



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Pensar a Kierkegaard desde el límite

Alumno: Matías Tapia

Correo electrónico: mtapiawende@gmail.com

Ramo: “Tres miradas filosóficas: desde el límite, el sentido y el juego”

Profesor de Cátedra: Cristóbal Holzapfel

Fecha: 10/07/13.

Índice

1. Planteamiento de la cuestión	3
2. Pensando el límite.....	5
2.1. Delimitación	7
2.2. Deslimitación	8
2.3. Extralimitación.....	9
2.4. Desmarcación	10
2.5. Translimitación	11
2.6. Ilimitación.....	12
3. El espíritu en Kierkegaard desde el límite.....	14
4. Últimas consideraciones.....	22
5. Bibliografía	24

1. Planteamiento de la cuestión

Sin lugar a dudas, es posible hablar de Kierkegaard como uno de los más grandes pensadores de la existencia. Con él se inaugura en la filosofía – y diríamos también en la literatura, la psicología y la teología – un espacio para reflexionar sobre ese oscuro recinto que supone ser el existir humano. Con una vastedad que a veces desorienta y con una densidad que muchas veces desespera, el corpus kierkegaardiano es igualmente un claro donde se proyecta una luz de sentido y un intento por aclarar el fenómeno mismo del despliegue individual.

A lo largo de su obra, Kierkegaard va desarrollando un complejo entramado – literario, filosófico y teológico –, cuyo centro es siempre una categoría distintiva y esencial a todo pensamiento que piense lo humano: el Singular (*den Enkelte*). Este Singular es el sujeto que somos en cada momento todos, según una determinación que Kierkegaard pondrá ulteriormente en manos divinas. No obstante, este concepto de singularidad no es vacío, sino que es precisamente lo que podríamos llamar, acudiendo a Hegel, un “ideal concreto”, es decir, una realidad dialéctica que para llegar a ser efectivamente lo que está llamada a ser, debe devenir concreta. De no darse esta realización con propiedad en cada ser humano, se vive en la inautenticidad o, en lenguaje kierkegaardiano, el pecado.

Otro nombre con el que podemos acudir al ser auténtico del individuo es el de *espíritu*. Como todo pensador, Kierkegaard, más allá de los derroteros que proponga como saliendo de lo tradicional, es hijo de su tiempo. De ahí que recurra a esta denominación de *espíritu* para señalar dentro de su pensamiento aquello que cada ser humano debe y puede llegar a ser en un sentido propio. Sin embargo, más allá de las similitudes, Kierkegaard es lo suficientemente agudo como para asirse de lo ya plateado por el idealismo y usarlo en función de su objetivo principal que es pensar la realidad del individuo mismo. Así, el Universal concreto se transforma ahora en el Singular concreto¹.

¹ Cf. HOLZAPFEL, C. (2009), *Enlace Hombre-Mundo*, disponible en línea en: www.cristobalholzapfel.cl (consultado el 8 de julio de 2013, a las 22:22 hrs.), p. 11. En adelante: HM. HOLZAPFEL, C., *Ser-humano*, disponible en línea en: www.cristobalholzapfel.cl (consultado el 8 de julio de 2013, a las 22:34 hrs.), pp. 139 – 145. En adelante: SH.

En las líneas que seguirán, mi objetivo será repensar desde una perspectiva especial lo que Kierkegaard entiende como Singular, ser sí mismo (*Selvt*), individuo o ser humano auténtico – todos términos que aquí refieren a lo mismo². Este horizonte de reflexión serán las consideraciones desarrolladas por Cristóbal Holzapfel en torno a la noción de límite, principalmente en su última obra titulada, justamente, *De cara al límite* (2013).

Me parece que se pueden encontrar conexiones muy interesantes en lo que refiere sobre todo a las modalidades que, según Holzapfel, se dan en la actitud transgresora que adquiere el ser humano frente a los límites en un sentido amplio. Éstas son: la deslimitación, la extralimitación, la desmarcación, la translimitación y, una que por de pronto me parece sobremodera significativa para aplicar al espíritu kierkegaardiano, la ilimitación. Todas estas modulaciones de la disposición a rebasar los trazos impuestos pueden ser vistas en el camino de conciencia que supone en Kierkegaard el devenir auténtico del Singular o, dicho en otras palabras, los estadios en el camino de la vida.

Debo señalar que las reflexiones sobre el límite en Holzapfel están estrechamente unidas con las que versan sobre el sentido y el juego. Por razones de prudencia y esperanza de poder lograr un desarrollo relativamente claro y bien dispuesto, me he inclinado por tomar únicamente como prisma hermenéutico el límite. Esto no quita, eso sí, que en algún momento se recurra a los otros dos fenómenos existenciales con el fin de ampliar momentáneamente el panorama, explícita o implícitamente.

En tanto la forma estará dada por las diferentes modalidades de la actitud trasgresora, comenzaré por exponer sucintamente lo que éstas suponen, sin adentrarme todavía en dar un contenido a dichas disposiciones, exceptuando algunos ejemplos primariamente aclaratorios. En una segunda instancia, me apoyaré en la formalidad ya expuesta para poder reconsiderar el devenir espiritual del ser humano en Kierkegaard como una constante dialéctica entre un límite captado por la conciencia y una ilimitación propuesta por el ideal. Finalmente, como punto sujeto a lo anterior, propondré que es posible hablar en Kierkegaard de una “ilimitación limitada”, allí donde el individuo se halle en una relación absoluta con el ideal, o sea, cuando devenga cristiano.

² Cf. BINNETI, M. J. (2006), *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Kierkegaard*, Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico de la Universidad de Navarra, p. 9.

2. Pensando el límite

Holzapfel parte sus reflexiones en torno al límite con una constatación fenomenológica: “Al parecer, está inscrito en el mismísimo ser del ser humano que todo límite dado o que ha sido fijado tenga que ser traspuesto”³. De la delimitación surge la discontinuidad, y de la discontinuidad surge la presencia de algo que está más allá. El límite, por tanto, no es lo último, sino que es precisamente lo que posibilita que ante su negación se dé la trasgresión de límites, sólo posible para el ser humano, por medio de la deliberación.

Ante esta infinitud que se da allende el límite, cabe pensar dos trazos que no permiten tal: “nuestro ser y el ser de la plenitud”⁴. Éste por la imposibilidad del no ser, que nos viene ya desde Parménides, y aquél por el límite más radical de todos, a saber, la muerte. Como intento espiritual de amainar la fuerza impertérrita de nuestro ser mortal es que aparece la religión y la esperanza de un vivir ulterior.

En cada momento estamos ante límites que nos cercan. Unas veces se da la disposición, por motivos de diversa índole, de mantenerse dentro de aquellas fronteras, ya sean políticas, morales, jurídicas, eróticas, etc. A menudo se habla del mesurado como el prudente, el que no se sale de sus límites ni abusa de la libertad de los otros transgrediendo sus espacios. Pero también, y valga captar que en cada momento de los desarrollos de Holzapfel aparece un ápice dialéctico muy marcado y certero, tal como surge el ánimo de mantenerse dentro de lo impuesto, también se da el impulso de una cierta actitud transgresora. Esta tendencia no es simplemente racional ni espontánea, sino que posee una determinación intermedia: la “sensación de limitación”⁵. Expandiendo ahora, citando *in extenso* a Holzapfel, las modalidades de esta actitud transgresora, ya mencionadas algunos renglones más arriba:

- La deslimitación, que supone que los límites de algo se desdibujan.
- La extralimitación, que equivale a la conquista de un nuevo espacio.

³ HOLZAPFEL, C. (2012), *De cara al límite*, Santiago: Editorial Metales Pesados, p. 7. En adelante: CL.

⁴ *Ibidem*.

⁵ SH, 8.

- La desmarcación admite dos posibilidades: 1) se insiste en la delimitación en que nos encontramos o hemos forjado, lo que se traduce en el apartamiento del grupo al que pertenecíamos, respecto del cual, juzgamos, se ha apartado de ella; 2) ruptura con aquel grupo en razón de ciertas ideas nuevas que han nacido en quien se desmarca.
- La translimitación, en que entran a tallar coordenadas completamente novedosas que señalan un nuevo rumbo e inauguran un nuevo orden. (9)

Muy lúcidamente ve Holzapfel que todas estas modulaciones se resignifican en último término como variedades de la delimitación originaria, incluso al nivel de la translimitación, donde se da una nueva delimitación, pero “más radical y elevada”⁶.

Otro elemento a agregar aquí, y que perfectamente podría estar en la lista de modalidades señaladas, y, es más, en un lugar para mí privilegiado, es el “salto a la ilimitación”, donde se da una trasposición a lo infinito, a la unidad del ser existencial y el ser de la plenitud, impulsada nuevamente por una sensación (Ib.). Piénsese esto en términos místicos, por ejemplo. Es éste un punto capital para lo que plantearé después respecto a la “ilimitación limitada” en que se halla el espíritu kierkegaardiano, precisamente en presencia de Dios.

Para seguir ahora un orden acorde con la fluidez con que Holzapfel articula *Aproximación filosófica a la cuestión del límite*, primera sección de su libro *De cara al límite* (pp. 11 – 113), desarrollaré más o menos detalladamente cada uno de los puntos de la actitud transgresora ya presentados, agregando al comienzo también la delimitación, el comienzo inmediato de la dialéctica del límite.

⁶ SH, 9. Se puede bien entender esto en términos hegelianos: en la translimitación se vuelve al comienzo, a la delimitación, pero en una identidad que ha vuelto a ser tal por la diferencia, es decir, por todos los pasos intermedios, esto es, negaciones que han echado a andar la actitud transgresora. Se verá luego que esto no se aleja mucho de lo que plantea Kierkegaard.

2.1. Delimitación

Eugen Fink, en *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, propone que una de las formas de ver filosóficamente al hombre es como “condenado” (214 – 215). Esta condena está dada por el límite más radical que cruza toda vida humana: la muerte. En lo extremo de su condición limitante emerge también la claridad de lo que desde allí significan aquellos límites que son relativos. Se pueden transgredir, con mayor o menor suerte, una serie de límites, pero el que nunca podrá ser evitado, ya que se nos venga encima o que nosotros vayamos a él, es la muerte. Esta radicalidad mortal es lo que quizás impulsó las creencias en un mundo ulterior y, en cierto sentido, salvador de esta frontera tan firme.

Como ya se esbozó, más allá de todo límite relativo existe algo, una infinidad de cosas que suponen la posibilidad de una trasgresión. Pero, así como existe un “más allá” del trazo, existe también un “más acá”, que es donde solemos encontrarnos, en lo acostumbrado, lo familiar, lo cotidiano⁷. Ante esta limitación conocida, y suponiendo que se tome conciencia de ella como tal, es que surge la “sensación de ilimitación”. Me parece muy pertinente de parte de Holzapfel resaltar que, si bien no se restringe el impulso a la trasgresión por mero raciocinio, tampoco se le achaca ser un arranque pasional ciego. Por el contrario, es posible comprender desde una categoría intermedia, que haga de la sensación de limitación algo así como un “sentimiento racional”, donde confluyen un darse cuenta de lo establecido y un sentir el apremio de lo limitante. Es este “sentir la limitación” lo que pone en marcha la dialéctica del desarrollo transgresor⁸.

En esta dialéctica, la sensación de limitación crece en conformidad a la fuerza que tenga el límite en cuestión. Hay aquí otro aspecto muy bien divisado: mientras más absoluto se vuelva el límite, más absoluta se volverá el impulso a transgredirlo y, posteriormente, la trasgresión misma. Por esto, por ejemplo, es que en un régimen totalitario las creaciones artísticas de grupos disidentes son tan ricas y provechosas: la

⁷ SH, 17.

⁸ *Ibíd.*

posición de una cosa trae siempre consigo su contrario⁹ y, podríamos agregar, en función de la fuerza de la posición será la fuerza de la oposición¹⁰.

2.2. Deslimitación

Para echar luces sobre lo que la deslimitación sea, Holzapfel nos dispone un ejemplo literario, a saber, *Ardiente secreto (Brennendes Geheimnis)*, de Stefan Zweig¹¹.

La novela trata de un cierto barón vienés, pasajero en un hotel alpino, que está desazonadamente a la espera de algún encuentro amoroso. La oportunidad se presenta cuando aparece una mujer, acompañada de su hijo adolescente Edgar. En su primer intento, el barón corteja a la mujer en el comedor del hotel, esperando que ésta, que ya estaba en las postrimerías de su auge sexual, se *deslimitara* en una aventura de despedida. Al no tener éxito en esta empresa, el barón decide, a la mañana siguiente y ante el vagar solitario de Edgar, llevar a cabo un plan para acercarse a la mujer por medio de su hijo. Edgar, que vive en los límites de la pubertad, se *deslimita* en su relación con el barón, dejando de lado sus intereses infantiles y acercándose cada vez más a la madurez. Este segundo ardid le dio al barón lo que quería (se podría hablar de una *deslimitación* desde el límite del desconocido al del incipiente amante). Pero le dio a entender a Edgar, a su vez, que había sido tan sólo un objeto, un medio para la conquista de su madre. Ante este romance, el púber advierte aquello que le da el nombre a la obra: ese ardiente secreto que hace que los adultos se vuelvan locos¹². Paralelo a esto, también se divisa una *deslimitación* de la madre en mujer, al disponerse a diversos encuentros con su nueva pareja, a los que decididamente se opone Edgar. Con esta base, cito de Holzapfel:

Cada cual, cada individualidad tiene por supuesto muchas facetas (casi diríamos personalidades): uno es, supongamos, padre, hijo, tío, sobrino, abogado,

⁹ SH, 19 – 20.

¹⁰ Paul Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, tal como señala Holzapfel, es muy acertado al mostrar que con la ley surge el mal. En otras palabras, lo que antes fluía normalmente y sin ser notado, es ahora catalogado como malo – o bueno –, echándose a andar desde ahí un juego dialéctico inevitable.

¹¹ SH, 55 – 56.

¹² Variante de lo que más adelante trataré con motivo de la ilimitación.

ajedrecista, socialista, ateo, y mucho más. De pronto, alguna de esas delimitaciones se deslimita y da paso a que otra se active¹³.

Edgar deslimita de niño en púber, de púber en joven, de hijo en protector de su madre. La madre va desde su ser madre a ser mujer, amante, y luego la mujer vuelve a ceder ante la madre. Así también el barón, de desconocido en amante o en supuesto amigo. En este juego, pues, que es la existencia, se nos supone jugando roles, delimitados por esos roles y deslimitándonos de ellos en unos nuevos.

Hago invitación a que se acuda a los desarrollos de la relación entre delimitación y deslimitación que hace Holzapfel¹⁴, que por razones expresas de extensión no comento aquí.

2.3. Extralimitación

La deslimitación se da cuando los límites se vuelven borrosos. Si el asunto radica sólo en que los trazos fronterizos se desdibujen, lo que tenemos es un vaivén entre delimitación y deslimitación, que no supone permanencia alguna en el “más allá”, sino a lo sumo una posición neutral entre ambos terrenos o una simple contemplación desde el “más acá”. No obstante, cuando acudimos a lo que Holzapfel llama la “conquista de un nuevo espacio”¹⁵, nos vemos frente a una nueva modalidad de la actitud transgresora, esto es, ante la *extralimitación*. La extralimitación es, entonces, resultado de la deslimitación que permanece allende de la delimitación inicial: toda extralimitación supone una deslimitación, pero no a la inversa¹⁶. Casos de esta colonización de nuevos territorios tenemos por doquier en la historia universal y, por cierto, también a nivel más pormenorizado.

La extralimitación atañe decididamente a nuestra constitución racional, así como también nuestra porción pasional. Se puede pensar lo extralimitante desde la fría mente del

¹³ SH, 55

¹⁴ SH, 69 – 79.

¹⁵ SH, 80.

¹⁶ *Ibíd.*

general que planea la conquista de tierras enemigas hasta el desarrollo de un adolescente que, en base a emociones, sensaciones, recuerdos, etc., va sintiendo – y también reflexionando sobre, sea en la instancia sea – un desdibujarse en los límites que los han tenido atado al ser niño, quizás, y coquetea temerosamente al comienzo con el “más allá” de la pubertad. Y, dado ya el paso, adelantando la translimitación, remanece ahora en el adolecer, en una nueva delimitación, resignificada, rehecha a partir de una deslimitación de la antigua delimitación.

Precaviéndose de un intento por racionalizar de más, Holzapfel resalta el punto de la extralimitación emocional, que bien sirve a esta altura como resumen:

Podemos reconocer pues tres pasos (...): primero, la delimitación que involucra lo que nos emociona; luego, la deslimitación de ello, lo que por último permite una extralimitación, la apertura de un nuevo espacio emocional¹⁷.

En todo caso, me parece que hay que ser cuidadosos en la exacerbación de la emocionalidad, como también de la racionalidad. Hay razón y pasión en el hombre, y podemos poner con legitimidad el acento en alguna de las dos facetas, pero sin olvidar rotundamente la otra. Así me parece que avanza Holzapfel al hablar de ambas, con la prudencia de contenerlas y conservarlas en el ser humano del ser humano¹⁸.

2.4. Desmarcación

En tanto no supone propiamente la desmarcación un fenómeno tan rico como la deslimitación y sus subsecuentes desarrollos dialécticos, me propongo, siguiendo también un criterio dado por la detención de Holzapfel en este respecto, a describir brevemente esta modulación transgresora¹⁹.

Dentro de la delimitación una discontinuidad no deslimita, sino que permanece en la delimitación, pero desmarcándose del conjunto al que pertenece. En este primer caso de

¹⁷ SH, 84.

¹⁸ Cf. SH, 104.

¹⁹ SH, 89 – 92.

desmarcación no hay controversia, pero no por ello hay menos fuerza. La discontinuidad no deslimitante hace igualmente un llamado de atención sobre las condición del límite en el que se halla y del que se quiere desmarcar: azuza a revisar los ideales y la encarnación de estos, por ejemplo, si se trata de alguien que se cambia de un partido que represente postulados socialistas a otro que también lo haga, pero de una mejor manera.

Sin embargo, y como estaba ya dispuesto en la guía inicial, hay también una desmarcación que busca plantear la controversia, con postulados nuevos. Tal sería el caso de que el mismo socialista no encuentre satisfacción en su segundo partido y se determine a fundar por sí mismo otro que sea capaz de dar el ancho del ideario.

2.5. Translimitación

En el Ayuntamiento y en el Alcázar de Sevilla, bajo la imagen de las Columnas de Hércules, escrita en los muros, se puede ver la inscripción *plus ultra*, es decir, *más allá*²⁰. Se cuenta que dicha inscripción proviene de Carlos V, que la instauró como reacción a los descubrimientos de nuevas tierras hechos por Colón: más allá, plus ultra, de las columnas del estrecho de Gibraltar había efectivamente algo más, había nuevas tierras.

Por mucho tiempo, las Columnas de Hércules fueron el fin del mundo, *finis terrae*, ante el que nacía una férrea esperanza de poder alguna vez rebasar dicho límite y encontrar algo allende lo limitado, algo mejor quizás. Así se convierte en imaginario una sensación que se da casi transversalmente en cada ser humano en un determinado punto geográfico e histórico.

La translimitación es un proceso esencial en el desenvolvimiento de la historia de los pueblos y países. Con ella se suponen posibles los cambios de era, las diferencias en aspectos morales, intelectuales, políticos, hasta geográficos, que están impregnados en la idiosincrasia de cada asentamiento humano. En cierto modo, nos dice Holzapfel, la translimitación se parece a la delimitación, siendo ambas actitudes altamente conscientes. No obstante, conservan sus diferencias: la translimitación supone una delimitación, una desmarcación controversial que dé paso al establecimiento de un nuevo modelo según el

²⁰ SH, 103

que, en primera instancia un pueblo, pero también un individuo, rija las movi­lidades de su vivir cotidiano²¹. Exprésese esto en los valores, las leyes, los límites geográficos, la organización política, establecida en una delimitación que puede ser nuevamente signifi­cada a la razón de una *revolución* translimitadora. Leemos a Holzapfel para reforzar esta cuestión:

Lo decisivo es siempre la delimitación, ya que, de uno u otro modo, pasando sin duda por crisis, quiebres, incluso revoluciones que originan una translimitación, esta última (...) supone igual una delimitación, sólo que una tal que inaugura un nuevo orden²².

Hay que apuntar, igualmente, y es éste un punto de vital importancia para el objetivo de este escrito, que si bien la translimitación abre el camino usualmente para una delimitación, también da pie, conservando la precisa naturaleza dialéctica que tiene este asunto, para una ilimitación.

2.6. Ilimitación

Para presentar su concepción de la ilimitación, Holzapfel recurre a lo que Heidegger llamó *diferencia ontológica* (*Onologische Differenz*) y Jaspers, *operación filosófica fundamental* (*Grundphilosophische Operation*), y cuyos antecedentes ya se dieron en Aristóteles, a saber: la distinción entre el ser y lo que es, entre el ser y el ente, entre el *Sein* y el *Seindes*: entre el ser y el que está siendo²³.

Atendiendo a esta contraposición, y tal como se señaló al comienzo, el ser de la plenitud es ilimitado y el de los que es, limitado. También se da el caso de que es eterno, con base en la paradoja que Parménides ya planteara: que no se puede pensar el no-ser. Asimismo, se puede hablar de infinitud espacial del ser, y de ilimitación hacia lo mayor y lo menor, rozando nuevamente con la dificultad parmenídea.

²¹ SH, 105.

²² SH, 110

²³ SH, 113.

En condición de seres en constante fluir y discurrir con el límite, la delimitación, la deslimitación, la extralimitación, la desmarcación y la translimitación, en tanto se echan a andar como hemos descrito, no parecen ser más que instancias que nos acercan o alejan de la ilimitación.

La sensación de ilimitación comparte justamente su carácter de sentir con la sensación de limitación y, nuevamente, parecen relacionarse en una dialéctica muy sutil, pero persuasiva. Como se ha visto, la sensación de limitación, a pesar de su fuerte poder asertivo y transgresor, que invita a una superación de sí misma en una unidad resignificada, en última instancia deja igualmente una sensación de límite. Es más, se hizo hincapié en que la translimitación tenía mucho que ver con la delimitación y, por más que ésta última aparezca al cabo como más elevada, se mantiene aún como limitante. La percepción de lo limitado “contribuye a que a delimitación se expanda, se deslimite, se extralimite, se desmarque, y hasta se translimite, pero sin salir de los márgenes de una nueva y más elevada *delimitación*”²⁴. Así, en relación con esta posición, surge la sensación de ilimitación como “la que induce a un *contacto* y una *comunicación* muy peculiar, a saber, con la plenitud del ser”²⁵.

Y, así como de la sensación de infinito se ponía en marcha la acción de la deslimitación, con la sensación de ilimitación se da cabida al “salto a la ilimitación”, que es lo que únicamente nos abre a la ilimitación del ser pleno²⁶. Este ser es lo único absoluto, eterno, infinito e ilimitado en el doble sentido de lo mayor y lo menor. En esta experiencia se puede por fin acallar el apremio de lo limitante, de aquello que siempre, por más que se transgredan las fronteras, continúa construyendo ante sí más y más trazos limítrofes, dando respiro a ese soplo que en desde antiguo se iguala con el espíritu humano.

Tal como cita Holzapfel, Eugenio Trías, filósofo español recientemente fallecido, habla filosóficamente del hombre, ya no como condenado, al modo de Fink, sino como “habitante fronterizo”²⁷. Quizás sería posible, y dejo esto como punto de enganche para lo que seguirá con Kierkegaard, llamar al hombre en función de lo propuesto por Holzapfel efectivamente como un ser de cara al límite, como soldado siempre en guardia en la

²⁴ SH, 124, énfasis mío.

²⁵ *Ibidem*, énfasis del texto.

²⁶ SH, 132. Dejaré para la sección correspondiente propiamente a Kierkegaard los desarrollos de Holzapfel sobre Kierkegaard como pensador del salto (147 – 151)

²⁷ SH, 133.

frontera, pero a la vez como un ser de la ilimitación, como un apremiado vigilante que no espera más que el punto más oscuro de la noche para abandonar su puesto y saltar a lo desconocido.

3. El espíritu en Kierkegaard desde el límite

En *La enfermedad mortal* (1849), Kierkegaard define al hombre como sigue:

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 ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de la libertad y la necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos²⁸.

Considero que es pertinente comenzar el análisis de esta cita, muy densa, por cierto, con una panorámica general: la determinación del hombre como espíritu no es propuesta al azar por Kierkegaard, sino que es tomada en base a un supuesto divino: cada ser humano fue creado por Dios – fue puesto por Dios – como espíritu. Esta constitución es lo que podríamos entender transversalmente por esencia. Sin embargo, este ideal que cada individuo debe encarnar para lograr la autenticidad del género no está desde ya concretado con el sólo nacimiento, sino que precisa un *segundo nacimiento*, esto es, un avance de la conciencia que, habiendo hecho aparecer para el sujeto consciente aquello que la esencia exige, apunte finalmente a lograr en la existencia, terreno común e inevitable del existente, aquella síntesis de los contrarios dados a entender por Kierkegaard como

²⁸ KIERKEGAARD, S. (2008) *La enfermedad mortal*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, p. 33. En adelante: EM. La citación de los textos de Kierkegaard se hará apuntando la edición castellana, si estuviere disponible, abreviada con su sigla correspondiente y su número de página. Asimismo, se dará la referencia de las Obras Completas con la sigla SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*), seguida del tomo y la página.

incondicionalmente presentes²⁹. Pero como veremos más abajo, esta reunión no es tan simple como la mera reflexión, sino que tiene como requisito ulterior la retoma del contacto con el poder que puso en primera instancia al hombre como espíritu, y que es el único que tiene la capacidad para devolverle tal estado perdido por la caída original: Dios³⁰.

Repasemos someramente ahora cada uno de los contrarios y sus relaciones. La síntesis de lo finito e infinito tiene lugar a partir de un trabajo de conciencia del hombre, y se puede identificar con la resignación absoluta que Kierkegaard plantea en *Temor y temblor* (1843)³¹. Al carácter finito e inmediato que tiene todo sujeto en la existencia, se le agrega una porción de infinitud que descubre el individuo en sí mismo a través del interés infinito que adquiere por existir, haciéndose consciente de una porción suya que no corresponde meramente a los límites de la inmanencia. Una vez dada esta dialéctica, que tiene lugar únicamente a nivel de la conciencia, es menester que el individuo vuelque todo ese contenido ideal a la realidad, condensando su labor en un cambio real de existencia³².

Sin embargo, cualquier esfuerzo que haga el hombre en este punto será en vano, pues la necesidad de lo que ya existe escapa a sus facultades y queda sólo como trabajo dialéctico de Dios, en tanto representa éste la variante de la posibilidad o la libertad en cuanto poder que no puede más que poder³³.

Pero, si es necesaria aquí la ayuda divina, debemos retrotraernos a una dialéctica de la fe, que funciona ahora con los factores invertidos: la necesidad encarnada en la figura de Dios y la posibilidad en la voluntad humana; sólo añadiendo esta *dialéctica intermedia* a las dialécticas del espíritu que son detalladas expresamente por Kierkegaard, es factible ver un avance coherente y entendible del individuo cristiano. Así, habiendo el hombre aunado lo finito y lo infinito en su conciencia, y habiéndolos llevado a la existencia gracias a la dialéctica de la necesidad y la posibilidad, que se da a su vez gracias a la dialéctica de la fe,

²⁹ Cf. HOLZAPFEL, C. (1995), *Deus Absconditus*, Santiago: Dolmen, p. 125: “(...) la concepción antropológica de Kierkegaard del hombre como autorrelación nunca acabada, que se expresa como la búsqueda de una síntesis entre opuestos dialécticos que lo determinan internamente, como ser: temporalidad y eternidad; posibilidad y necesidad”.

³⁰ EM, 168 / SKS 11, 242.

³¹ KIERKEGAARD, S. (1975), *Temor y temblor*, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Guadarrama, p. 64. En adelante TT. SKS 4, 140; Cf. Munizaga, R. (1956), “*Filosofía y religión en el pensamiento de Kierkegaard*”, *Revista de filosofía*, vol. III, no. 2: 42 – 61. Cf. también HM, 128.

³² EM, 35 / SKS 11, 131.

³³ Cf. HOLZAPFEL, C. (1994), *Conciencia y Mundo*, Santiago: Dirección de Extensión e Investigación Universidad Nacional Andrés Bello, p. 31.

donde el hombre elige voluntariamente la única opción que se le presenta como verdaderamente elegible; sólo entonces es posible que lo temporal y lo eterno se relacionen en el yo a la manera en que estaban relacionados en Cristo: ya siendo espíritu, ya entrando en el devenir del cristianismo, el individuo encarna el paradigma de la verdad de lo humano y llega a ser, por tanto, en esencia y en existencia lo mismo.

De forma paralela y más vivencial, dentro de este marco aparentemente vacío de lo dialéctico, se plasman los tres estadios de la existencia que Kierkegaard reconoce en el ascenso de la conciencia de un individuo: el estético, el ético y el religioso, hallándose como medio de paso entre el primero y el segundo la ironía, y entre el segundo y el tercero, el humor³⁴. El desarrollo se da desde la inmediatez de lo estético hacia un sentido común finito, que es la antesala de lo ético. Así, el individuo se va haciendo consciente de un valor intrínseco en sí mismo – lo que veíamos en la dialéctica de lo finito e infinito – y capta que dentro de la capacidad innata que tiene para comprometerse con su propio existir hay un valor esencial y alejado de la mera inmanencia. Ya en lo ético, el hombre singular se preocupa infinitamente por su interioridad y se encierra en sí mismo, saliendo a la exterioridad sólo a través de la ironía. Cuando el hombre ético llega a los umbrales de lo religioso, no se encuentra de lleno y de manera inmediata con lo paradójico-cristiano, sino que entra en una etapa previa que es lo que Kierkegaard llama *Religiosidad A* o la confirmación dialéctica del individuo interior. Nuevamente, como ocurría en el estadio ético, su forma de aparecer a lo externo será sólo a través de un límite específico: el humor. En este punto su noción de que la salvación de su existencia no está en sus manos es plena y reconoce que un poder exterior debe tenderle una mano; según las dialécticas que ya analizaba, el hombre está aquí a la espera de que ocurra la dialéctica intermedia de la fe. Una vez ocurrida ésta, tiene lugar la *Religiosidad B* o lo paradójico-cristiano, y por primera vez se deja atrás la inmanencia y se trasciende en una relación con lo eterno³⁵. Por esta razón se dan la paradoja y lo absurdo, pues la salvación eterna de aquel que está deviniendo cristiano se confirma en un punto de la existencia totalmente temporal, asemejándose al

³⁴ KIERKEGAARD, S. (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme, pp. 487 – 488. En adelante: PP. SKS 7, 455

³⁵ PS, 538 / SKS 7, 506

momento en que Dios introdujo *la plenitud en el tiempo* al hacerse humano³⁶. Esto es lo que Kierkegaard llama también *el instante* (Ibíd.), y es a lo que hacíamos alusión con la dialéctica de lo temporal y lo eterno.

Con estos elementos base creo que es posible ya configurar una ligazón entre lo que se ha visto sobre el límite y el ascenso en cuanto consecución de la autenticidad que experimenta el individuo – cristiano, agregaría – en Kierkegaard, ya sea a través de la forma dialéctica o desde el contenido existencial de los estadios.

Darío González, renombrado investigador y principal traductor de Kierkegaard al español en la actualidad, a propósito de las dialécticas del espíritu singular en Kierkegaard y sus relaciones con el sufrimiento existencial, muestra muy claramente³⁷ que, en diversas épocas del desarrollo humano, la conciencia ha servido como instrumento de reconocimiento de la delimitación que constriñe lo espiritual-humano y que genera lo que podríamos llamar – también con Holzapfel – la pérdida del sentido y su consecuente búsqueda, y en un sentido eminente la transgresión de límites.

Según lo propuesto por González, los antiguos eran aprisionados por la angustia del destino, provocada por la exclusión del espíritu de la síntesis sensible, y que encontraba su expresión artística en la tragedia y en la escultura³⁸. Luego, en una exclusión de la sensibilidad debida al espíritu, presente en el Antiguo Testamento, la Edad Media y el catolicismo, la angustia se manifiesta en el pecado y el sacrificio o penitencia, cuya expresión se da en autores como Shakespeare y Goethe, profundamente irónicos y conocedores de la psicología humana; es ésta ya una muestra contrastada de que los contrarios siempre deben darse en una síntesis, en un *poner juntos*, para que el ser humano permanezca completo. En tercer lugar, y como nivel histórico inmediatamente contiguo a Kierkegaard, y de donde surgen todas sus críticas a la época desapasionada, está el romanticismo. Con lo romántico se dan lo espiritual y lo sensible, pero sólo como ensoñación: el poeta le canta al ideal del amor, pero se queda en la truncada melancolía de

³⁶ KIERKEGAARD, S., (2009), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, edición y traducción de Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, p. 34. En adelante: MF. SKS 4, 226

³⁷ GONZÁLEZ, D. (2008), “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”, en *Convivium*, vol. 21, pp. 5 – 30, Barcelona, p. 28

³⁸ Muy agudamente señala González, recabando en Kierkegaard, que la escultura y la tragedia griegas son siempre ciegas, al igual que ciego es el destino. Ibídem, 27.

la imposibilidad de la plenitud de lo eterno en lo temporal. La angustia se da ante la inocencia y la falta de espiritualidad definida, expresadas ambas en la ironía romántica.

Decisiva es entonces la noción que se introduce con el cristianismo. Su dialéctica del espíritu supone la determinación de éste, mediando la desesperación del pecado y la concesión de la gracia divina, unida también al trabajo de conciencia de aquel que, conociéndose a sí mismo, percibiendo el ideal, encuentra a Dios en su soledad de individuo y vuelve la cara hacia lo verdadero. En este nivel no hay expresión artística definida o, si se quiere, es la existencia misma del sujeto cristiano la manifestación del arte más complejo de todos: el existir³⁹.

En Kierkegaard, tal como vimos también con Holzapfel, lo decisivo involucra siempre una relación dialéctica. Cuando el individuo kierkegaardiano se halla en la inmediatez de lo estético, se siente profundamente limitado por la opresión de lo pasajero, del sinsentido que supone un instante que no tiene más temporalidad, es decir, que carece de sostén metafísico. En un principio la melancolía que se percibe por la falta de espiritualidad es, tal como ocurría con la sensación de limitación, un sentir, un vivir la ausencia de espíritu. De aquí se gatilla la conciencia y emerge el ideal que posibilita al sujeto el paso a lo ético. Se da en este punto una deslimitación, se desdibujan los trazos inertes de lo meramente sensual y se muestra como nuevo lugar de acción ese terreno de lo ético. Aquí el Singular *decide*⁴⁰ dar un salto hacia esos derroteros nuevos, ampliando la deslimitación y conquistando la novedad en función de una translimitación.

Tal como ocurría en el paradigma del límite, no hay realmente un abandono de la delimitación si no se da nuevamente, no sólo por la deslimitación, sino mediando la translimitación, una delimitación más elevada. Éste es el caso en Kierkegaard de lo ético: el esteta no sale en ningún caso de la melancolía si no se decide auténticamente, con el poder incondicionado, infinito y eterno de la decisión, a ser fiel a ese interés que significa la existencia⁴¹. Cuando el individuo esté infinitamente interesado en existir, recién entonces se

³⁹ PS, 347 / SKS 7, 305.

⁴⁰ Cf. HM, 118.

⁴¹ La noción de interés (*interesse*) es de vital importancia en Kierkegaard, y abre espacios para una reflexión en torno al límite que me parece muy provechosa. Para Kierkegaard el hombre existe, precisamente, en el interés, en el entre-ser, *inter-esse*, en medio del pensamiento y la realidad. La conciencia del individuo es eso tercero que se da en un campo donde pareciera no haber conciliación posible: entre la posibilidad que proyecta el ideal y la necesidad que erige la realidad. Cf. LLEVADOT, L. (2008), "*Kierkegaard y la cuestión*

vive en lo ético, desmarcándose controversialmente de los grupos, en primera instancia, simplemente estéticos, pero, como también da a entender Kierkegaard, de los sectores falsamente éticos⁴².

Sin embargo, la conciliación no dura mucho. Es de nuevo la dialéctica la que hace emerger la falta: por más que el Singular intente con todas sus fuerzas, sigue manteniéndose en la impotencia de la inmanencia, a pesar de que aquí se constituya la potencia de su individualidad. Cada vez con más fuerza, si es que el sujeto se mantiene trabajando en su conciencia, aparecerá la imposibilidad que significa igualar efectivamente el ideal en la realidad. Por más que su deber se plantee como necesario, sería una futilidad que se mantuviera solo en la lucha por la autenticidad. Aquí se repite el modelo del límite, y con mucha precisión: la primera delimitación (estética), sentida en la sensación de limitación (melancolía), se deslimitó, translimitó y desmarcó (salto a lo ético), y mutó en una renovada delimitación (vivir lo ético), que vuelve a apremiar, pero ahora por medio de la sensación de *ilimitación*.

Un punto que actualmente es muy discutido por los estudiosos de Kierkegaard refiere a la estrecha relación que para él existe entre la conciencia que el individuo tiene de sí mismo y la conciencia que tiene de Dios. Explícitamente señala Kierkegaard que a medida que aumenta la una, aumentará también la otra⁴³, abriendo paso a diversas interpretaciones que lo muestran como mucho más deudor de Hegel de lo que reconocería y, en último término, como un idealista en todo el sentido del término⁴⁴. Dejando únicamente planteada esta discusión, me quedo tan sólo con lo inicial. Cuando el Singular ético se vuelve consciente de que el deber que se le exige no está en correspondencia con sus fuerzas, se dan dos opciones: o el individuo se sostiene en la falsa idea de que es capaz de llevar a cabo el ideal, y se vuelve a lo demoníaco, o se entrega a la extrema reducción de su ser y se vuelve a la verdad. Si ocurre lo segundo, la dialéctica es llevada a su nivel máximo: el individuo, al reconocerse como infinitamente incapaz, como una nada en tanto es sólo

de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial”, en *Logos. Anales del Seminario de metafísica*, vol. 41, pp. 87 – 107, Madrid.

⁴² SKS 4, 148.

⁴³ KIERKEGAARD, S. (2009), *Ejercitación del cristianismo*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, p. 106. En adelante: EC. SKS 12, 99.

⁴⁴ Está pronto a publicarse un libro en la Universidad Iberoamericana de México, de María José Binetti, donde se expone con lujo de detalles y con una acuciosidad excepcional, que Kierkegaard fue y puede ser interpretado idealistamente. El título del texto es, preciosamente, *El idealismo de Kierkegaard*.

posibilidad, emerge desde ahí el contrario. Y el contrario de la nada es lo absoluto o, en lenguaje kierkegaardiano – y quizás también idealista –, Dios. Sólo en el punto de mayor delimitación, cuando ya no existe otra opción que pueda incondicionalmente sacar al individuo de la desesperación que genera el no ser auténtico, cuando la fuerza de la limitación obliga a la aniquilación de la individualidad, sólo ahí se da una conciencia de la ilimitación, del poder que sólo puede poder, de aquel para el que nada hay imposible, en fin, de Dios.

Y emerge de nuevo aquí una feliz coincidencia con lo propuesto sobre el límite. Kierkegaard, en la línea que ya dejara marcada Aristóteles, y que después será seguida, como se señaló, también por Heidegger y Jaspers, reconoce entre el hombre y Dios una diferencia absoluta⁴⁵. Éste, fuera del tiempo, contempla y es la verdad de una forma inamovible, perfecta y eterna, mientras que aquél, en la temporalidad que fue puesto por su propia culpa, tiene sólo que aspirar a la igualdad de los contrarios por medio de su esfuerzo y del mancomunado esfuerzo divino⁴⁶. La promesa del cristianismo, pues, es que el individuo, siempre dentro de su celosa interioridad, pueda hacerse tal y como el ser de la plenitud es fuera de la existencia. En esta igualdad, que supone hasta cierto punto una discutida unidad, el hombre se topa con una explicación de la existencia, con el sentido de ésta y con la esperanza de un tiempo sin tiempo en el que su ser auténtico se dará sin sufrimiento. A pesar del sufrimiento en la existencia, es también significativo que se le dé, con la irrupción de la eternidad en el tiempo, con la encarnación de lo perfecto en lo imperfecto, un sostén metafísico a esa sucesión desmigajada de momentos que supone ser la temporalidad: este apoyo trascendente es lo que se conoce en Kierkegaard como el *instante* (*Øieblikket*) o la *plenitud en el tiempo* (*Tidens Flyde*)⁴⁷.

⁴⁵ EC 137; 142 / SKS 12, 129; 133.

⁴⁶ Véase: HAECKER, T. (1948), *La joroba de Kierkegaard*, traducción y estudio preliminar de Ramón Roquer, Madrid: RIALP, p. 80: “Dios es verdad porque, como subjetividad infinita, está en relación plenamente objetiva con su propia subjetividad y ejecuta de un manera plenamente subjetiva lo que, en su consideración objetiva, ha entendido con respecto a sí mismo, porque puede verse a sí mismo de una manera absoluta y reproducir de un modo absoluta y plenamente subjetivo este momento de sí mismo”. El hombre es siempre aspiración de esto.

⁴⁷ MF, 34 / SKS 4, 226: “Y ahora el instante. Este instante es de naturaleza especial. Es breve y temporal como instante que es, pasajero como instante que es, es pasado como le sucede a cada instante en el instante siguiente, y decisivo por estar lleno de eternidad. Para este instante tendremos que contar con un nombre singular. Llamémosle: *plenitud en el tiempo*”. Esto último confróntese con Gál. 4: 4. Véase también, para una comparación con Jaspers: HM, 124 – 127.

Es, por tanto, en el último punto de la delimitación, el más intenso, que se da al salto a la ilimitación o, en Kierkegaard, el *salto de la fe*. En *Temor y temblor*, Kierkegaard distingue los dos movimientos de la fe que constituyen su dialéctica: la mencionada *resignación infinita* y el *salto mismo de la fe*⁴⁸. Con el primer movimiento el individuo, manteniéndose todavía en la inmanencia, se despoja infinitamente de lo inmediato y de sí mismo. Esta *muerte a lo inmediato* le permite al sujeto, que todavía no cree, reconocer dentro de sí ese valor eterno que posee en tanto ser humano, interesándose infinitamente por la salvación que le promete la relación con Dios. Sólo si da este primer movimiento puede tener lugar la fe misma, ya reunida en lo expuesto más arriba. Coincidentemente, Holzappel, para hablar del salto a la ilimitación, se refiere a Kierkegaard como “el primero en comenzar propiamente a pensar en la idea de salto”⁴⁹, teniendo en cuenta por de pronto el carácter sobrepasante de la razón y del sentido común que tiene la acción cualitativamente transformadora de la fe kierkegaardiana. Esto se ve particularmente en el caso de Abraham y el juicio que podría tener la sociedad respecto de su *salto* al sacrificar a su hijo Isaac: a los ojos de la fe es sacrificio, a los ojos de la ética tradicional, asesinato⁵⁰.

De la delimitación, entonces, de lo estético, yendo hacia la deslimitación azuzada por la sensación de limitación causada por la melancolía, y mediando una translimitación y una desmarcación en lo ético, y una resignificada delimitación en la vida del eticista, se llega a una inflexión: la nueva delimitación trae consigo la sensación de ilimitación. En el reconocimiento del hombre como nada en la posibilidad, surge lo ilimitado, lo eterno e infinitamente pudiente, que llama a un salto para establecer una relación de gracia que haga vivir de un modo auténtico y absoluto. De esto último me quiero asir para concluir esta reflexión.

No hay que olvidar que con Kierkegaard nos movemos dialécticamente: si emerge lo positivo, de seguro habrá que suponer su contrario. Así, en la ilimitación que se da en la unión con Dios, no es posible hablar en un sentido sustancialista de la libertad del Singular convertido, sino de una libertad que está en dialéctica con su contrario. El apóstol nos dice

⁴⁸ TT, 64 / SKS 4, 140: “La resignación infinita (*den unendelige Resignation*) es el último estadio que precede inmediatamente a la fe, de suerte que no tiene fe todo aquel que no haya hecho este movimiento previo. La razón es la siguiente: sólo con la resignación infinita logro clara conciencia de mi valor eterno, y sólo con esta condición puede hablarse de una verdadera incorporación a la vida de este mundo precisamente en virtud de la fe”.

⁴⁹ CL, 147.

⁵⁰ CL, 148.

que la verdad nos hace libres, pero ¿somos libres ante la verdad? Pareciera que esto debería contestarse negativamente. De la misma forma, es ciertamente el cristiano libre, pero no es de ninguna forma libre ante Dios: ejemplifíquese esto con la imagen que tan usualmente se usa en las prédicas cristianas, de las que se hacía parte incluso Unamuno: *ser libre en Cristo siendo esclavo*. La cuestión así considerada plantea la posibilidad de que la ilimitación en Kierkegaard pueda verse como una nueva delimitación, esta vez en un sentido excelso y eminente, pero delimitado al fin. Esto es lo que al comienzo de esta exposición pretendí llamar la “ilimitación limitada”. No obstante, me parece que no habría contradicción, precisamente porque la modulación aquí es dialéctica.

De la misma forma que ocurre en Kierkegaard, podríamos hablar en Holzpapel de una sujeción delimitante al ser de la plenitud, que nos saca de la armonía con lo ilimitado. Pero si atendemos a lo relacional y ponemos la vista ulteriormente en una síntesis, que ponga juntos los elementos que en un principio se encontraban inamoviblemente separados, podemos sacar a relucir una realidad más rica y compleja, articulada desde un trabajo plenamente existencial de cada hombre y del hombre todo. Véase esto en lo que Heidegger concibió sobre el ser o en lo que Meister Eckhart experimentó con la mística: el salto a la ilimitación supone la culminación de un proceso dialéctico, una cúspide que debe ser mantenida y conservada, pues su realidad está precisamente en el devenir mismo de la relación. Y así es también como Kierkegaard dispone lo individual-cristiano: desde una configuración dialéctica, progresiva y deviniente, regulada por un ideal, pero impulsada por la voluntad, reunida en la libertad, pero mantenida en la dependencia⁵¹.

4. Últimas consideraciones

Holzappel, ya hacia el final de *De cara al límite*, propone clasificar a Kierkegaard dentro de los pensadores de la deslimitación⁵². En tanto el mismo autor reconoce que es bastante

⁵¹ En esta puesta en paralelo del modelo del límite con la conformación del espíritu humano en Kierkegaard, dejé de lado la ironía y el humor, ya que estos dos son sólo puntos de paso entre los estadios de la existencia, comparables quizás con una desmarcación aparentemente no controversial, pero que esconde en la interioridad el conflicto con los grupos establecidos. Véase: PS, 515 / SKS 7, 483.

⁵² CL, 191.

frágil cualquier encasillamiento y que su carácter es netamente tentativo⁵³, propongo que es posible también considerar a Kierkegaard como un pensador de la ilimitación.

Es patente que Kierkegaard pone de manifiesto “la antitética en la que existencialmente nos encontramos”⁵⁴, de tal forma que busca desdibujar los límites de lo inmediato e inconsciente para dar terreno a lo dialécticamente inmediato y elegido. La pulsión tenida entre la realidad de lo que somos y la posibilidad en la que fuimos creados, apoya que la deslimitación sea esencial en Kierkegaard. Pero hay que resaltar además el carácter fundamental que tiene la relación con Dios y lo decisiva que ésta resulta en los términos de una autenticidad existencial. Lo que me parece que se debe resaltar a este respecto, y que es lo que fundamentaría el pensar a Kierkegaard como pensador de la ilimitación, es la necesidad irrevocable de un contacto con el ser de la plenitud, sea éste concebido idealista o dogmáticamente. Sólo en la presencia ante Dios es que el Singular es dialécticamente capaz de reconocer su impotencia, su desesperación y su culpa, en orden a dejar actuar al poder que todo lo puede, y que inicialmente pensó el ser del hombre como espíritu. Tampoco propongo que sea ésta una postura definitiva ni excluyente, pero vale la pena meditarla.

Al fin, es digno de notar que la complementariedad de ambas posturas, a pesar de las diferencias históricas y temáticas, tal vez, que se centra en una perspectiva existencial, donde el individuo se hace cargo de este terreno tan escarpado, a veces acogedor, otras veces en extremo hostil, que es la existencia. Se rescate también la riqueza de considerar dialécticamente la realidad, dando espacio para incluir un movimiento que es totalmente inherente al desarrollo fenoménico de lo real y que abre un horizonte interpretativo que, desde Heráclito en adelante, y con sus sucesivas ampliaciones, entrega la posibilidad de una estructuración filosófica mucho más honesta y apegada al ser humano y a las cosas mismas.

⁵³ CL, 189.

⁵⁴ CL, 191.

5. Bibliografía

- BINNETI, M. J. (2006), *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Kierkegaard*, Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico de la Universidad de Navarra.
- GONZÁLEZ, D. (2008), “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”, en *Convivium*, vol. 21, pp. 5 – 30.
- HAECCKER, T. (1948), *La joroba de Kierkegaard*, traducción y estudio preliminar de Ramón Roquer, Madrid: RIALP.
- HOLZAPFEL, C. (1994), *Conciencia y Mundo*, Santiago: Dirección de Extensión e Investigación Universidad Nacional Andrés Bello. }
- _____ (1995), *Deus Absconditus*, Santiago: Dolmen.
- _____ (2012), *De cara al límite*, Santiago: Editorial Metales Pesados.
- _____ (2009), *Enlace Hombre-Mundo*, disponible en línea en: www.cristobalholzapfel.cl (consultado el 8 de julio de 2013, a las 22:22 hrs.).
- _____, *Ser-humano*, disponible en línea en: www.cristobalholzapfel.cl (consultado el 8 de julio de 2013, a las 22:34 hrs.).
- KIERKEGAARD, S. (2009), *Ejercitación del cristianismo*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- _____ (2008) *La enfermedad mortal*, prólogo y traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- _____ (2009), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, edición y traducción de Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta.
- _____ (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme.
- _____ (1975), *Temor y temblor*, traducción y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Guadarrama.
- LLEVADOT, L. (2008), “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial”, en *Logos. Anales del Seminario de metafísica*, vol. 41, pp. 87 – 107.

- Munizaga, R. (1956), “*Filosofía y religión en el pensamiento de Kierkegaard*”, *Revista de filosofía*, vol. III, no. 2: 42 – 61.
- *Søren Kierkegaards Skrifter*, edición a cargo del Søren Kierkegaard Forskningscenter, redactores: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne-Mette Hansen, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alistair McKinson y Finn Hauberg Mortensen, Ed. Gad, Copenhagen, 1994 – 2012. Se puede acceder a los tomos publicados en la siguiente página electrónica: www.sks.dk.