

Cuando el miedo nace del amor

Maximiliano E. Korstanje

International Society for Philosophers
Sheffield, United Kingdom.

Introducción

Todo sentimiento de temor puede alcanzar dos reacciones básicas, huida o enfrentamiento. A lo largo de los años diversos filósofos han estudiado el tema desde varias perspectivas. En este trabajo focalizaremos en el abordaje de tres exponentes, Aristóteles, Thomas Hobbes, G.W Hegel, M. Heidegger y S. Kierkegaard. Este puente va desde el idealismo hasta el existencialismo generando una discusión entre los diversos puntos de vistas, encontrados entre el binomio Hegel/Kierkegaard, Hobbes/Heidegger y Kierkegaard/Aristóteles. Como el miedo, nunca una idea ha tenido tanta persistencia en la historia de una civilización, como la occidental. A continuación discutiremos en profundidad dos conceptos que hacen vital la posición filosófica respecto al temor, la teoría de “las potencias” y el salto de la esfera estética a la ética y posteriormente a la religiosa que se promueve por el miedo. Estas dos concepciones del temor no solo son complementarias, sino que han iluminado a toda la filosofía a lo largo de los años.

De Aristóteles se asume que el temor es una fuerza primigenia que lleva al ego a su preservación; contribución central que tomará Hobbes para su diseño político de la sociedad moderna. En Hegel el temor continúa como una fuerza motora del conflicto entre egos, pero no adscribe a las formas en que había pensado Aristóteles. El temor en Hegel es funcional a la lógica amo/esclavo. En forma análoga, en Heidegger el miedo debe ser considerado un sentimiento que hunde al ego mientras la angustia lo catapulta hacia fuera. El temor en Heidegger, es similar que en Aristóteles, paraliza. Pero un nuevo giro se vislumbra con Kierkegaard quien considera al miedo como un recurso (retornando a Hegel) para evitar que el hombre permanezca alienado en la esfera estética y entre en la desesperación. La angustia a la pérdida se hace más fuerte cuando el hombre abandona su fe. Potencialmente, esta última tesis será el punto de división entre Heidegger y Kierkegaard. En la primera sección se hace una revisión conceptual de las contribuciones centrales de Aristóteles, Hobbes, Hegel y finalmente de Kierkegaard. En la segunda sección se toma a sus críticos centrales y a las contradicciones principales de Kierkegaard para poder en última instancia elaborar una teoría propia sobre el temor, con una perspectiva superadora respecto a los textos escudriñados.

El Miedo en la filosofía Aristotélica

A diferencia de la lógica, donde el tratamiento se hace complejo, el temor en Aristóteles se explica por sí mismo en forma sencilla. Para comprender su postura, es necesario recordar que una de las miserias de la época no eran ni los virus ni las amenazas termonucleares sino la guerra. En consecuencia, Aristóteles hace su tratamiento del temor a la guerra entre uno de los tantos temores. De toda su extensa obra, es en el libro segundo y tercero de *Ética Nicomaquea* que Aristóteles esboza, en la teoría de las virtudes, su idea de miedo. Partiendo de la idea que de los actos nacen los hábitos, el padre de la escuela peripatética sugiere que los actos humanos son plausibles de malograrse tanto por defecto como por exceso. Un exceso de temor convierte a un hombre en cobarde, “y si de todo huye” nada soportará mientras que por defecto el valiente puede terminar convirtiéndose en un insensato y perder la vida. Sólo la medida justa (virtud) puede conservar la compostura del hombre y llevarlo a la felicidad (Aristóteles, *Ética*, II, v. II, p. 19). Existen tres cosas en cuanto a lo que los seres humanos prefieren, lo bueno, lo útil y lo placentero. En consecuencia, otras tres ubicadas en oposición a las primeras, lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Desde su niñez y a lo largo de su vida, los hombres intentarán acercarse al placer separándose más y más del dolor.

Dentro de este contexto, el temor es clasificado como una pasión junto con el deseo, la envidia, la audacia, el odio, la añoranza y la piedad entre otros. A todos estos estados, en otros términos les corresponden el placer o la pena. “Las potencias” por el contrario son las facultades mentales que hacen posible los estados anteriormente mencionados mientras que los hábitos predisponen a conducirse por el camino del bien o del mal. En este sentido, Aristóteles aclara *“allende de esto, no depende de nuestra elección airarnos o temer, mientras las virtudes sí son elecciones o por lo menos no se dan sin elección. Finalmente, dícese que somos movidos por las pasiones mientras que por las virtudes no somos movidos”* (Aristóteles, II, v. III, p. 22). En consecuencia, la pasión (y dentro de ella el temor) concuerda con nuestra definición anterior de miedo como un sentimiento primario o básico cuya incidencia en el acto no puede ser regulada conscientemente antes que el hecho suceda, mas la virtud para el filósofo griego debe comprenderse como una hábito selectivo coincidente en una posición intermedia entre el vicio de exceso y defecto. Sin embargo, en su tratamiento de la huida el autor va a tomar un carril diametralmente opuesto.

La huida del cobarde, aquel apoderado por el temor, que decide resguardarse ante una amenaza es movida por una significación previa del dolor; *“en sí misma la cobardía es sin dolor; pero las circunstancias concretas ponen al hombre fuera de sí por la representación del dolor al punto de hacerle arrojar las armas e incurrir en otras descomposturas por todo lo cual la cobardía de la apariencia debe ser forzada. En el desenfrenado, al contrario, los actos son voluntarios, como quiera que son por él deseados y apetecidos.* (Aristóteles, III, v. XII, p. 42-43). El desenfreno obedece a una causa que sigue la propia voluntad del sujeto mientras que no sucede lo mismo con la cobardía. Siguiendo el lineamiento de la razón antigua, el autor remite al proceso de enseñanza del niño como ejemplo para sortear los obstáculos de su propia contradicción; los niños cuyo desenfreno es hacen inmanejables tendrán un apetito de placer el cual no podrá ser saciado. Si no se puede disciplinar “hacer obediente” al apetito, el

sujeto se transformará una vez adulto, en un ser irracional y errático o temeroso. En la voluntad del desenfrenado el hombre se acostumbra a los placeres, pero al quererlos todos, inevitablemente se “entristece” por no poder alcanzarlos; por lo que aquel deseo que se torna desmedido se encuentra sujeto a la tristeza. En la medida en que mayor sea la apetencia por evitar el placer mayor será la posibilidad de experimentar temor. La función y el deber de toda buena sociedad es controlar el temor, si éste avanza la vida se hace imposible. Esta idea tendrá persistencia no solo en la filosofía de Hobbes sino de otros autores también como G. W Hegel.

El Temor y el Leviatán

El filósofo inglés T. Hobbes ha sido uno de los principales autores que se han históricamente encargado de reflexionar sobre el rol del miedo en el andamiaje jurídico que da nacimiento a una sociedad. Inicialmente, Hobbes plantea un tema de debate que no había sido tratado hasta antes de su intervención; el sujeto posee una naturaleza dual ya que por un lado, desea los bienes del prójimo (que no necesariamente es prójimo) a la vez que teme ser despojado de los propios. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza a un tercero: el Leviatán. El motivo parece ser claro a grandes rasgos, evitar la “guerra de todos contra todos” y establecer un estadio civil que garantice cierta estabilidad. (Hobbes, I, Del Hombre, XV, p.118).

Esta transferencia de derechos presupone que los hombres –a diferencia del estado de naturaleza- no puedan acceder todos a lo mismo. El poder del estado interviene para que ninguna de las partes rompa con el tratado, la ley representa la excusa para la intervención del estado en las relaciones sociales. Sin la figura del Estado, los hombres retornarían todo el tiempo a una fase de naturaleza dominada por el conflicto, la muerte y el caos. Pero el temor no desaparece nunca por completo, continúa solapado por otros canales ya sea utilizado para la obediencia del hombre o puesto al servicio del Estado. La obediencia, según este argumento, es resultado del “temor a ser castigado”. En perspectiva, Hobbes resuelve así el dilema propiedad – Estado – Justicia por la cual deduce que no existe Estado sin propiedad que proteger (Strauss, 2006). Dado de sí, la seguridad personal está supeditada a evitar la guerra de todos contra todos. Por medio del contrato, se camuflan las fuerzas destructivas del hombre, se las transforma en nuevas pulsiones asociadas a la “vanagloria”. La ambición de poder, riqueza y reconocimiento lleva al hombre a la misma paradoja de la cual sale, a morir cuando se encuentra con el ego de un segundo, quien movido por los mismos deseos entra en conflicto. La contradicción en la filosofía de Hobbes va por dos canales distintos. Uno y el más importante es que el temor a no ser expoliado por otros pueda llevar a la vanagloria, o que la vanidad misma sea una forma de preservar la vida e introducir el temor en el ego. Hobbes no ha dejado en claro cual fuerza es superior a la otra. Si dos personas (egos) chocan en sus deseos, alguien debe ceder ante otro, este punto y bajo cuales condiciones no quedan del todo claro en la obra de Hobbes. Habrá que esperar hasta Hegel y su tesis del amo y el esclavo para comprender mejor a donde apuntaba Hobbes.

El Temor en G. W Hegel

La filosofía de Hegel se comprende por medio de la dialéctica, desde donde nace la síntesis de una forma a una nueva. La idea que el temor no desaparece con el estadio de civilización sino que se perpetúa será una tesis que Hegel tomará de Hobbes y en definitiva de Aristóteles. No obstante, el distanciamiento de Aristóteles lleva a Hegel a emparentarse más con los existencialistas que con los idealistas.

Si para Aristóteles A puede ser sólo negación de B por antítesis, la dialéctica hegeliana afianza la idea que A contrapuesto a B da como resultado C, buscando la síntesis. Siguiendo este razonamiento, el ser se encuentra inserto entre lo particular y lo universal. Toda autoconciencia del ser es reflexión que va desde el mundo sensible al retorno de ser otro, es decir del mundo todo percibido y real. La apetencia se determina por medio de la unidad de la consciencia consigo misma. Esta última se encuentra configurada por el devenir y la transformación de dos objetos en un tercero. Dice Hegel *“en cuanto que, partiendo de la primera unidad inmediata y pasando por los momentos de la configuración y del proceso de retorno a la unidad de estos dos momentos y, con ello, a la primera sustancia simple, es que esta unidad reflejada es otra que la primera. Frente a aquella unidad inmediata o expresada como un ser, esta segunda es la unidad universal, que tiene en ella, como superadores, todos estos momentos”* (p 111).

El hacer de la consciencia se encuentra con un obstáculo, que es otra consciencia que le es independiente. La lucha de auto-consciencias contrapuestas, adhiere Hegel, es antes que nada un juego dialéctico de dos consciencias para sí que deben fluir hacia un tercer elemento. La inmediatez de una determina la configuración de la otra. En parte, la consciencia tiene certeza de sí misma, pero el problema se da que poco sabe de la otra; existe una fuerza negativa que las enfrenta para dar forma a una nueva consciencia. En este estadio, la verdad sólo está circunscripta a la consciencia de sí del ser. Sólo la muerte anula la dialéctica de la consciencia y es negación pura. Una consciencia no es negación de la otra, sino constante síntesis (lo cual significa lucha).

El miedo funcionaría en Hegel como un mecanismo que lleva al hombre a la servidumbre. El señorío representa una mediación entre la consciencia de sí y otra voluntad externa. Por medio de la construcción de la mediatez, el señor se vincula al siervo generando una cadena de la cual no se rompe en la síntesis, es decir la lucha. El señor cosifica al siervo, lo transforma por debajo de su voluntad. Sin embargo, no puede sublimarlo ni destruirlo por lo que sería una negación pura. Este juego constante permite que el goce del señor se encuentre asociado a la explotación del siervo, a su disposición absoluta. Para el señor la consciencia no es algo esencial sino deviene en objeto. Esta nueva consciencia transformada deviene en verdad para el siervo y se le presenta como algo independiente a su interpretación. Se da entonces, lo que brillantemente Hegel denomina “consciencia servil”. Pero claro que el siervo en algún momento piensa en revelarse o en manifestar su propia autoconciencia silenciada. El temor a la muerte sirve para evitar que el siervo rompa con la cadena que se le ha impuesto y sublime su acción en

una forma más compleja y civilizada; si bien el temor al señor se mantiene por un tiempo, es necesario agregarle un elemento que permita a la consciencia del siervo sentir su independencia respecto a las apetencias de los opresores. Nace, entonces, según el desarrollo de Hegel, la idea de trabajo como un proceso de “apetencia” reprimida que forma una idea acabada de independencia. Quien trabaja tiene la ilusión, aun cuando su miedo no desaparezca, de ser más o menos independiente. En este sentido, temor y trabajo son dos estadios de la relación dialéctica entre la consciencia del amo y el esclavo que Hegel describe con claridad. Su tesis central es que la realidad consciente de la existencia se forma gracias a la disciplina que deviene del temor inicial y de la obediencia a un señor. Por lo tanto, al igual que Hobbes, el temor es permanente e interno en el ser hasta el punto de ser la base de toda consciencia, es fuerza esencial de la síntesis de las consciencias. El proceso formativo que se inicia con el trabajo permite la conversión del siervo es eficaz gracias a la introducción de la disciplina en donde el temor se mantiene en una esfera formal fuera de la consciencia del siervo. Sin el trabajo, ni la disciplina, el temor se mantiene en el mundo interno del siervo. La voluntad del amo es indivisible de sí misma, el amo puede disponer de su voluntad en libertad consigo mismo, pero no pasa lo mismo con el siervo. Éste queda sujeto a la voluntad del amo, sus expectativas no desafían su autoridad, su identidad nace del deseo de explotación de su amo, y en tanto a tal se hace objeto.

No obstante, es posible, bajo cierto contexto que el siervo rompa con todas las cadenas que lo oprimen y se entregue a la libertad absoluta. Hegel advierte que sí, pero que ese acto implica un sentimiento más angustiante al temor, el terror. *“La consciencia ha encontrado en la utilidad su concepto. Pero éste es, de una parte, todavía objeto y, de otra parte, y precisamente por ello, todavía fin, en posesión del cual no se encuentra todavía la consciencia de un modo inmediato. La utilidad es todavía predicado del objeto, no es sujeto ella misma; es decir, no es todavía su realidad inmediata y única. Es lo mismo que antes se manifestaba así: que el ser par así no se mostraba aún como la sustancia de los demás momentos, con lo que lo útil no sería inmediatamente otra cosa que sí mismo de la consciencia y ésta se hallaría, así, en posesión de ello. Ahora bien, esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido en sí, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la consciencia, la libertad absoluta”* (p. 343). Por último pero no por ello menos importante, el sentimiento de terror se despierta por la misma muerte del sujeto, o su idea de morir frente a su libertad. El gobierno determina una misma voluntad frente a la libertad total ordenando las voluntades. El gobierno, que representa la indeterminación para regular las voluntades, no es otra cosa que una facción “triumfante” de una oposición entre otras dos facciones, y desde el momento que sume su poder está destinada a perecer. Su lugar será ocupado por una nueva facción que llegará a ser gobierno por la oposición dialéctica. La esencia negativa, la fuerza, que transforma la relación del hombre con los hombres y con sus estados, es el terror, de la misma forma que el temor es esa fuerza negativa que hace del siervo un trabajador. Si para Aristóteles, el temor paraliza al ser, en Hegel se transforma como una fuerza necesaria en un sentido clave. Sin ese temor, el ser sentiría el temblor, en esto se asemejan Hegel y Kierkegaard, se verse sólo frente a la totalidad de sus posibilidades, libertad. Hegel, en particular, será una inspiración para la mayoría de los anti-idealistas como Nietzsche y Heidegger, pero por sobre

todo en S. Kierkegaard.

Temor y Temblor en Kierkegaard

En algún punto los abordajes de Hegel y Kierkegaard se asemejan. Sobre todo en la idea de salto y evolución moral en uno y otro abordaje. Si para Aristóteles de Estagira, toda tragedia contiene “razonamiento, carácter y fin”, para los filósofos modernos –por el contrario- la tragedia comienza por el proceso de reflexión entre el Estado y la familia. Este proceso introduce el rol de la culpa como un componente ético fundido en la capacidad del sujeto de reflexión, es decir de concebirse asimismo. Por lo tanto, el sufrimiento asociado a la piedad y la culpa dan origen a la tragedia como tal. Aclarados ciertos puntos, todo hombre, admite Kierkegaard, supedita la responsabilidad a la acción hecho por el cual se pasa de la pena al dolor (pero sin un destino fijo) (Kierkegaard, 2005: 52). En otro de sus trabajos - *sygdomen til Doeden*- traducido al español como *Tratado de la Desesperación*, Kierkegaard ciertamente sostiene que existen dos tipos de angustia, una real y otra virtual. Hay una pregunta que guía toda la obra kierkegaardiana respecto a la perspectiva que el hombre se prefigura ante su propia muerte, *¿si supiéramos que vamos a vivir sufriendo no desearíamos morir?*.

La desesperanza es justamente la negación de soportar el dolor de una muerte anunciada; entonces, la desesperación puede ser entendida como “una discordancia interna que desconecta al ser con lo infinito”. En este sentido, es la ambición desmedida de ser otro que no somos ni seremos jamás, seguramente con más riqueza, poder la razón de la angustia. 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-se con mayor seguridad; empero 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 se ve aliviado del dolor originado por los síntomas, irrumpe la enfermedad con mayor virulencia. La angustia lleva a la evolución moral, mientras la desesperación nos pierde en el mundo estético. En su pensamiento, el temor es una forma de abandonarse hacia lo infinito, la cual no es otra cosa que “nada heideggeriana o sartriana”. Sin embargo a diferencia del existencialismo agnóstico, en Kierkegaard ese abandono representa el encuentro entre el hombre y Dios.

A través de la lectura de una de sus obras más representativas, (*Temor y Temblor 2003*), Kierkegaard afirma que “*los límites de la fe*” van más allá de la locura o de la angustia; usando como ejemplo a Abraham quien casi sacrifica a su propio hijo en honor a Dios, Kierkegaard sugiere 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*” (Kierkegaard, 2003: 35).

De esta cita, se desprenden dos interpretaciones: en su naturaleza no estética la fe no permite mirar a la imposibilidad de frente sino que presupone la propia resignación ante lo trágico, ante la desgracia. La fe es una especie de consuelo frente a la finitud y la limitación; en un punto, utilizo mis fuerzas para renunciar al mundo y por eso no puedo recobrarlo; pero a la vez recibo lo resignado en “virtud de lo absurdo”. El temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se releja frente a lo individual y subjetivo. La razón paulatinamente comienza a declinar frente al advenimiento de la fe. Si el sujeto reivindica su singularidad frente al universo, entonces cae en pecado, lo cual no es otra cosa más que un reclamo por lo propio contradiciendo las reglas universales (Kierkegaard, 2003: 66). ¿Entonces como podríamos tipificar el sacrificio de Abraham?

Para explicar este fenómeno, Kierkegaard recurre a la comparación entre el rey Griego Agamenón, quien para conquistar Troya sacrifica a su propia hija con Abraham. A diferencia del rey griego, Abraham estuvo a punto de matar a su hijo simplemente por pedido de Dios. Abraham no pide nada a cambio, no quiere negociar, sólo acata la orden del máximo creador. Su perspectiva, a diferencia de Agamenón está totalmente cerrada. Por lo tanto, Abraham no teme ni se angustia, su destino no tiene alternativa. Kierkegaard, entonces, nos recuerda que el temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito, lo niega o lo anula temporalmente. La fe le confiere al hombre una expectativa por la cual no debe abandonarse a sus deseos individuales. No obstante, por motivos culturales el hombre puede bien rechazar esa fe, y entregarse a sus sentidos: *“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”* (Kierkegaard, 2003: 35).

Ahora bien, si partimos de la base que la fe se disocia de la esfera ética, entonces entramos en un dilema filosófico. ¿Es el pecado ajeno a la voluntad de Dios?, ¿podemos matar sólo porque Dios lo dice?, ¿no es eso una clase de fundamentalismo religioso?. Estas preguntas, así formuladas, sugieren que la fe implica un declinar de la razón. Abraham no peca por querer matar a su hijo, ya que no es presa de su propia voluntad, sino por un designio de su creador. Abraham, a diferencia de Agamenón, 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 la voluntad del Creador mientras Agamenón acude a los Dioses para cumplir su 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. Si héroe es conducido y admirado por su virtud moral, el caballero suspende la esfera moral para saltar hacia la última fase de evolución, la religión. 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 no lamenta su acción.

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 ser, mas es sólo un dictador moral (ibid, 95). La tensión entre la esfera ética y estética se resuelve por medio del secreto. Si Abraham hubiese revelado a Sara que iba a asesinar a Isaac en sacrificio, seguramente ella lo hubiera evitado. Lo demoníaco, para Kierkegaard se encuentra subordinado a los siguientes aspectos:

- a) Una tendencia a rehusarse a ser compadecido por una falta que no es propia,
- b) Un acto predestinado desde el nacimiento,
- c) Persistencia de una dialéctica paradójica
- d) La figura de lo demoníaco permite al hombre deshacerse de cualquier responsabilidad por sus actos.

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. Su posición representa una clausura frente a la eternidad. 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 de cuentas, ambos tienen algo en común no son responsables moralmente ante otros hombres por sus actos. En resumen, el desarrollo de Kierkegaard establece el siguiente axioma: la fe es la máxima pasión del hombre, su pérdida progresiva despierta en el mundo temores que hasta entonces se encontraban dormidos. El hombre no puede constituirse como tal y vivir sin la fe. Algunos filósofos han sugerido que la posición de Kierkegaard es amoral porque por un lado desdibuja las fronteras de la culpa, mientras por el otro permite que el pecado vuelva a reanudarse. Sin embargo, las contribuciones de Kierkegaard en materia penal han sido históricamente mal interpretadas llevando a conclusiones erróneas. La mayoría de las críticas sobre su concepción de fe son seculares, y extrapolan cuestiones que poco tienen que ver con la obra del filósofo danés. La fe no necesariamente lleva al fundamentalismo religioso, ni al uso de la violencia. ¿Qué opciones existen sobre la obra de Kierkegaard?, ¿sobre todo con la idea de lo religioso como extra moral?.

Racionalidad y Falta Moral: crítica de los existencialistas al binomio Hegel/Kierkegaard

Uno de los críticos de Kierkegaard, M. Heidegger sostiene que la angustia (a diferencia del miedo) no puede ser homologable en términos morales. No solo no existe ningún salto de una esfera a la otra, sino que el temor hunde al sujeto en sí mismo. La modernidad ha abierto la puerta para la inclusión de nuevas posturas y visiones no

contempladas por Hobbes. Con el advenimiento de la libertad, y el derecho de todos a todos, nace la filosofía existencialista entre los siglos XIX y XX. Si para los clásicos el miedo era un sentimiento degradante e indigno que propiciaba al hombre hacia el mal, los existencialistas van a trazar una línea divisoria entre éste y la angustia. El razonamiento existencialista puede resumirse como sigue, el orden es coercitivo y atenta contra la libertad natural del hombre. Todo hombre libre debe encontrar su libertad y decidir su lugar en el mundo deshaciéndose de las antiguas estructuras medievales que lo condicionaban. El acceso a la libertad implica un costo que el hombre debe pagar, la renuncia a su seguridad ontológica. Entre otras, ésta parece ser la postura de M. Heidegger con respecto al miedo y a la angustia; según el filósofo alemán la angustia surge como parte inherente al “ser-ahí”.

Heidegger acepta que si se comprende al “ser” como el cuestionamiento propio del “ente”, que tanto en carácter de tal se pregunta y se busca así mismo. En consecuencia, el autor define al “ser” como anclado a un existir preciso óntico y ontológico al cual denomina *dasein* o “ser-ahí” también conocido por “estar-en-el-mundo”. (Heidegger, 1997: 41). En el ante qué el miedo se transforma en “temible” y amenazante. Siguiendo este razonamiento, lo amenazante comprende que: 1) lo compareciente adquiere la forma de perjudicial, 2) tal perjudicialidad apunta a cierto ámbitos de entes que pueden ser afectados por ésta; 3) surge la inquietud como una experiencia proveniente de la propia zona, 4) lo perjudicial no se encuentra todavía en una cercanía dominante pero se está acercando y 5) el acercamiento se da en la cercanía (Heidegger, 1997: 164). En cuanto a lejano, el acercamiento no revela su temibilidad pero cuando se acerca lo perjudicial se construye como “amenazante” en la idea que puede tocarnos, alcanzarnos pero no es exacto, quizás pueda no tocarnos. Pero el hombre no teme por cualquier cosa, sino por una posibilidad de encuentro con la nada. En este sentido, se experimenta “angustia” por lo que ha sido y no volverá a ser, por la nada misma, “recuerdos imposibles”, la angustia es traer la nada -la no existencia que no existirá nuevamente- a nuestra propia consciencia. No obstante, existe otro tipo de angustia que es generada por “algo” que no puede ser precisado pero que se encuentra ahí, es precisamente la angustia que pone al ser en contacto con la nada (Heidegger, 1996; 1997).

Si bien una gran cantidad de existencialistas se han ocupado de la angustia en sus respectivos estudios, su visión sesgada de la religiosidad los ha llevado a conclusiones equivocadas, presupuestos inexactos e inacabados que ameritan ser continuados. En primer lugar, la búsqueda de trascendencia del hombre lo hace único de todas las especies circundantes. Incluso si seguimos los hilos evolutivos, el progreso de las especies no está determinado por el diseño, sino por el orden caótico. Si se ponen en carrera, 50 especies, se entiende que algunas de ellas puedan llegar a la máxima categoría. En este punto, el hombre, de entre miles de organismos, es el único que se puede cuestionar su propia existencia, que puede figurarse su muerte y desear trascender. Ese explica sus ansias de creencia claro que excepto en Dios, el hombre moderno cree en todo. Sin embargo, el problema de la secularización advino no solo con la Reforma y la antropo-morfización de las instituciones, sino con la sed de conocimientos científicos que luego cercenaron las enseñanzas de la Biblia desde la edad de la tierra hasta los mitos fundadores de Adán y Eva (Turner, 1986).

En este sentido, la obra de Kierkegaard se presenta como iluminadora y esclarecedora ya que no niega la necesidad filosófica de trascendencia ni la espiritualidad. Gran parte de su trabajo rondan alrededor de la Fe religiosa y la sanción ético-moral cristiana como es el caso de Temor y Temblor, y la angustia que experimentan los hombres al enfrentarse a una decisión. A continuación se analizarán tres de sus trabajos tales como: a) de la tragedia, b) tratado de la desesperación y c) temor y temblor. Originalmente, desde la época clásica la mayoría de los estetas adoptan la definición aristotélica de la tragedia sin ningún cuestionamiento. Kierkegaard distingue la tragedia antigua de la moderna por la falta de responsabilidad que asume el héroe en las narraciones. Según su punto de vista, la modernidad parece lo suficientemente melancólica como para reconocer la responsabilidad aun cuando pocas personas la ejerzan. De esta forma, la aplicación de la autoridad se disocia de la responsabilidad tanto del momento, como del cargo. Este hecho en su máxima expresión es el aislamiento y debilitamiento del Estado moderno.

En la actualidad, la esfera racional ha invadido gran parte de la vida de los hombres. Quizás sea oportuno preguntarse ¿cuál es la relación entre los más crecientes miedos generalizados y la falta de fe?. Explica Maldonado Ortega que a diferencia de Sócrates y Platón quienes sugerían que la filosofía iba tras el recuerdo, para Kierkegaard la filosofía debe enfocarse en la “repetición”; no obstante, lo verdadero de la repetición acontece en el “*estadio religioso*” simplemente porque éste accede por el absurdo. Citando a León Chejov escribe Maldonado Ortega, *la angustia* en Kierkegaard surge del pecado original y del estado de libertad otorgado a Adán y Eva luego de dicha falta (Maldonado Ortega, 2001: 106). No hace falta más, pecamos para ser perdonados, tema que ha generado una gran controversia en existencialistas agnósticos de la talla de S. Zizek (2005; 2008) o E. Levinas (1994), precisamente en éste último el salto de fe, no sería más que un vericuetto técnico para instalar una despreocupación por la moral.

En perspectiva, E. Levinas parece no comprender la postura de Kierkegaard en forma completa. Abraham no peca por pensar matar a su hijo sino porque es mandato estaba dado por una entidad superior a todos los hombres, de igual forma que H. Frankfurt advierte, el hombre cuando comete un acto es siempre responsable moralmente excepto cuando esos actos están por fuera de su capacidad de control; si cuando uno comete un acto no hay una posibilidad alternativa, la responsabilidad moral se diluye; la libertad parece tener poco que ver con la responsabilidad mora, una persona por diferentes factores puede no ser libre y ser moralmente responsable por sus actos; por ejemplo, el caso de conducto ebrio que atropella y da muerte a un niños, no quiso realmente hacerlo y no estaba en sus cabales cuando lo hizo pero la libertad para emborracharse lo lleva a ser moralmente responsable; como veremos más adelante en el caso de David, un padre puede aun amando a su hijo asesinarlo porque piensa que no tiene otra alternativa, entonces David no sería moralmente responsable de asesinar a su hijo (Frankfurt, 2006). Esta es la imposibilidad conceptual manifiesta de los filósofos tanto de Heidegger como de Nietzsche que asumen “el hombre se forma como tal siempre libre de elección”.

Por desgracia la forma encriptada de los escritos del filósofo danés han atentado contra su obra y pensamiento junto

a toda una moda teórica que niega la trascendencia humana sin ningún tipo de prueba óptica. Una de las cuestiones resueltas por Kierkegaard ha sido la concepción del riesgo. La falta de perspectiva de la modernidad la cual no solo niega la muerte sino la posibilidad del infinito, deben ser reemplazadas por nuevas categorías. Estas nuevas construcciones deben ser fácilmente clasificables, manejables y controlables, incluso si se quiere intercambiables implicando un costo para la humanidad: *el aumento de la incertidumbre que lleva a la “desesperación”*.

Una nueva teoría sobre el temor

El sentimiento de temor es antes que nada propio de todas las especies animales, pero en el hombre toma una característica especial. Ciertamente, el temor persigue una naturaleza de preservación para el sujeto, pero existe una segunda dinámica que lo asocia al amor. Si la pérdida se constituye como una amenaza para el sujeto, entonces el temor permite regular las conductas con fines específicos. Estos temas, francamente, no era observables en la época de Hobbes o Heidegger.

En cuestiones prácticas si el animal ante la amenaza experimenta temor y corre, el hombre frente al sentimiento de pérdida (o privación) emula una conducta similar al animal. Empero a diferencia del primero, el hombre anticipa a esa pérdida por medio del temor (sublimado en angustia). El temor del hombre puede ser tan abstracto como ficticio, pero en cualquiera de sus causas, lo que antecede es el amor. El hombre teme perder lo que ama, y como sabe que no existe más remedio se resiste con todas sus fuerzas. Una de las narrativas que mejor explica este fenómeno es el episodio III de la guerra de las Galaxias cuando Anakin Skywalker se prefigura la muerte de Padme, su amada. En definitiva lo que atormenta al pobre Skywalker no es el amor, sino el miedo que se hace carne en la experiencia de haber perdido a su madre. Si Anakin, no hubiese sabido del dolor de ver morir a su madre, no hubiese configurado su temor ante el destino de Padme. En perspectiva, ese temor se transforma en terror cuando el horizonte se cierra ante la predestinación. El sueño premonitorio por la muerte de Padme es el presente en movimiento que el propio Skywalker genera. Dándole una salida predestinada al sueño se pasa del amor, al miedo, y del miedo al terror. Finalmente, del terror se salta hacia el mal radical. En el mundo moderno, el terror no nace de la condenación eterna por el alma sino de la presencia de la muerte. La esfera secular del asceta ama al mundo y a todas sus cosas, teme a la muerte porque ella representa un abrupto quiebre en la explotación de sus sentidos. La muerte es concebida como negativa y negada por amor a la vida. Siendo así, el amor se corresponde como elemento base de todo temor.

Originalmente, existe un punto de conflicto entre la Federación, formada por planetas que se asientan en el comercio como su primera actividad, y la República. Este conflicto gradualmente se va haciendo cada vez más grande hasta que estalla la guerra. Ante la emergencia que supone toda guerra, uno de sus senadores, Palpatine es nombrado canciller temporal. Este personaje aún no tiene todo el poder que ambiciona. Lo que nadie sospecha es que Palpatine es un oscuro señor Sith que hábilmente va jugando sus cartas a espaldas del consejo Jedi. En medio

de una batalla por la independencia los separatistas, encabezados por el General Grievous y el Conde Gooku (antiguo Jedi convertido al orden Sith) se enfrentan a la República. El consejo Jedi ocupa no solo un lugar privilegiado, como órgano asesor del Canciller, Palpatine, sino que además ejerce poder de policía para garantizar el orden del universo. Poder coactivo y sabiduría son dos de los elementos que ofrece el Orden Jedi, elementos que pronto se verán alterados frente a la presencia solapada del lado oscuro de la fuerza. Enemigos acérrimos de los Jedi para quienes el universo debe ser regido por la cooperación, los caballeros Sith representan valores vinculados a la acumulación, el poder, la dominación y la fuerza. Si bien, esta eterna conflagración ha llevado centurias, nada preparará al orden Jedi para lo que vendrá.

Los planes del Canciller Palpatine, quien no es otro que Darth Sidious, se orientan a dividir la República desde adentro generando un enemigo externo (los separatistas) que responde a sus órdenes pero que llegado el momento serán traicionados y asesinados por Darth Vader (Skywalker converso). Desde el corazón de una democracia comienza a gestarse una verdadera dictadura Sith. Aprovechando el ejército de clones contra los Jedis, y tras la caída del Joven Skywalker, Palpatine (Sidious) se auto-proclama Canciller Supremo. Años de lucha intestina han sido cómplices y funcionales al advenimiento del Imperio. El final del conflicto y la violencia no hacen más que presagiar el peor destino para la libertad y la armonía del universo. Pero ¿porqué un joven tan prometedor como Skywalker, cae al lado oscuro?. La paulatina transformación del joven Skywalker se lleva a cabo por sus propios temores.

Anakin, discípulo de Obi Wan, se enamora en el episodio II de Padme, una bella princesa regente del planeta Naboo. En ese mismo episodio, Anakin sufre una de las peores situaciones que puede experimentar una persona, la muerte de un ser querido. Su madre es raptada y asesinada por beduinos nómadas. Presa de la ira Anakin los asesina a todos uno por uno. Pero el sentimiento de temor que desarrolla Anakin frente a la muerte durará hasta su caída. Tras enterarse de que su mujer, Padme, está embarazada, el joven Skywalker comienza a tener pesadillas que le revelan la muerte de su amada esposa, pero esos sueños nada dicen sobre las causas. Una y otra vez, Anakin no logra despejarse de la angustia hasta obsesionarse de la idea de perder a su mujer, como ha perdido a su madre. Los sueños presagian un futuro incierto que sin saberlo el propio Anakin está forjando.

En paralelo, el Consejo Jedi le encomienda la misión de espiar al Canciller, trabajo que requiere estar cerca de Sidious. Paulatinamente, el Canciller comienza a revelar su identidad oscura, hasta llegar a prometer la posibilidad de salvar a su mujer. Esta profunda amistad que une a Palpatine con Skywalker, termina por transformarse en un vínculo entre maestro y discípulo. Las ansias de protagonismo hacen el resto, Anakin al descubrir la verdadera identidad de Palpatine, vuelve al templo Jedi donde le comenta lo sucedido a Mace Windu quien decide ir en busca del canciller y terminar el problema. Skywalker es instruido para quedarse en el templo, pero presa de la inseguridad desobedece. El joven Skywalker corre para convencer a Windu de no matar al lord Sith, ya que si éste muere, el secreto para salvar a Padme se pierde para siempre. La lucha entre Palpatine y Windu es dura pero se

resuelve a favor del maestro Jedi, hasta que interviene Skywalker para salvar a Sidious y corta la mano de Windu. Luego de asesinar a Windu, Sidious nombra a Anakin su aprendiz, Darth Vader.

Su primera misión es tan cruel como sangrienta, primero aniquilar a todos los jedi, incluyendo los niños y padawan del Templo. Segundo, asesinar a todos los rebeldes a quienes el lord Sith les había prometido paz, situados en el sistema Mustafar. Al ver las cintas de grabación, Obi Wan corre a buscar a Padme y le revela lo sucedido. Los jedi comienzan a ser sistemáticamente asesinados en todos los rincones de la Galaxia. Yoda encomienda a Obi-wan enfrentar y dar muerte a su viejo amigo, Skywalker (ahora Vader) mientras que Padme y Morgana ven desde el palco del Congreso, como Palpatine (con su rostro desfigurado) nombra a los jedi traidores y los declara enemigos de la República. Para poder hacer frente a esta nueva amenaza, Palpatine pide el apoyo y el poder supremo de todos los representantes allí presentes, quienes no solo aceptan sino que ovacionan la moción. Totalmente resignada, Padme le dice a Organa *“así es como muere la libertad, con un estruendoso aplauso”*.

Finalmente, Padme tras enterarse de los asesinatos de Anakin, vuela a Mustafar junto a Obi wan. El encuentro entre Padme y Anakin está plagado de contradicciones ya que el amor que los unía ahora los separa; más aún, ambos saben que ya no hay vuelta atrás. Padme le pide a Anakin que termine con su actitud, pero éste enfurece cuando ve a Obi-Wan. Skywalker no solo se enfrenta a su viejo amigo y maestro, Obi-Wan, sino que implícitamente por su conversión al lado oscuro precipita los acontecimientos provocando que Padme se deje morir de tristeza. Anclado en una verdadera tragedia, Anakin sucumbe al lado oscuro por el temor de ver nuevamente morir a un ser querido, pero paradójicamente, ella muere por su conversión al mal. El trauma no solo acompaña a Anakin como un fantasma, sino que antecede al propio amor que siente por Padme. El enfrentamiento entre Obi-wan, es brutal y deja a Anakin al borde de la muerte, quien es rescatado por Sidious. Padme muere al dar a luz, a dos niños, Leia y Luke, a quienes rápidamente se les cambia la identidad.

La obsesión por la muerte de los seres amados que tanto aqueja a Anakin, se da por intermedio de un trauma primigenio, la muerte de otro ser amado sucedido en el pasado. Sólo la psicología de quienes han experimentado un trauma de esta naturaleza, se obsesiona por la muerte, la cual adquiere una naturaleza ambigua porque por un lado fundamenta el orden social, pero su presencia también lo desgarrar. El hombre ante la muerte siente la necesidad de expiar sus culpas, pero no solo ello, sabe y es consciente que ella volverá a hacerse presente. Este sentimiento de angustia es reducido o mitigado por medio de diversos mecanismos rituales que van desde el velatorio hasta la comunión religiosa. La vida misma ejerce una contradicción ya que asume una pregunta que no ha sido respondida hasta el momento ¿para que vivir sabiendo que vamos a morir?, y entonces ¿Por qué debemos vivir?. El lazo entre el hombre y su familia, cualquiera sea su cultura, ha persistido a lo largo del tiempo. Cualquier intento por quebrarlo, implica la apertura a la idea de un “más allá”. Ese mundo trascendental no terrenal, hace posible articular sentimientos tan encontrados y contrastantes como los que despiertan la vida y la muerte. Misma observación puede hacerse en la tragedia de Anakin; él, más que nadie, debería estar feliz pues va a ser padre, pero no solo no lo está

sino que esa alegría lo aterroriza frente a la revelación.

Esa verdad que viene del futuro, aún no se ha convertido en realidad, y se hace evento en tanto persiste en la mente del joven Skywalker. Precisamente, es esta persistencia moderna por evitar y controlar al riesgo, categoría que denota un peligro controlable pero cuyos efectos no se han manifestado. Esa obsesión por habitar y planificar el futuro termina generando riesgos reales en el presente. El sentimiento de temor y angustia que crea y manipula la modernidad se terminan haciendo funcionales a la dictadura. Por último pero no por eso menos importante, las experiencias del Joven Skywalker y su incontrolable temor a perder lo que más ama, lo transforman en un ser maligno y egoísta, paradójicamente este nuevo ser, experimenta la muerte de su amada, pero ya ese ser que se ha dejado llevar por el odio, ya no ama. Indudablemente, Skywalker no solo ignora el rol del sufrimiento en el mundo de los hombres sino que lo anula por completo. En forma similar, la excesiva necesidad de protección que nace producto de años de guerra civil, hace lo propio llevando a la República a su perdición institucional.

Referencias

- ARISTOTELES, de Estagira. 1997. *Ética Nicomaquea*. México: Editorial Porrúa.
- FRANKFURT, H. 2006. *La Importancia de lo que nos preocupa. Ensayos Filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- HEGEL, G. W. F. 1992. *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: FCE
- HEIDEGGER, M. 1996. *¿Qué Es la metafísica?*. Buenos Aires: Ediciones Fausto.
- HEIDEGGER, M.. 1997. *El Ser y el Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria
- HOBBS, T. 1998. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JENKINS, M. 2008. "Time for Leviatan?". *Philosophy Pathway*, Vol. 18. Disponible en www.philosophypathways.com. Universidad de Sheffield.
- KIERKEGAARD, S. 2003. *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada.
- KIERKEGAARD, S 2005. *De la Tragedia*. Buenos Aires: Quadratta.
- KIERKEGAARD, S. 2006. *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires: Quadratta.
- LEVINAS, E: 1994. *Dios, La Muerte y el Tiempo*. Madrid: Cátedra.
- MALDONADO ORTEGA, R. 2001. "Kierkegaard y la Filosofía existencial". *Psicología desde el Caribe*. Num. 7: 103-108.
- TURNER, J.1986. *Without God, without Creed: the origin of unbelief in America*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- STRAUSS, L. 2006. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ZIZEK, S. 2005. *El Títere y el Enano: en núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires: Paidós

ZIZEK, S. 2008. "Christ, Hegel, Wagner". *International Journal of Zizek Studies*. Vol 2 (2): 1-9.

