienza definiendo el yo como a una relación que se refiere así misma o en otros términos en esa relación que se forma el yo, por cuanto, que entonces el yo es el entorno de la relación, una clase de tercer término sintético entre corporeidad y espiritualidad. Luego Kierkegaard elabora una división conceptual entre desesperación (angustia) virtual y real. Con la desesperación se cae de lo virtual en lo real y el margen de costumbre entre lo virtual y lo real mide la caída. Pero si lo real, es virtual destruido, entonces lo real en donde no existe la desesperación, se transforma en algo virtual destruido. Entonces, escribe nuestro autor “*la desesperación es la discordancia interna de una síntesis cuya relación se refiere así misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible*”⁷.

Es por demás interesante el vínculo entre la enfermedad (mortal) y la desesperación que en el capítulo tercero hace Kierkegaard y resume en dos preguntas ¿si supiéramos que vamos a vivir sufriendo no desearíamos morir?; ésta sería una pregunta implícita en el desarrollo del autor ya que no sólo la enfermedad mortal es la desesperación –como ya la hemos definido- sino que además es la desesperanza en vida la que plantea un escape hacia la muerte. Así, el sujeto se constituye en base a una relación dialéctica entre dos opuestos, vida y muerte, recurriendo a una u a otra según sus conveniencias. La desesperanza es justamente la negación de la muerte. En palabras del propio autor, observamos que “*estar enfermo de muerte es no poder morir; pero aquí, la vida no deja esperanza y la desesperanza es la ausencia de la última esperanza, la falta de muerte. En tanto que ella es superior riesgo, se espera de la vida. Y en cuanto el peligro crece tanto como la muerte, se hace esperanza; la desesperación es la desesperanza de no poder incluso morir*”⁸.

En este sentido, es la ambición desmedida de ser otro que no somos con más riqueza, poder o carisma una empresa que si fallase nos conduciría a la desesperación en un doble sentido reforzante: no somos quien queremos ser, sino nosotros mismos y por ello nos odiamos. Es en error suponer que el desesperado destruye su yo, más se desespera en no poder hacerlo.

“*Desesperar de algo no es, pues, todavía, la verdadera desesperación; es su comienzo, se incuba como dicen los médicos de una enfermedad. Luego se declara la desesperación: se desespera de uno mismo. Observad a una muchacha desesperada de*

⁶ Op. Cit. Pág. 52.

⁷ Kierkegaard, Soren. *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires, Ed. Quadratta, 2006, Pág. 18.

⁸ Op. Cit, Pág. 21.

amor, es decir de la pérdida de su amigo muerto o esfumado. Esta pérdida no es desesperación declarada, sino que ella desespera de sí misma. Ese yo, del cual se había librado, que ella había perdido del modo más delicioso si se la hubiese convertido en un bien de otro, ahora hace su pesadumbre, puesto que debe ser un yo sin el otro”⁹. No querer deshacerse del yo a pesar del sufrimiento es desesperar. El miedo, en este punto, cierra la ecuación (a grandes rasgos) como una anticipación de la misma desesperación sobre sí mismo. Al respecto Kierkegaard aclara “como no existen personas enteramente sanas, al decir de los doctores, podría también decirse, conociendo bien al hombre, que no existe uno exento de desesperación, en cuyo fondo no habite una inquietud, una perturbación, una desarmonía, un temor a algo desconocido o algo que no se atreva a conocer, un temor a una eventualidad externa o un temer así mismo, así como dicen los médicos de una enfermedad, el hombre incuba en el espíritu, un mal, cuya presencia interna, por relámpagos, en raras ocasiones, un miedo inexplicable le revela”¹⁰.

Sin embargo, el autor sostiene que a diferencia de la enfermedad que marca un estadio liminar anterior o ulterior al hecho, en la desesperación uno puede no sentirla, pero ella continúa estando presente. Por lo que para romper con esta paradoja temporal, Kierkegaard introduce el papel de lo eterno como contenedor de la desesperación. Son los seres espiritualmente eternos quienes desesperan, aún sin estar conscientes de ello. En pocas palabras, la tesis del autor apunta a que la aparición de la desesperación presume su propia pre-existencia. Posiblemente sea cierto que la mayoría de los hombres vive engañado pensando que la desesperación es anómala cuando en el fondo es la regla. Empero ¿Cómo se da ese pasaje de la inconsciencia a la consciencia de la desesperación?, y ¿Por qué tanta gente vive inconsciente de su desesperación?

Una de las explicaciones del autor es que cada vez más gente vive sin auto-cuestionarse y sin gran consciencia de su destino espiritual, en una especie de falsa preocupación y contentamiento de vivir. A la consciencia de la desesperación algunos han llegado por alguna decisión clave en sus vidas o por otros motivos; ahora bien la primer pregunta Kierkegaard no la va a abordar sino hasta el capítulo dedicado a las personificaciones de la desesperación cuando enfatiza “*ateniéndose al concepto, claro está que siempre es la desesperación, pero de aquí no se deduce que el individuo a quien se habilita la desesperación y a quien en principio, pues, se debería llamar desesperado, tenga consciencia de estarlo. De este modo, la consciencia interna es el facto decisivo. Decisivo siempre y cuando se trate del yo; pues más crece ella, más crece la voluntad, y cuanto más voluntad existe, más yo hay*”¹¹.

En su planteo posterior, el filósofo danés sugiere que si el progreso no se lleva a cabo desde la imaginación que sustente a los sentimientos del yo, entonces ese conocer ser torna monstruoso. De esta forma, los hombres se someten a la enajenación de su yo cuando desean ser aceptados por otros, a la vez que olvidándose de sí mismos pueden abrazar una mayor seguridad; pero esa seguridad nada tiene que ver con la creciente angustia que sienten y no hay medios que ayuden a reducirla. Tal es la desesperación de la finitud sometida al egoísmo u otras causas, que los progresos de la consciencia cavan hondo en la desesperación. En parte, los sentidos y los placeres tanto así como la ignorancia pueden mantenerla oculta durante un tiempo y entonces cuando el enfermo

⁹ Op. Cit. Pág. 23.

¹⁰ Op. Cit. Pág. 25.

¹¹ Op. Cit. Pág. 31.

se ve aliviado del dolor de sus síntomas, irrumpe la enfermedad con mayor virulencia. En consecuencia, el estado continuo de pecado, no desaparece sino se subsume en renovarse. El hombre desespera en su propia consciencia no por pecar ya que en tal sentido apunta su propia naturaleza, sino en el ser consciente del pecado. Pero, “cuando más se eleva el hombre, más sufre cuando peca y mayor riesgo hay si se carece de cambio, la menor impaciencia, incluso, lo tiene. Quizás, se hundirá de pensar en l mas negra tristeza”¹².

En el sentido expuesto, Kierkegaard se posiciona en 180 grado con respecto a F. Nietzsche por cuanto resalta la tristeza del Dios-Hombre (Cristo) como una forma de redención para evitar que el hombre caiga en el luto continuo que significa la melancolía. Si en Nietzsche el tratamiento de la culpa obedece a la voluntad de poder del Cristianismo (o la tergiversación de su mensaje auto-punitivo), y a la necesidad inútil de subordinar el pathos al logos; en Kierkegaard la angustia y la reflexión del yo en la culpa conllevan a la desesperación –consciente o no- de la propia emancipación espiritual. Mientras Nietzsche niega rotundamente la trascendencia del espíritu, Kierkegaard la resalta y la embellece en el error del ser. Pero ¿como resuelve el filósofo danés la relación entre la conmoción y la culpa?

Temor y Temblor

Como ha sido expuesto en la parte introductoria, *Temor y Temblor* se presenta al lector, en lo general, como cautivadora y sugestiva aun cuando a nuestro gusto se lee en ciertas partes repetitiva. El autor plantea como problema los límites de la fe más allá de la angustia y la locura. Se cree que la metáfora de sacrificio abrahámico esconde los propios sentimientos de Kierkegaard hacia la que fuera su novia Regina Olsen y su definitiva separación. El acto de fe, parece estar vinculado en algunos pasajes al amor. Quien ama como quien cree, no reconoce los obstáculos ni los problemas del mundo.

Entonces, tomando como arquetipo a Abraham (a quien le da el nombre de padre de la fe), Kierkegaard sostiene que “*la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es*”.¹³

Precisamente dice el autor, más allá de los límites de la fe se encuentra el temor. El objetivo de la filosofía no debe ser dar fe, sino darle al hombre la fortaleza para enfrentar los avatares de la vida y trascender los límites de lo conocido. Quien se entrega a ella, sin resquemores se abandona a sí mismo. En uno de sus párrafos más elocuentes, Kierkegaard subraya “*en general se cree que el fruto de la fe, lejos de ser una obra maestra, es una grosera y ardua labor reservada a las más incultas naturalezas; pero eso está muy lejos de lo cierto. La dialéctica de la fe es la más sutil y la más sorprendente de todas, tiene una sublimidad de la cual puedo tener idea, pero tenerla apenas.*”¹⁴

¹² Op. Cit. Pág. 104.

¹³ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, pág. 35.

¹⁴ Op. Cit. Pág. 42.

El punto central en la tesis de nuestro autor es que *“la resignación infinita es el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, tomo conciencia de mi valer eterno, y únicamente así puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe”*¹⁵. Siguiendo este mismo razonamiento, la fe no permite mirar a la imposibilidad de frente ya que su impulso obedece a la naturaleza de lo no estético. Es la propia paradoja de la vida, que presupone la propia resignación ante la desgracia. La fe es una especie de consuelo frente a la finitud y la limitación; en un sentido, utilizo mis fuerzas para renunciar al mundo y por eso no puedo recobrarlo, pero recibo lo resignado en “virtud de lo absurdo”.

El temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito. *“O bien tenemos que borrar de un trazo la historia de Abraham o bien tenemos que aprehender el espanto de la paradoja inaudita que da sentido a su vida con el fin de comprender que nuestro tiempo puede ser feliz como cualquier otro, si posee la fe”*¹⁶. Esta paradoja a la cual se refiere el autor, no es otra cosa que la pérdida de la razón; en efecto, la fe comienza donde sucumbe la razón. En otras palabras, por medio de la misma existe una suspensión teleológica de lo moral ya que el sujeto reivindica su individualidad frente a la generalidad entonces peca. El pecado no es mas que un reclamo por lo propio, que contradice las reglas de la eternidad. En palabras del propio Kierkegaard *“la fe es esa paradoja según la cual el Individuo está por encima de lo General y siempre de tal manera que, cosa importante, el movimiento se repite y como consecuencia el Individuo, luego de haber estado en lo general se aísla en lo sucesivo como Individuo por encima de lo general”*¹⁷.

Esta idea va a estar presente una y otra vez en el texto de referencia; el punto central (conviene aclarar) radica en la siguiente relación conceptual. Lo general regla por medio de la moral a lo individual, en nuestra vida hay cosas que nos son permitidas y otras que no. Si amar al prójimo es un lema máximo, amar el hijo es el más sublime de los lemas. Si Abraham hubiera asesinado (o sólo pensarlo) y se hubiera abandonado a lo individual como fue el caso de la leyenda griega del rey Agamenón, hubiera sufrido terriblemente y su acto hubiere sido considerado un sacrificio. Ésta es, precisamente, la figura del “héroe trágico”, personaje que se diferencia notablemente del “caballero de la Fe”.

Siguiendo este razonamiento, Kierkegaard nos explica *“convengo que el Individuo corre el riesgo de confundir esta paradoja con una crisis religiosa, mas no es ésta una razón para ocultarla. Es verdad también que el sistema de ciertos pensadores es tal que se sientan rechazados por la paradoja, pero no es un motivo para falsear la fe con el fin de integrarla al sistema; que se confiese mejor no tenerla y que aquellos que sí la poseen den algunas reglas permitiendo discernir la paradoja de la duda religiosa. La historia de Abraham comporta esta suspensión teleológica de lo moral”*¹⁸.

Abraham, a diferencia del rey griego, puede ser considerado un caballero de la Fe; su acción no tenía ningún fin personal, “el patriarca de la Fe” se abandona así mismo para cumplir el designio de Dios mientras Agamenón acude a los Dioses para cumplir su

¹⁵ Op. Cit. Pág. 55.

¹⁶ Op. Cit. Pág. 62.

¹⁷ Op. Cit. Pág. 66.

¹⁸ Op. Cit. Pág. 68.

propio deseo. Ambos intentan sacrificar lo que más aman, pero mientras uno se refugia en lo individual y se opone a lo general, el otro se ubica por encima de lo general llegando a lo absoluto. El héroe es conducido y admirado por su virtud moral, el caballero suspende la mismísima moral. En consecuencia, el héroe trágico necesita llorar su pérdida por tanto que renuncia a lo cierto por lo más cierto, en cambio el caballero de la fe es grande en su fe y no lamenta su sacrificio. Ésta no desafía a su tiempo en tanto que supera lo general entregándose a la Fe y rehusando la mediación entre lo individual y lo general.

Así, escribe Kierkegaard *“lo moral es lo general y como tal, también lo divino. Por consiguiente, se tiene razón al decir que todo deber en el fondo es un deber hacia Dios; pero si no puede enunciarse nada más, se dirá al mismo tiempo que hablando con propiedad yo no tengo ningún deber hacia Dios”*¹⁹. Es decir, todo acto de Fe implica una crisis y una fractura del sujeto con su propio entorno y la comunidad. Esta tesis explicaría en parte, como las acciones de ciertas personas en ciertos momentos (las cuales pueden ser consideradas amorales) como inmolarsse sacrificando miles de “incontentes” o el sacrificio de los propios hijos entregándolos estoicamente a la guerra, pueden ser hechos conmocionante para algunos y actos de verdadera fe para otros. En todos ellos subyace la misma lógica que denuncia con acierto Kierkegaard, un abandono de lo individual por lo general.

No obstante, estos mártires pueden ser muy bien llamados héroes porque su fin es personal renuncian con un propósito que puede ser la defensa o gloria de la propia nación; pero no “caballeros de la Fe”. Estos últimos, no piden recompensas individuales y por ese motivo se ubica por encima de lo general (en lo absoluto). El mismo acto, si no hay una suspensión de lo moral, puede ser catalogado como un simple asesino. En la guerra podemos, entonces, afirmar existe una suspensión temporaria de lo moral aunque no todos sus combatientes pueden ser considerados “caballeros de la fe”; pero sí “héroes”. En toda conflagración bélica parece evidente una pizca de heroicidad y sacrificio, mas también una cuota de egoísmo personal. A diferencia del mártir, el guerrero no busca el bien común sino la gloria personal. Pero entonces, ¿cuál es el principio del temor según Kierkegaard?

Para responder a esta cuestión es menester analizar el capítulo III en donde advierte: *“por una parte la fe es la expresión del supremo egoísmo: ella cumple lo terrorífico, y lo cumple por amor así mismo; por la otra parte es la expresión del más absoluto abandono; ella obra por amor a Dios. No puede entrar por mediación en lo general puesto que de ese modo es destruida. La fe es esa paradoja y el Individuo no puede absolutamente hacerse comprender de nadie”*²⁰. La moral encierra dentro suyo dos extremos bipolares, amor y odio. Pero Abraham no odia a Isaac, lo ama y por ese amor lo sacrifica al pedido de Dios, este acto permite a Abraham no sólo a diferenciarse de Caín (quien asesino a su hermano por envidia) sino que lo ubica por fuera del orden moral. Abraham es en el dominio de lo moral un asesino, pero en el absoluto un hombre de Fe. Cuando el hombre se entrega a los placeres de este mundo, siente con temor y temblor de las funestas e imprevisibles consecuencias que implica el designio divino.

¹⁹ Op. Cit. Pág. 81.

²⁰ Op. Cit. Pág. 84-85.

Interesante se torna también el tratamiento que Kierkegaard hace en relación al rol del “falso caballero”; éste sigue un papel sectario, su posición frente a la vida considera la unión como una forma de lograr saltar ciertos obstáculos. Los sectarios no se abandonan a la soledad de lo general, sino que se ensordecen con gran ruido y tienen tras de sí el deseo imperioso de dominar y guiar al resto. Si el caballero de la fe, no tiene otro apoyo que él mismo y no pide devoción (aun cuando se siente incomprendido), el falso caballero (quien siquiera es un héroe) exige devoción para calmar el dolor y el terror que él mismo siente (obligando a todos a pensar como él). El primero, puede ser considerado un hombre extraordinario, el segundo también lo pretende mas es sólo un dictador moral²¹.

Al respecto, del caballero de la Fe, el autor sostiene “*su dolor es su seguridad; ignora el deseo vano, su alma es demasiado seria para eso. El falso caballero se traiciona por esa habilidad adquirida en un instante. No comprende absolutamente que si otro Individuo debe seguir el mismo camino debe llegar a ser Individuo exactamente de la misma manera, sin tener por consiguiente necesidad de directivas de nadie y, sobre todo, de quien pretende imponerse*”.²²

El secreto, es otro de los elementos tratados en el capítulo IV en el cual se observa una tensión entre lo estético y lo ético. Si Abraham hubiese revelado a Sara que iba a asesinar a Isaac en sacrificio, seguramente ella lo hubiera evitado. Así, piensa el autor “*lo moral es, como tal, lo general, y bajo este último título, aun lo manifiesto. Definido como ser inmediatamente sensible y psíquico, el individuo es el ser oculto. Su tarea moral consiste entonces en revelar su secreto para manifestarse en lo general. Cada vez que quiere permanecer en lo oculto comete un pecado y entra en una crisis de la cual puede salir sino manifestándose*”²³. Es el caso, de aquellos que confiesan un crimen o piden la absolución divina al confesarse. Como en la tragedia griega, el hecho oculto (por ejemplo en el caso de Edipo) es un resto de un principio de fatalidad que adquiere su carácter dramático en cuanto a que se torna público. Edipo mata a su padre, sin saberlo, cuando se entera se ha dado cuenta que es un parricida.

Pero el drama moderno tiene o mejor dicho sigue, otras características pues se ha dissociado del destino. Lo oculto y su posterior manifestación son esenciales también para el drama moderno. En él, se preserva la integridad del grupo. Elocuentemente, el autor confirma “*una joven está secretamente enamorada de un joven sin que ambos se hayan confesado en definitiva su amor recíproco. Los padres de la joven la obligan a otro matrimonio (ella puede por otra parte dejarse llevar por la piedad filial); les obedece, esconde su sentimiento para no hacer desgraciado al otro, y nadie sabrá nunca lo que ella sufre*”²⁴. La estética premia la heroica capacidad de admitir el propio sufrimiento secretamente en la dama a la vez que la ética no se involucra en la experiencia ni en el tiempo. Para la ética, lo importante es la manifestación y la condena del sentido oculto. El ladrón roba, y por medio de ese acto se oculta de los poderes de la policía que lo persigue, si confiesa cae en terreno de la ética sino lo hace continúa en campo estético.

²¹ Esa meditación y opinión es nuestra y sólo es abordada por Kierkegaard en forma secundaria.

²² Op. Cit. Pág. 95.

²³ Op. Cit. Pág. 97.

²⁴ Op. Cit. Pág. 101.

Específicamente en el caso del héroe trágico, se invierten los roles por medio de un tercero en cuestión. Para una mejor comprensión, es importante citar literalmente a Kierkegaard: *“Agamenón debe sacrificar a su hija. Lo estético exige de él que calle, porque sería indigno de un héroe buscar consuelo en otro; en consideración a las mujeres todavía debe ocultarles su designio durante todo el tiempo posible. Por otra parte, para merecer su nombre, le héroe trágico debe pasar también por la terrible crisis en que lo pondrán las lágrimas de Clitemnestra y de Lfingenia. ¿Qué hace lo estético?. Ofrece un expediente haciendo intervenir a un viejo servidor que revela todo a Clitemnestra”*²⁵. Por el contrario al caso citado, la ética no dispone de ningún siervo y exige la propia manifestación. Su coraje se encuentra ligado a la posibilidad de evidenciar él mismo haber sido el responsable del asesinato de su hija.

Ahora bien, si como en el caso de Abraham se calla, entonces pone sobre sí la responsabilidad de un doble sufrimiento por el acto cometido. Lo estético brinda magnanimidad, lo ético humildad. Los dioses pueden entrar en contacto con los hombres por medio de un intermediario, a saber un profeta o un augur quien manifestará la decisión de la divinidad sin que nadie pueda hacer nada para evitarlo. Pero cuando la voluntad divina es anunciada privadamente, sin intermediarios públicos, eso es un acto de Fe. No sólo para el ejemplo que Kierkegaard piensa para Abraham sino también a los Santos, y a la Virgen María. Todos ellos han creído, cuando podrían no haberlo hecho, y ocultaron su secreto de la esfera ética. Cuando afirmamos que nuestro mundo necesita héroes, lo que implícitamente añoramos es la predisposición de la ética por sobre el mundo estético. En este sentido, suponemos que lo ético engloba la pérdida de la Fe y viceversa. La martirización del engañador, en manos del engañado es el despertar de lo “demoníaco”. Al igual que lo divino, lo demoníaco tiene la habilidad de inducir al Individuo en lo absoluto; el arrepentimiento salva al hombre de lo demoníaco y el perdón redime el pecado y lo vuelve a vincular a lo Individual. Por ese motivo, es importante comprender que quien tiene Fe en Dios también la tiene en su rival.

El desarrollo de lo demoníaco en Kierkegaard puede explicarse siguiendo el siguiente esquema analítico: a) una tendencia a rehusarse a ser compadecido por una falta que no es propia, b) un acto predestinado desde el nacimiento, c) siguen una dialéctica paradójal, d) permite al hombre deshacerse de cualquier responsabilidad por sus actos. En este sentido, el autor afirma *“el hecho de estar originalmente, por naturaleza o como consecuencia de la historia, colocado fuera de lo general, constituye el principio de lo demoníaco, y el Individuo no es responsable... lo demoníaco puede todavía manifestarse por el desprecio de los hombres y, cosa curiosa, este desprecio no lleva al sujeto demoníaco a comportarse de una manera repudiable, porque, por el contrario, saca su fortaleza de saber que es mejor que todos sus jueces”*²⁶.

No existe orden ético ni moral sobre los “demonios” y en la mayoría de las mitologías humanas obedecen a figuras de entes revelados y negados ante la posibilidad de acceder a la clemencia. El demonio no pide clemencia ni perdón, porque si lo hiciera perdería inmediatamente su condición de tal y por ese motivo es temido; lo demoníaco encarna las acciones que se ubican por fuera de la jurisdicción humana aun cuando fuese realizada por humanos. Por medio de lo absoluto (paradoja demoníaca) el sujeto se absuelve de la misma manera como el “caballero de la Fe” se hace responsable. Al fin

²⁵ Op. Cit. Pág. 103.

²⁶ Op. Cit. Pág. 125.

de cuentas, ambos tienen algo en común no son responsables moralmente ante otros hombres por sus actos.

En su Epílogo, el autor considera a la Fe como la máxima pasión del hombre; es posible que su pérdida progresiva haya despertado en el mundo temores que hasta entonces se encontraban dormidos, mas también es posible vivir con amor pero sin fe. El problema, según Kierkegaard puede trazarse en analogía con la jaula de hierro weberiana, la cual no es otra más que “el desencantamiento del mundo” o la pérdida de las pasiones. En la actualidad, la esfera racional ha invadido gran parte de la vida de los hombres; seguramente quien llora de emoción en un tren es tildado “de loco” o de enfermo. No es extraño tampoco, si alguien transgrede las normas sociales modernas expresando sus emociones, la comunidad utiliza mecanismos alternativos de disuasión como la medicina y la policía²⁷. En este contexto, quizás sea oportuno preguntarse ¿cual es la relación entre los más crecientes miedos generalizados y la falta de fe?.

Conclusiones

Los atentados del 11 de Septiembre de 2001 evidentemente han conmocionado al mundo y han cambiado en parte su razón de ser. En parte porque recuerdan los residuos de la Segunda Gran Guerra y sus consecuencias, pero en realidad devuelven a Occidente (sobre todo a Estados Unidos) la culpa no asumida por lo sucedido en Hiroshima y Nagasaki. De esta manera, la pena (caracterizada por la falta de profundidad) es reemplazada por el dolor. El estado de bienestar que continuó luego de la segunda guerra, durmió la consciencia del pueblo estadounidense, reprimió la culpa de lo sucedido a la vez que la desesperación continuó presente, aunque oculta y a la espera. No es extraño observar en los diferentes discursos políticos y televisivos un inevitable temor hacia los atentados nucleares o de escala masiva dentro del territorio estadounidenses o europeo. Es la misma proyección no asumida por la historia y la consciencia occidental. Y de hecho el miedo sobreviene no por el evento en sí sino por la posibilidad que se repita.

Los ataques sobre población civil en el World Trade Center no sólo cuestionaron la fuerza y la autoridad de los Estados Unidos frente al mundo, sino que simbolizó una verdadera tragedia en el sentido moderno del término según hemos tratado. Despojada de pasado y futuro, el impacto de estos eventos fue focalizado sobre las acciones individuales de los responsables, en realidad por quienes lo llevaron a cabo, aun cuando la verdadera responsabilidad quedo en el olvido. La desesperación no tardó en llegar no en sí por las pérdidas que ocasionó el hecho, sino por tener que soportarlas y no poder escapar. Inmediatamente después, se dieron los procesos que Kierkegaard describiera tan bien en Temor y Temblor, una especie de súplica del héroe trágico que intentando convertirse en padre de la fe, termina –movido por ambición personal- por llevar a todo un pueblo hacia el sacrificio. Su fuerza se basa en la creación de demonios a los cuales culpabilizar por lo sucedido, a estos objetos se los dota de todo mal posible sin que por ello puedan estar equivocados. El demonio no se equivoca, pues, si lo hace no sólo deja de ser tal sino que despoja de toda autoridad al héroe trágico.

²⁷ Hemos visto el caso, de una mujer que durante un viaje largó a llorar desconsoladamente. El pasajero que se encontraba junto a ella, no intento interiorizarse del tema preguntando a la mujer por su pesar sino que llamó a un policía. Como éste último se vio impotente para resolver la situación, en la parada siguiente hizo descender a la joven y atenderla por un médico.

Como sea el caso, la fuerza de la culpa es en la imaginación terriblemente poderosa y horrorosa no por el acto en sí, sino por el perdón que no hemos internalizado. Y es en este sentido último que aun Kierkegaard tiene mucho para decir y contribuir en la convulsionada época que nos toca vivir. Esto no es una guerra de religiones como más de un pensador trasnochado como Huntington ha señalado, sino una guerra de todos los Estados contra todos los hombres.

Comenzar una guerra es un atentado a la dignidad humana nos recuerdan John Holloway y Eloísa Peláez (2002), pero esto dista mucho de ser una frase armada, sino una interesante tesis en el sentido marxiano clásico de la “lucha de clases” en analogía con el mercado. Dos empresas no son competidoras directas entre sí sino más bien para adoctrinar internamente a sus miembros y dirigir sus esfuerzos a la propia acumulación capitalista. Al respecto los autores afirman *“en una guerra los estados luchan por intereses particulares, exactamente como lo hacen las empresas en la competencia. Sin embargo el resultado más importante no es la victoria de una empresa u otra, de un estado u otro, sino la re-estructuración de las relaciones sociales que se impone a través de la competencia o de la guerra, a espaldas de los actores ...es la guerra la que conduce a una destrucción masiva del capital constante, a un aumento brutal de la tasa de plusvalía, a un disciplinamiento general de toda la sociedad y al refuerzo de todos los valores de hombría, disciplina y nacionalismo que son esenciales para el mantenimiento del orden capitalista”* (Holloway y Pelaez, 2002: 162). Cualquiera sea el resultado, lo que subyace en el mercado no es la competencia directa, sino la propia restructuración de la empresa en vistas a la posibilidad de acumular mayor volumen de capital. *“Churchill quería vencer a Hitler pero no fue por el estado de bienestar de la posguerra por lo que estaba luchando. Después de todas las guerras, los hombres armados preguntan horrorizados, ¿fue por eso que peleamos?. Y claro que no fue por eso, porque el resultado de las guerras no depende de las armas y las bombas. Depende de procesos mucho más profundos, de los cuales nosotros y nuestro grito somos parte activa”* (Holloway y Peláez, 2002:165).

En este sentido, los autores sostienen que -desde una perspectiva superficial- en una guerra existen dos ejércitos o bandos enfrentados, sin embargo si nos adentramos profundamente en el análisis, nos daremos cuenta que se trata de un conflicto que tiene como objetivo re posicionar el papel hegemónico de los Estados-Nación y en consecuencia del capital en contra de la gente. Todo Estado que se precie de tal experimenta una serie de subversiones internas que intentan desestabilizar la estructura capitalista. Esta supuesta guerra contra el “terrorismo” es un intento de los Estados por imponer el orden institucional en forma interna, dirigir las solidaridades individuales hacia “el sentimiento nacional” y en contra de un “enemigo externo” a la vez que consolida económicamente la reproducción capitalista. Una de las tantas formas de insubordinación que los Estados occidentales no han podido controlar en épocas de paz, ha sido la migración ilegal, precisamente atraída por los grandes aglomerados de capital, la migración ilegal se ha transformado recientemente en prioridad de los Estados desarrollados bajo pretexto de promover la seguridad interna.

El trabajo de Holloway y Palaéz de una enorme profundidad intelectual nos permite comprender una parte del problema (la que hace a lo estructural) en donde emerge la imposición del temor como mecanismo profiláctico para evitar los grandes flujos migratorios de los cuales el turismo es parte. Siguiendo esta misma línea de análisis, el miedo se presenta como un instrumento útil a la construcción hegemónica, en dos

sentidos principales: por un lado como ya lo ha indicado Hobbes, somete al individuo a la obediencia civil interna mientras por el otro prohíbe y circunscribe a la extranjería fuera de las fronteras geopolíticas pre-existentes. En ese contexto, también ciertos flujos turísticos se ven afectados (como veremos a continuación). En realidad, podemos decir que “son re-adaptados a destinos específicos cuya seguridad inspira y reproduce la transacción capitalista. La simbolización de un evento como divino o catastrófico depende de las circunstancias y la contextualización política; y en eso sencillamente se han de diferenciar el 11 de Septiembre con Hiroshima; mientras el primero es el comienzo de un proceso, el segundo es el cierre. Algo que aún parece difícil de digerir.

Referencias

Holloway, J y Paláez, E. (2002). “La guerra de todos los estados contra toda la gente”. En *Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*. Ceceña, A. y Sader, E. Buenos Aires, CLACSO. Pp. 159-166.

Kierkegaard, S. *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.

Kierkegaard, S. *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta, 2005.

Kierkegaard, S. *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires, Quadratta, 2006.