

UNA MIRADA AL DOLOR: LA IDEA DEL SUFRIMIENTO
EXISTENCIAL EN EL PENSAMIENTO DE SÖREN KIERKEGAARD

*A look of pain: the idea of existential suffering at the thought of
Sören Kierkegaard*

Juan Francisco GARCÍA AGUILAR
(pakezo@yahoo.com.mx)

Fecha de aceptación definitiva: 17 de octubre de 2013.

Resumen

Este artículo reflexiona sobre un tipo de dolor que actúa como una fractura de la interioridad cuyo efecto impacta violentamente en la existencia cotidiana del ser humano. Para llevar a cabo esta reflexión he seguido los planteamientos que Sören Kierkegaard realiza en torno a las experiencias de temor, angustia y desesperación. El interés de este trabajo consiste en considerar algunas ideas que pueden subyacer a la experiencia de sufrimiento existencial. A través de la comprensión de estas ideas es posible la apropiación de una compleja experiencia del dolor que fractura el interior de un individuo, pero a la vez, constituye un punto de partida desde donde el ser humano reconoce la fragilidad de su condición y la posibilidad de restituirse conviviendo con el dolor.

Palabras clave

Devenir; Sufrimiento existencial; Individuo; Restitución.

Abstract

This paper reflects on a kind of pain that acts as a fracture of interiority whose violent impact effect in ordinary human existence. To make this reflection I have followed the approaches that Sören Kierkegaard performed around the experiences of fear, anguish and despair. The interest of this paper is to consider some ideas that may underlie the experience of existential suffering. Through understanding these ideas is possible the appropriation of a pain ambiguous experience that fractures the interiority

of an individual, but also provides a starting point from which person recognizes the fragility of his condition and the possibility of restored coexisting with the suffering.

Keywords

Becoming; Existential suffering; Individual; Restitution.

1. Consideraciones

Concluida la primera década del siglo XXI, las nociones de lo que representa el mundo y la humanidad se expresan en un discurso con dimensiones globales. Es posible que de manera paralela a la aceleración de los procesos políticos y económicos de la época, algunas prácticas sociales representen un motivo de preocupación global para algunos de los actores clave de estos procesos. Me parece que una de estas prácticas es la de la violencia, la cual, constituye un modo de sufrimiento.

Las ideas, creencias y actos que se traducen en prácticas violentas dentro de las distintas comunidades humanas, así como sus contrariedades particulares, siempre han existido como parte de un mundo descrito por Samuel P. Huntington como multipolar y multicivilizacional¹, lo que ahora es diferente es una cierta manera global de pensar en estos problemas, es decir, con una expectativa integradora que reflexiona sobre los efectos de la violencia como una amenaza para la vida humana individual y colectiva.

Para algunos líderes globales como el activista y ex-presidente de Sudáfrica, Nelson Mandela, la violencia y el sufrimiento aparejado a ella, es una de las prácticas humanas más preocupantes que debe estar presente en la reflexión y el discurso de los liderazgos de este tiempo, pues según Mandela

¹ Huntington se refiere a la pluralidad de civilizaciones y culturas que dan forma a la estructura colectiva que adopta el mundo al inicio del siglo XXI. *Vid.* HUNTINGTON, S.P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 13.

el siglo XX es recordado como un siglo marcado por la violencia, con un legado de destrucción masiva y de violencia infligida a una escala nunca vista y nunca antes posible en la historia de la humanidad.²

Es posible que este tipo de reflexiones motiven a organismos internacionales, como la Organización Mundial de la Salud (OMS), a recomendar que el fenómeno de la violencia sea abordado en las agendas públicas nacionales e internacionales. Algunas de las mediciones que sugiere la OMS para intentar comprender este fenómeno están delimitadas por indicadores con cifras estimadas que buscan conocer cuáles son las prácticas violentas con mayores repercusiones. Los resultados de la primera medición señalan que en el año 2000, un total de 1,6 millones de personas perdieron la vida en todo el mundo como consecuencia de actos violentos. Un dato sorprendente es que

aproximadamente la mitad de estos fallecimientos se debieron a suicidios, en tanto que, una tercera parte a homicidios, y aproximadamente una quinta parte a conflictos armados.³

La OMS advierte que las tasas de suicidio van aumentando y esto ha provocado la clasificación de una forma peculiar de violencia, denominada por la OMS como violencia auto-infligida.⁴

Esta expresión de la violencia que se vive de manera íntima parece separarse de otro tipo de prácticas violentas externas, y contiene en sí, el supuesto de lo que podríamos llamar una individualidad herida y fracturada en su interior. La experiencia de esta forma de violencia que se expresa como un tipo de dolor oculto es preocupante, pues como dice Mandela:

Menos visible, pero aún más difundido, es el legado del sufrimiento individual y cotidiano: el dolor de los niños maltratados por las personas que deberían protegerlos, de las mujeres heridas o humilladas por parejas violentas, de los

² O.P.S. «Prólogo», en *Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*. Washington D.C., Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, 2002. Disponible en:

http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf

[Fecha consultada 30 de Mayo de 2013]

³ *Ib.*, p. 8.

⁴ *Ib.*, p. 5.

*ancianos maltratados por sus cuidadores, de los jóvenes intimidados por otros jóvenes y de personas de todas las edades que actúan violentamente contra sí mismas.*⁵

Para efectos de este trabajo, podemos llamar a este modo oculto de la violencia como *violencia moral*, la cual, es susceptible de ejercerse en primer lugar contra uno mismo, como ocurre con el suicidio, pero también, puede alcanzar otros espacios íntimos de la convivencia humana que salen de la esfera de lo individual y, sin embargo, permanecen ocultas dentro de la vida conyugal, familiar, escolar y de otras esferas que pudiendo formar parte del ámbito de lo privado producen fuertes consecuencias en la vida personal y colectiva de quienes forman una comunidad. Los llamados delitos contra la integridad moral⁶ no son más que el reflejo de un tipo de violencia cuyos presupuestos radican en la crítica experiencia de sufrimiento existencial. Considero que la comprensión de este tipo de sufrimiento interior que se encuentra inmerso en las prácticas de violencia moral, es una tarea que va más allá de mediciones estadísticas, y me parece que la filosofía es una disciplina capaz de reflexionar con una dimensión integradora sobre el problema particular que supone esta manera existencial de sufrir, la cual, requiere de un discurso propio que pueda observar al sufrimiento como experiencia, evitando, como dice Fernando Bárcena, «encerrar el dolor en datos, hechos o estadísticas»⁷.

Para llevar a cabo este trabajo he decidido ubicar esta experiencia existencial del sufrimiento en el pensamiento de Sören Kierkegaard, porque me parece que a través de su obra, el filósofo danés advirtió la importancia que tiene este tipo de dolor en la intimidad de cada individuo y en la construcción de la idea persona en medio de una existencia que en ocasiones se exhibe como contradictoria.

Finalmente, este artículo aborda el tema del sufrimiento existencial desde una lectura filosófica que puede pronunciarse, más que como un discurso concluyente, como una forma de pensar y expresar el dolor en un lenguaje abierto que busca hacerse comprender.

⁵ *Ib.*, prólogo.

⁶ *Vid.* Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. Título VII. Artículo 173.

⁷ BÁRCENA, F. *El aprendizaje del dolor: Notas para una simbólica del sufrimiento humano*, p. 2.

Disponible en: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/Barcena.pdf> [Fecha consultada 01 de octubre de 2013]

2. La verdad de lo humano como pregunta existencial

El problema de la existencia es una de las preocupaciones centrales del pensamiento de Kierkegaard, y para el filósofo danés, este problema se constituye como un hecho que alude a la verdad del ser, pero no del ser en general, partiendo de los supuestos universales que caracterizan a todo ser humano, sino desde una particularidad en la que tiene lugar el ser como individuo. Para lograr este propósito, Kierkegaard toma distancia de la lógica del idealismo del siglo XIX, y sugiere atribuir un valor central a la experiencia subjetiva de la existencia para hablar con mayor intensidad sobre la verdad de lo humano.

Este giro obedece a que en la existencia el individuo está en contacto con una realidad que suele escapar a la mirada de una abstracción rígida, entendida como una producción pura y lógica de conceptos aislados.⁸ Para el filósofo danés, la verdad sobre lo humano es algo que articula su sentido desde la experiencia concreta de existir, por ello, en el significado de lo humano hay un tipo de verdad de carácter íntimo que habla del ser en un lenguaje que está interesado en la existencia y en este interés tiene su exigencia⁹.

Teniendo como contexto filosófico el idealismo del siglo XIX, Kierkegaard busca delimitar las categorías y presupuestos con los que desea pronunciarse sobre la verdad de la condición humana. Para lograr esta delimitación recurre a una descripción dialéctica de dos orientaciones fundamentales: lo abstracto y lo concreto. Con el propósito de presentar con claridad la naturaleza y diferencia de las nociones de lo abstracto y lo concreto, el filósofo danés indica que la cualidad que caracteriza a ambas nociones es la de ser una forma de pensamiento, sin embargo, cada una adopta una posición distinta para llevar a cabo la actividad del pensar¹⁰.

La actividad del pensamiento abstracto está orientada a la identificación de predicados comunes de la condición humana que son susceptibles de atribuir a los individuos en su carácter colectivo. La historia universal es una disciplina útil para este propósito porque observa las cualidades humanas a través de las acciones que llevan

⁸ Cfr. KIERKEGAARD, S. *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. TEIRA, J. y LEGARRETA, N. (tr.). Salamanca, Sígueme, p. 313.

⁹ Cfr. *ib.*, p. 195.

¹⁰ Cfr. *ibidem*.

a cabo los individuos como género humano¹¹. En la generalidad de una disciplina histórica como ésta se encuentra su universalidad. Visto de esta manera la historia del ser humano es una, y cada individuo se mueve en la dirección en la que lo hace la historia, sin embargo, una noción de la historia como ésta no presta atención a la relación que existe entre el devenir histórico y el sujeto de la historia¹². La historia no se mueve hacia una dirección por sí sola, pues son los sujetos de la historia los que toman decisiones, actúan e intervienen en el mundo dejando evidencia de su paso. La historia no sólo es un relato general de la acción humana, es al mismo tiempo, la historia íntima del individuo existente que participa en ella.

El individuo anima la historia con su devenir, pues a través de su propio modo de existir interviene en el mundo y en el tiempo, y esta intervención no es sólo colectiva, es además, un actuar particular. A través de su actuar el existente decide cómo existir. De esta manera la existencia se constituye como un proceso de devenir elaborado por un existente que interviene en el tiempo de una forma única y original. El modo particular de devenir de un existente es lo que el filósofo danés identifica como lo concreto, y «tan pronto como el ser de la verdad llega ser empírico-concreto, la verdad misma está en devenir»¹³. Con su actuar el individuo exhibe el interés que tiene en su propio devenir, lo elige, y con ello determina la relación que el individuo guarda con la realidad que interviene y que se hace historia. Esta relación es descrita por Kierkegaard como empírico-ética, pues hace evidente «la exigencia de lo ético que consiste en estar infinitamente interesado en existir»¹⁴. En su interés por existir el individuo se compromete con la existencia. Para comprender este interés es necesario adoptar una posición reflexiva que permita observar el ser de lo humano en su devenir, y ésta es la posición que adopta el pensamiento concreto.

A diferencia del pensamiento concreto, un postulado abstracto de la verdad sobre el ser de lo humano no se preocupa de la relación que el individuo guarda con la existencia en la que deviene, pues «la abstracción para nada se involucra con la dificultad que hay entre la existencia y el existente»¹⁵. Las dificultades del devenir particular del individuo carecen de importancia para un pensamiento abstracto, y por el contrario, constituyen el punto de partida de una reflexión de lo concreto. La verdad

¹¹ Cfr. *ib.*, p. 310.

¹² Cfr. *ib.*, p. 195.

¹³ Cfr. *ib.*, p. 192.

¹⁴ Cfr. *ib.*, p. 313.

¹⁵ *Ibidem*.

sobre el ser de lo humano desde un punto de vista rígido de la abstracción suele suponer que sus postulados se encuentran bien definidos y, en ese sentido, concluidos, y ello obedece a que «la adecuación entre el pensamiento y el ser, abstractamente considerada, siempre es vista como algo terminado»¹⁶. Una abstracción rígida de este tipo es indiferente a las dificultades concretas en las que se encuentra el individuo en su devenir.

El pensamiento concreto se preocupa por un modo íntimo de la verdad sobre el ser humano, el cual, es siempre un modo dinámico que se encuentra en el movimiento contingente del devenir de la existencia, y en esta intimidad, la verdad es tan importante como quien pregunta por ella.

*Por tanto, el que pregunta por la verdad es un espíritu existente, probablemente porque quiere existir en ella, pero el que pregunta es en cada caso consciente de ser un hombre individual existente.*¹⁷

Si bien hay cualidades comunes que caracterizan al ser humano, hay de igual forma un modo singular en el que yo soy humano, y este modo singular de ser constituye mi propio contenido particular:

*El contenido más concreto de una conciencia es cabalmente la conciencia de sí, la conciencia del individuo mismo. Esta no es la conciencia del yo puro, sino simplemente la conciencia del propio yo, el cual es tan concreto que ningún escritor, ni el del léxico más rico ni el que haya poseído la máxima fuerza en la expresión plástica, ha logrado jamás describir un sólo yo semejante, y esto por la sencilla razón de que cada uno de los hombres es semejante yo de una manera exclusiva.*¹⁸

Pensar lo humano de esta manera supone un modo de reflexión que parte de la subjetividad entendida como una forma de apropiación la verdad de lo humano en tanto que habla de mí mismo. De esta manera la verdad contiene un valor adicional, pues no sólo manifiesta la realidad de lo que es, sino que además adquiere sentido porque se manifiesta a alguien, y todavía más, se manifiesta al individuo que sólo yo

¹⁶ *Ib.*, p. 192.

¹⁷ *Ib.* p. 193.

¹⁸ KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*. GUTIÉRREZ RIVERO, D. (tr.). Madrid, Alianza, 2007, pp. 250-251.

soy. La verdad se hace verdad para mí y la pregunta por ella es una actuar de mi subjetividad¹⁹.

El filósofo danés se coloca en una posición subjetiva que le permita reflexionar con mayor precisión sobre lo que considera esencial en la condición humana, y para él, «todo conocimiento esencial atañe a la existencia o, con otras palabras, sólo es conocimiento esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial»²⁰. Estas consideraciones que he presentado en torno a la idea de subjetividad en el filósofo danés coinciden con el análisis que Eusebi Colomer realiza sobre la cualidad subjetiva del pensamiento de Kierkegaard, pues para Colomer,

*Kierkegaard no pretende imponer ninguna verdad, sino que busca señalar un camino en el que conocer lo verdadero tiene sentido en la medida en que uno logra conocerse a sí mismo.*²¹

No es casualidad que la figura de Sócrates tenga un espacio privilegiado entre los personajes que Kierkegaard utiliza para exponer su pensamiento²².

Kierkegaard observa el problema del ser de lo humano desde una posición en la que todo el ser del individuo, que es cuerpo e interioridad²³, se encuentra inmerso en la totalidad de la existencia, y además afectado por ella hasta el punto en que el individuo se descubre vulnerable. Esta experiencia de vulnerabilidad impacta en toda la complejidad del ser de lo humano. La idea de un ser humano vulnerable es el motivo por el que en la obra del filósofo danés hay una constante referencia a expresiones del sufrimiento existencial. Para reflexionar sobre este modo vulnerable de ser era necesario establecer cuál es la posición reflexiva que adopta Kierkegaard para observar el sufrimiento, no como un acto objetivo, material y fisiológico, sino como la ruptura subjetiva de lo que un ser humano considera como la verdad de sí mismo y de su mundo, pues el que sufre no sólo se pregunta por la apariencia objetiva

¹⁹ Cfr. KIERKEGAARD, S. *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. *Op. cit.*, p. 198.

²⁰ *Ib.*, p. 199.

²¹ COLOMER, E. *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, Tomo III. (2ª ed.) Barcelona, Herder, 2002, p. 41.

²² Cfr. KIERKEGAARD, S. «De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el Concepto de la Ironía», en LARRAÑETA, R., GONZÁLEZ, D., Y SAEZ., B. (eds.), *Escritos de Søren Kierkegaard*, Volumen 1. GONZÁLEZ, D. y SAEZ TAJAFUERCE, B. (tr.). Madrid, Trotta, 2000, p. 245.

²³ Cfr. KIERKEGAARD, S. *El Concepto de la Angustia*. *Op. cit.*, p. 240.

de su dolor, se pregunta sobre todo por su ser sufriente, por lo que se está rompiendo mientras sufre, en fin, se pregunta por su existencia violentada y herida.

3. El sufrimiento como fractura de la interioridad

El sufrimiento interior sobre el que reflexiona Kierkegaard constituye un tipo de quebrantamiento de la conciencia que impacta y trastoca el sentido de lo humano, exhibiendo que aquello que somos es susceptible de fracturarse existencialmente, lo que supone un cierto tipo de experiencia violenta. En este proceso de ruptura el individuo constata una ausencia de correspondencia entre su ser y las condiciones de su existencia, porque éstas, manifiestan que la propia realidad de la que participa un individuo es susceptible de imponerle al ser humano sus límites, y de hacerlo con una especie de indiferencia frente al individuo mismo. Al percatarse de ello, el ser humano experimenta una oposición, un choque, cuyo origen se produce en su interioridad y después replica en su cuerpo, y este padecimiento se perfila como un quebrantamiento de su existir.

Kierkegaard considera que «donde hay vida hay contradicción»²⁴ y el solo hecho de existir supone que la existencia está puesta en una inevitable frontera que se nos opone. La primera verdad sobre la existencia humana es que tiene un límite que nos rechaza, y esta constatación puede ser trágica, absurda y conflictiva. Nuestra llegada a esta frontera no necesariamente sigue un recorrido predeterminado, al contrario, esta llegada suele ser sorpresiva y puede producirse bajo la forma de una desgracia²⁵. El ser que somos es limitado y la existencia puede mostrarse indiferente a nuestro límite, violentarlo y exhibir la vulnerabilidad humana. Esta es la verdad sobre la que Kierkegaard se pronuncia gradualmente a través de las experiencias del temor, la angustia y la desesperación. La reflexión sobre estas vivencias de dolor interior es parte del planteamiento concreto que el filósofo danés realiza para mostrar un rostro humano lastimado moralmente. Para seguir esta reflexión es necesario hacer una advertencia: Kierkegaard hace uso de figuras simbólicas para hablar del dolor existencial²⁶.

²⁴ KIERKEGAARD, S. *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. *Op. cit.*, p. 499.

²⁵ *Cfr. ib.*, p. 426.

²⁶ Los personajes de Kierkegaard son simbólicos pero los planteamientos filosóficos que derivan de la acción de sus personajes no los son, pues cuando el filósofo danés articula estos planteamientos lo hace como postulados de su propio pensamiento.

Debido a que este artículo trata de seguir el pensamiento de Kierkegaard para manifestar una particular noción del sufrimiento, me conduciré respetando las herramientas narrativas que el filósofo danés ha empleado para pronunciarse sobre los límites de la condición humana y el sufrimiento que estos pueden provocar. Los personajes y momentos a los que recurre Kierkegaard para exponer su pensamiento son varios y distintos entre sí. Héroe mitológicos, filósofos, y sobre todo, personajes bíblicos son parte del conjunto de personajes que animan su filosofía. Recurriré a estos últimos para mostrar cómo estas expresiones de dolor existencial se mueven gradualmente como parte de un mismo sufrimiento moral que fractura la interioridad de un individuo y replica en su cuerpo. Concretamente me centraré en tres personajes bíblicos que sirven de plataforma para observar la evolución de este tipo de dolor que inicia como un miedo que al intensificarse se vuelve terror, después pasa por la angustia, y finalmente desemboca en la desesperación.

3.1. El miedo de María

Kierkegaard reconoce en la experiencia del miedo un claro modo de expresión del dolor existencial que actúa como un acto externo que irrumpe en el interior de un individuo. Para exponer este modo de sufrimiento introduce el momento bíblico de la *anunciación del ángel a María*, mediante el cual, Dios, a través del ángel, expresa su deseo de que María sea la madre del Hijo de Dios. De acuerdo con el pasaje bíblico, María acepta la propuesta de Dios²⁷, pero después, no sabemos mucho más sobre María, mucho menos de lo que ocurrió en su interior. Sabemos que su futuro esposo José tuvo dudas sobre la condición del embarazo de María, hasta que el ángel le explicó que se debía a la intervención divina, y que el nacimiento de su hijo no se dio en las más óptimas condiciones²⁸. El filósofo danés no desea reflexionar solamente sobre el portento de María que se hace Madre de Dios, Kierkegaard piensa en el ser humano llamado María, en la mujer que espera un hijo, y que como toda mujer que lo hace tiene expectativas, las cuales, se ven vulneradas por la realidad concreta en la que se encuentra. La experiencia de María muestra que en el mundo, todo ser humano, inclusive el *más divino*, es un ser vulnerable. El filósofo danés no piensa en la fortaleza de María sino en su fragilidad:

²⁷ LUCAS 1, 26-38.

²⁸ MATEO 1, 18-25, LUCAS 1, 39-45, LUCAS 2, 1-7.

Indudablemente María dio a luz al niño por un milagro, mas durante este evento fue como las demás mujeres; y este es el tiempo de la angustia, la miseria y la paradoja. El ángel fue, sin duda, un espíritu caritativo, pero no tan complaciente como para decir a todas las otras vírgenes de Israel: No desprecien a María, porque a ella le ha sucedido algo extraordinario. Solamente se presentó ante María, y nadie pudo comprenderla.²⁹

Lo que Kierkegaard hace notar es que la mujer llamada María es un ser existente con una realidad adversa en la que se percibe vulnerable por las dificultades que se presentan en su existencia concreta. En toda existencia, no sólo en la de María, la realidad se muestra como una dificultad. Estar en el mundo significa estar colocado en una existencia limitada. El individuo que actúa en el mundo, lo hace a través de su ser finito que, aun siendo bendecido como en el caso de María, se enfrenta con una realidad que parece indiferente a su propia finitud y a lo que ocurra con su ser.

Kierkegaard sugiere que el devenir de lo humano, aún en aquel que supone ser favorecido por lo divino, se encuentra siempre acompañado por una paradoja que consiste en la fragilidad de la condición humana y la indiferencia del mundo ante ese hecho. Esta indiferencia radicaliza la experiencia del temor. De esta manera el miedo actúa como una forma de sufrimiento existencial que evoluciona y se vuelve una especie de terror, el cual, intensifica la experiencia del dolor interior al volverse cada vez más violento. Kierkegaard está empeñado en mostrar las expresiones de esta experiencia, y en este empeño, el filósofo danés introduce otro personaje bíblico.

3.2. Abraham y el terror

El momento específico al que Kierkegaard recurre para reflexionar sobre Abraham consiste en el pasaje del *sacrificio de Isaac*. De acuerdo con el *Génesis*, Dios le había prometido al patriarca Abraham una descendencia innumerable y esta promesa se veía cumplida en Isaac, el hijo de Abraham. Cuando Isaac es aún joven y Abraham bastante viejo, Dios le pide a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac como

²⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor y Temblor*. GRINBERG, J. (tr.). Buenos Aires, Losada, 2008, p. 78.

muestra de fe³⁰. Para Kierkegaard no puede existir experiencia más contradictoria y violenta en la vida del patriarca bíblico que ésta, porque

*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; en esta contradicción reside una paradoja capaz de dejarnos entregados al insomnio.*³¹

Es esta paradoja la que intensifica la experiencia del miedo desarrollándola como terror.

La situación en la que se encuentra Abraham representa la imagen de una terrible contradicción. La posición del patriarca se encuentra colocada entre las expectativas naturales de la vida humana, como la proteger a un hijo, y la exigencia oscura de un Dios que parece insensible a su promesa, al contenido del corazón humano y a todo gesto de bondad. El sacrificio que Dios ha pedido a Abraham lo podríamos llamar anti-natural, y el patriarca bíblico tiene comprometida toda su existencia ante la petición que Dios le ha hecho. Por un lado, la promesa divina de ser el padre de una gran descendencia morirá con el sacrificio de Isaac, y por el otro, se convertirá en el asesino de su propio hijo, y todo esto, solamente para complacer a Dios. La posición de Abraham es la de una interioridad envuelta de un temor profundo con un dolor infinito. Abraham no comprende a Dios y tampoco comprende lo que está a punto de hacer, y ante esta crisis, no existen razones suficientes que le ayuden a superar su conflicto³².

Toda la existencia de Abraham se encuentra en conflicto ante el sacrificio que va a realizar y su interioridad herida se agudiza cada vez más frente a la experiencia del terror que le produce cumplir con la voluntad de Dios. Abraham está sufriendo y su dolor se mueve de afuera hacia adentro. La intensidad de su conflicto se encuentra en complacer a una voluntad ajena a la suya que actúa absurdamente. Él no desea dar muerte a su hijo pero debe cumplir lo que Dios le pide y el deseo divino es tan oscuro que el patriarca no puede explicar a nadie lo que va a hacer porque no existe explicación para eso. La experiencia de terror por la que atraviesa Abraham es algo que adviene por un deseo ajeno a su voluntad, y provoca un conflicto interior violento

³⁰ GÉNESIS 15, 1-21; 21, 1-7; 22, 1-2.

³¹ KIERKEGAARD, S. *Temor y Temblor*. *Op. cit.*, p. 35.

³² *Cfr. ib.*, p. 63.

en el patriarca que le descubre imágenes desconocidas de sí mismo. Abraham es el único que conoce la verdad de lo que está apunto de acontecer, y nadie más puede saberlo, por eso el intenso temor que experimenta el patriarca es vivido en soledad. Con esta imagen, Kierkegaard muestra como el miedo que tiene su origen en un acontecimiento externo se desenvuelve hasta encerrar al individuo en sí mismo, quebrantando con terror su existencia.

Cuando Kierkegaard habla de la experiencia de este temor muestra una oposición externa a la voluntad del individuo y una indiferencia de la totalidad de la existencia que resulta violenta frente a los límites humanos, sin embargo, el filósofo danés da un giro para mostrar cómo, también, desde lo más íntimo de lo humano, en donde lo que hay es sólo interioridad, se produce otra oposición en la que el individuo se resiste y choca contra sí mismo.

3.3. La angustia de Adán

Con el propósito de reflexionar sobre la experiencia de la angustia, Kierkegaard recurre a otro momento bíblico del Génesis, uno que supone el origen de la historia del ser humano. El pasaje refiere al acontecimiento de la caída, en el que el primer hombre, Adán, desobedece el único mandamiento que Dios le ha dado: no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal³³. En este pasaje, Adán es colocado en la existencia por Dios en el paraíso. En este lugar Adán vive en una relativa paz, sin embargo, el mismo Dios que lo ha hecho libre, también, le ha dado una prohibición: no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque si lo hace morirá. Adán es tentado y peca, y al darse cuenta de su pecado se esconde de Dios, que al descubrirlo lo castiga enviándolo al mundo³⁴. Al reflexionar sobre esta narración bíblica Kierkegaard se ocupa en colocarse en una posición que le permita comprender los motivos por los que Adán peca.

Para el filósofo danés el problema no consiste en la simple tentación, más bien, consiste en una verdad que Adán no puede soportar: el hecho de que su libertad, en realidad, no es una libertad completa³⁵. Adán sabe que para él todo está dado y no

³³ GÉNESIS 2, 16-17.

³⁴ GÉNESIS 1, 26-31; 2, 15-17; 3, 1-23.

³⁵ Cfr. KIERKEGAARD, S. *El Concepto de la Angustia*. Op. cit., p. 92. La orientación que tiene este trabajo no me permite detenerme en una cualidad fundamental de la existencia humana sobre la que el filósofo

tiene que esforzarse por nada, sin embargo, también sabe que lo que tiene lo conservará siempre y cuando no haga un uso absoluto de su libertad. Sin duda Dios ha hecho a Adán libre pero esa libertad está condicionada. Adán no quiere traicionar a Dios pero desea hacer un uso pleno de su humanidad libre. Esta paradoja es la que lo quebranta y le produce angustia. Si Adán contiene su deseo de libertad absoluta, entonces seguirá experimentando una existencia inalterable e inocente, pero si hace uso pleno de su humanidad libre, entonces se resistirá a la voluntad de Dios y se hará culpable. Adán no puede encontrar un equilibrio entre las posibilidades que su ser le ofrece, pues su humanidad se muestra como una profunda contradicción, y para Kierkegaard en esto reside la angustia:

En la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino sólo anímicamente [...]. El espíritu está entonces en el hombre como soñando [...]. En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda no hay nada contra que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efecto tiene la nada? La nada engendra la angustia.³⁶

A diferencia de las figuras anteriores, la de Adán es la de un individuo que antes de verse afectado por el mundo ya se encuentra en conflicto consigo mismo. Esta crisis es una violencia que él mismo provoca y que le produce angustia. Desde afuera Adán puede parecer un individuo estable con una existencia en balance, sin embargo, desde dentro Adán se encuentra dividido de sí. Para Kierkegaard el hombre del Génesis llamado Adán puede ser cualquier ser humano, de cualquier época, y su pena, es la pena de todo aquel que se descubre roto en su interior, por sí mismo³⁷. En un sentido opuesto a Abraham y María, Adán representa al individuo que violentamente provoca su propio sufrimiento existencial sin la aparente intervención directa de una voluntad externa. A través de la historia de estos tres personajes el sufrimiento existencial se vuelve expresivo por medio del rostro del temor y la angustia, y manifiesta las fronteras reales en las que la condición humana se fractura y comienza a perder su sentido, sin embargo, me parece que el filósofo danés sugiere que la experiencia más elocuente para hablar sobre esta ruptura violenta de la interioridad humana es la desesperación.

danés profundiza asombrosamente: la libertad. Comprendo que mi excusa puede ser insuficiente pero considero que la relevancia de este tema debe ser tratado como el título y eje central de un trabajo independiente.

³⁶ *Ib.*, p.87.

³⁷ *Cfr. ib.*, pp. 68-69.

3.4. La desesperación

Con la experiencia de la desesperación el sufrimiento existencial alcanza una expresión contundente. Considero que esta es la reflexión última que el filósofo danés realiza en torno a la violencia del sufrimiento existencial. En su obra sobre *El tratado de la desesperación* o *La enfermedad mortal* Kierkegaard expone el horizonte final de un modo absoluto de sufrimiento interior:

La desesperación es la enfermedad mortal, ese suplicio contradictorio, ese mal del yo: morir eternamente, morir sin poder morir, sin embargo, morir la muerte. Pues morir quiere decir que todo ha terminado, pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla un solo instante es vivirla eternamente. Para que se muera de desesperación como en una enfermedad, lo que hay de eterno en nosotros, en el yo, debería poder morir, como lo hace el cuerpo de enfermedad. ¡Quimera! En la desesperación el morir se transforma continuamente en vivir. Quien desespera no puede morir, como un puñal no sirve de nada para matar pensamientos.³⁸

En la desesperación Kierkegaard identifica un tipo de sufrimiento interior que sobrepasa incluso el miedo que infunde la idea de la muerte, y en esa medida, la idea del dolor existencial en el filósofo danés se coloca más allá de la línea que Schopenhauer había trazado en torno al dolor como expresión del apego a la vida por temor a la muerte³⁹. Esto se debe a que la muerte en ciertos casos suele ser una especie de consuelo del sufriente pues supone el término de un sufrimiento, y aunque ésta no sea deseable, el hecho de que se hará presente anuncia un encuentro con lo último de la existencia de un individuo y de su dolor, lo cual, no ocurre con la desesperación, pues la raíz de esta vivencia consiste en anticipar la experiencia de la llegada a lo último sin haber muerto, o más bien, sufriendo indefinidamente esta manera de muerte⁴⁰.

La ruptura violenta que ha provocado la experiencia del miedo o la angustia tiene su último quebrantamiento en la desesperación porque la interioridad de un individuo que vive la desesperación no sólo se encuentra vulnerada, sino que además provoca que el sentido que sostiene un cierto modo de ser se disuelva bruscamente, y la

³⁸ KIERKEGAARD, S. *El Tratado de la Desesperación*. LIACHO, C. (tr.). México, Tomo, 2005, p. 31.

³⁹ Cfr. SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II. DÍAZ FERNÁNDEZ, R.F. y ARMAS CONCEPCIÓN, M.M. Madrid, Gredos, 2010, p. 510.

⁴⁰ Cfr. KIERKEGAARD, S. *El Tratado de la Desesperación*. *Op. cit.*, p. 30.

esperanza, como algo que se resiste y busca superar el dolor se pierde, y con ella todo lo demás. El que experimenta el miedo o la angustia mantiene un último recurso que, en ciertos casos, puede serle útil: la espera. El desesperado ya ha gastado este último recurso y no tiene manera de recuperarlo.

Kierkegaard identifica el terrible efecto de la desesperación, y por eso, recurre a la metáfora de la enfermedad sugiriendo que el dolor existencial actúa como una pérdida paulatina, no del bienestar físico, sino de la salud de la interioridad, hasta que, finalmente, desde dentro, el individuo no tiene más medios con los que luchar, pues todo lo que sostenía la defensa de su ser se ha diluido. Lo que todavía quedaba en un individuo temeroso o angustiado se ha perdido en el poder de la desesperación, y al parecer, ante esta imagen, al filósofo danés se le han terminado los personajes. María, Abraham y Adán han sido representaciones de seres humanos extraordinarios que atraviesan por el temor o la angustia manteniendo un propósito. El desesperado no lo ha logrado, ha perdido, y en su pérdida, se ha perdido a sí mismo, por ello, la crisis central de la desesperación consiste en no poder ser uno mismo, y es ahí donde se encuentra la dificultad de este sufrimiento⁴¹.

En síntesis, la experiencia del miedo muestra que la condición humana es frágil y vulnerable, la vivencia de la angustia que la interioridad humana no es uniforme sino que se encuentra dividida por la contradicción de sus anhelos y aspiraciones, y finalmente, la desesperación exhibe que una ruptura interior se vuelve absoluta cuando un ser humano concreto padece del sinsentido total de sí mismo, de la pérdida de su propio contenido significativo, y al final, de la desfiguración completa del propósito que lo tiene actuando en la existencia, haciendo de su acción un actuar hacia la no-existencia. En la desesperación más que una renuncia a la existencia, lo que hay es un dejarse desfigurar por ella, y en esto reside la forma peculiar de su violencia. La renuncia todavía sugiere un actuar, aunque esta acción sea hacia la negación, pero en la desesperación ya no hay un empeño de la interioridad. Por eso la interioridad se encuentra enferma de muerte, y lo que queda, es un cuerpo desesperado que la existencia empuja hacia donde quiere. Al desesperado, por tanto, le da lo mismo existir o no, pues en realidad no le importa la existencia ni lo que ocurra con ella. La idea de la muerte también se disuelve en la desesperación porque estar desesperado es como un estar muerto en vida. Una lectura de la desesperación como ésta es capaz de indagar aquello que ocurre con experiencias como el suicidio y con

⁴¹ *Cfr. ib.*, pp. 47- 48.

otras formas de violencia moral cuyo efecto rebaza la esfera lo individual y alcanza otros ámbitos privados como el conyugal, familiar o escolar.

Kierkegaard hace una lectura del dolor que concluye con esta expresión contundente del sufrimiento existencial. Para el desesperado la existencia ha sido demasiado atroz, fuera y dentro de sí, así que ya no puede con ella, y deja que ella sea la que pueda con él. No es coincidencia que para Kierkegaard el único acto capaz de superar una forma tan absoluta de sufrimiento es la fe, sin embargo, me parece que el filósofo danés no está apuntando hacia una actividad religiosa específica como si se tratase de una simple práctica o repetición de fórmulas⁴², eso puede resultar peor que el problema, más bien, considero que Kierkegaard se dirige hacia un re-hacer todo, no para recuperar lo perdido, esto no es posible, sino para restituir lo último que se resiste a desaparecer.

4. La restitución de la interioridad fracturada

La experiencia del sufrimiento existencial va desdibujando gradualmente la correspondencia del individuo con la realidad de la existencia hasta llegar a la desesperación. De esta manera produce una profunda ruptura interior. El impacto violento de esta ruptura lesiona la totalidad del ser de un individuo porque lo muestra vulnerable y exhibe los dolorosos límites en los que está colocada su existencia. Así, el último efecto del sufrimiento existencial consiste en que el individuo desconoce su interioridad y se comporta como un cuerpo desesperado, es decir, como un cuerpo fracturado absolutamente en su interior.

El cuerpo desesperado no es un cadáver pero actúa como si estuviera muriendo. Kierkegaard describe a este último momento del dolor existencial como la enfermedad mortal en la que «la gangrena de la desesperación, el suplicio cuya punta está dirigida hacia el interior, nos hunde cada vez más en una autodestrucción impotente»⁴³. Así, la

⁴² Cfr. *ib.*, p. 60. Sin duda, el tema de la fe no puede reducirse a la práctica de fórmulas religiosas o a la exaltación del dogma. Asimismo, la idea de la fe como vivencia de lo absurdo «supone una paradoja que no puede reducirse a ningún razonamiento; porque la fe comienza precisamente donde acaba la razón» (Vid. KIERKEGAARD, S. *Temor y Temblor. Op. cit.*, p. 63). Por el momento este tema se coloca por encima del presente trabajo en un campo que me es imposible abordar, pero que por su relevancia traza un planteamiento que seguiré en trabajos posteriores.

⁴³ KIERKEGAARD, S. *El Tratado de la Desesperación. Op. cit.*, p. 30.

actividad del comportamiento desesperado mueve al individuo hacia el no-existir y lesiona de muerte su interioridad, replicando en su cuerpo.

Ahora bien, un cuerpo desesperado con una interioridad rota es todavía la existencia de un individuo que permanece en el mundo, y su permanencia es una provocación para la mirada del otro; además, este individuo sufriente es aún capaz de un comportamiento, y esta capacidad es una posibilidad para una interioridad fracturada, una sutil persistencia del interior humano que no busca restaurar lo que se ha perdido, porque no puede hacerlo, pero que si puede intentar dar un paso frente al dolor apropiándose de él, haciéndolo algo significativo.

El intento de restitución que lleva acabo un individuo que existe como cuerpo desesperado es una acción trascendente en el sentido más original, como un acto de pasar de un ámbito a otro, atravesando por la línea que ha trazado el dolor, haciendo de una condición desesperada otra restituida. Para ello, es necesario reconocer que es lo que puede restituirse.

Dado que el sufrimiento existencial desdibuja la correspondencia entre el ser de un individuo y la totalidad de la existencia, entonces, lo que se fractura con el dolor existencial es la capacidad subjetiva del individuo de reconocerse a sí mismo, de sostener la verdad de sí, de lo que supone su ser existente, y esto ocurre porque cualquier movimiento introspectivo le resulta conflictivo y absolutamente doloroso⁴⁴. El reconocimiento de uno mismo es lo que necesita restituirse, pero el individuo no puede mirar dentro de sí porque esa acción lo violenta y quebranta, es por eso que considero que el cuerpo de un individuo, ese cuerpo que se encuentra desesperado, representa una vía de restitución cuando es captado por la mirada del otro, de un otro que es como el individuo que sufre, y que al captar un cuerpo desesperado puede percibir algo más que la materialidad del cuerpo, puede percibir su desanimo, su sufrimiento, y puede actuar como una ventana que comunica al individuo sufriente algo valioso que merece la pena de ser captado por otro.

⁴⁴ Cfr. KIERKEGAARD, S. *El Tratado de la Desesperación*. *Op. cit.*, p. 70.

4.1. El interés del otro como posibilidad del cuerpo desesperado

El individuo que padece existencialmente se mantiene en la presencia de su cuerpo a pesar de que su interioridad esté rota y su sufrir en soledad se interrumpe cuando interviene la mirada del otro. Si bien, la existencia puede parecer indiferente a la presencia del individuo, también, en él actúan otros como el individuo, y éstos son sujetos de una condición humana que no es del todo ajena a la del individuo que sufre. Esta similitud provoca una identificación. La fuerza de esta identificación que se resiste a la indiferencia radica que todo ser humano deviene, y en su devenir no puede escapar del dolor, de tal manera que el sufrimiento de unos hoy es el mal de otros mañana, y así, el dolor se vuelve una experiencia que capta el interés del otro porque de alguna forma lo refleja.

La familiaridad que contiene la experiencia del dolor es la que mantiene activa la posibilidad del interés intersubjetivo en el sufrimiento existencial, y manifiesta que una interioridad fracturada no se encuentra perdida en términos definitivos, pues todavía es capaz de captar el interés del otro que lo refleja como un *uno en sí mismo*. El interés en el ser humano sufriente sugiere que *ser uno en sí mismo* es algo que atrae la atención de otro y supone una posibilidad para el individuo de restituir la interioridad que el sufrimiento existencial ha quebrantado.

La presencia del cuerpo resulta una vía de acceso para que el individuo con un interior fracturado vuelva a sí mismo, pero esta vía de acceso es insuficiente, y aun cuando el otro se muestra interesado en el individuo sufriente, es necesario que el ser humano que padece existencialmente muestre interés en sí mismo, pues: «Para el existente, existir es de máximo interés, y su realidad radica en su interés por existir»⁴⁵. Por ello, la posibilidad reconstitutiva del cuerpo se encuentra incompleta sin este máximo interés por existir que finalmente actúa como una pasión.

4.2. La posibilidad de la pasión

El problema para un ser humano que sufre existencialmente es que su interioridad está fracturada y no tiene la fuerza suficiente para restituirse. El dolor hace

⁴⁵ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. Op. cit., p. 312.

que cualquier mirada al interior intensifique el padecimiento existencial del individuo. Volver hacia adentro representa verse de frente con el dolor y este sufrimiento puede mostrarse como insuperable. El sufrimiento existencial avanzó paulatinamente como la hace una enfermedad y su último movimiento violento es el de la desesperación. Este mal muestra el fracaso de una interioridad que parece perdida. A pesar de que el contacto con el otro pudiese sugerirle al existente algo valioso sobre sí mismo, para un individuo desesperado, la voluntad se encuentra anulada a consecuencia del dolor y no muestra interés en sí porque esto supone interesarse en el interior del que desea huir.

Las alternativas del desesperado son pocas si pretender superar su dolor, así que para mirar de frente al sufrimiento, es mejor aceptar el violento impacto que ha provocado, y con ello, la propia condición sufriente en la que se encuentra el desesperado. Colocarse de frente al dolor como un individuo vencido por el sufrimiento interior es estar más cerca de lo que puede significar la realidad de sí mismo, y esta aproximación íntima, permite volver la mirada interna para revisar que es lo que queda dentro del que sufre, y que permanece como un testimonio de su propia existencia. En esa medida

*se tiene de más en más conciencia de su yo y, por lo tanto, de más en más sobre lo que es la desesperación y de la naturaleza desesperada del estado en que uno se encuentra.*⁴⁶

La intensidad del sufrimiento existencial puede ser tal, que en realidad no sea posible prever si desaparecerá, pero el individuo que se coloca frente a su existencia violentada interiormente, preguntándose por ella, realiza un gesto de apropiación, pues aunque lo que tiene interiormente está roto, aún sigue siendo suyo, y en su interioridad puede haber rescoldos de lo que representa ser uno en sí mismo. La aceptación del sufrimiento existencial sugiere una convivencia con él, y de esta convivencia no deseada, todos los seres humanos somos testigos⁴⁷.

El dolor existencial es absurdo, pero para Kierkegaard esta experiencia provoca que el individuo se pregunte «¿cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición?»⁴⁸, y esta pregunta es producida en su interior sufriente que

⁴⁶ KIERKEGAARD, S., *El Tratado de la Desesperación*. Op. cit., p. 98.

⁴⁷ Cfr. *ib.*, p. 35.

⁴⁸ KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*. Op. cit., p. 90.

paradójicamente lo quebranta y lo confirma, de tal manera que el individuo «ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye»⁴⁹. A pesar de esta ambigüedad, la pregunta por sí mismo que provoca el sufrimiento existencial se vuelve una persistencia que activa la voluntad anulada del individuo sufriente que, preguntando, muestra su interés por reaccionar al dolor existencial, y lo hace como una pasión, porque «existir, si esto no se toma como cualquier tipo de existir, no puede realizarse sin pasión»⁵⁰. La pregunta del ser humano por el dolor es una pregunta apasionada, y no puede ser de otra manera, pues en ella está puesto todo su interés por existir.

El rescoldo de una interioridad apagada exige observar la realidad bajo otra mirada, aquella que confiere la experiencia del dolor. Esta otra mirada se traduce como un nuevo conocimiento interior que se constituye como un acontecimiento del que se apropia el individuo y se vuelve un saber íntimo que se adhiere a su existencia. La pregunta que el individuo sufriente se dirige a sí mismo es una pasión que se articula como una posibilidad de respuesta interior que persiste frente a la violencia de su sufrimiento. La pasión de un individuo (y no su razón) es lo que se resiste ante los acontecimientos más oscuros de su existencia. Por ello, es razonablemente ambiguo decir que es lo que debe hacer un individuo frente a la experiencia del dolor existencial, pues no se trata de lo que se debe, sino de lo que por pasión se está en posibilidad de hacer. No hay un método que garantice la superación del dolor existencial, lo que sí hay, son condiciones de posibilidad de restituirse a sí mismo conviviendo con el dolor.

Para el filósofo danés no hay manera de mantenerse en la existencia después de haber experimentado el sufrimiento existencial sin una reacción apasionada⁵¹. La filosofía de Kierkegaard al acercarse a observar la experiencia del dolor existencial es capaz de comprender que existe una interioridad subjetiva susceptible de reaccionar humanamente frente a la violencia del dolor, y reflexiona sobre los límites descubiertos por el sufrimiento, y lo hace también, sobre aquello que representa el ser de lo humano que responde apasionadamente ante sus propios límites.

⁴⁹ *Ib.*, p. 91.

⁵⁰ KIERKEGAARD, S. *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. *Op. cit.*, p. 309.

⁵¹ *Cfr.* KIERKEGAARD, S. *Temor y Temblor*. *Op. cit.*, p. 145.

De esta manera el individuo sufriente responde transparentemente ante sí mismo, a lo que supone su existencia, a lo que esto le plantea⁵². En la transparencia que un individuo sostiene consigo mismo se actualiza la posibilidad de trascender su dolor, no deshaciéndose de él, sino dándole un significado. Este significado no supera el sufrimiento, pero hace que el individuo sea capaz de convivir con él, de cuestionarlo, de apropiarse de él, y de acercarse a un conocimiento de sí mismo no velado que le permite, como diría Schopenhauer, observar la realidad bajo «una luz más verdadera»⁵³. Así, el individuo restituye su empeño por existir y se abre a la posibilidad de restaurar su interioridad, aquella que ha sido violentada, y que ahora tendrá la forma una interioridad doliente, pero que abierta al mundo y así misma, persiste en su intención de existir y de generar sentido, pues toda existencia «está sometida a una consecuencia interior, consecuencia de fuente trascendente que depende al menos de una idea»⁵⁴. Finalmente restituirse del dolor no supone necesariamente superarlo, pero sí apropiarse de él, y con ello, de la totalidad de la existencia que se daba por perdida.

BIBLIOGRAFÍA

- BÀRCENA, F. *El aprendizaje del dolor: Notas para una simbólica del sufrimiento humano*, disponible en <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/Barcena.pdf> [Fecha consultada 1 de octubre de 2013]
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, Tomo III, 2ª edición, Barcelona, Herder, 2002.
- HUNTINGTON, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. TOSAUS ABADÍA, J.P. (trad.). Barcelona, Paidós, 2001.
- *Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*. Washington, D.C., Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas, disponible en: http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_es.pdf [Fecha consultada 30 de Mayo de 2013]
- KIERKEGAARD, S. «De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el Concepto de la Ironía», en LARRAÑETA, R., GONZÁLEZ, D. y SAEZ, B. (eds.), *Escritos de Sören*

⁵² Cfr. KIERKEGAARD, S. *El Tratado de la Desesperación*. Op. cit., p. 190.

⁵³ SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad de representación*, Tomo II. Op. cit., p. 629.

⁵⁴ KIERKEGAARD, S. *El Tratado de la Desesperación*. Op. cit., p. 156.

- Kierkegaard, *Volumen 1*. GONZÁLEZ, D. Y SAEZ TAJAFUERCE, B. (tr.). Madrid, Trotta, 2000.
- *El Amor y la Religión*. LESSENING, C. (tr.). Buenos Aires, Andrómeda, 2007.
 - *El Concepto de la Angustia*. GUTIÉRREZ RIVERO, D. (tr.). Madrid, Alianza, 2007.
 - *El Instante*. ALBERTSEN, A.R. (tr.). Madrid, Trotta, 2006.
 - *El Tratado de la Desesperación*. LIACHO, C. (tr.). México, Grupo Editorial Tomo, 2005.
 - *La Repetición*. GUTIÉRREZ RIVERO, D. (tr.). Madrid, Alianza, 2009.
 - *Las Obras del Amor*. GUTIÉRREZ RIVERO, D. (tr.). Salamanca, Sígueme, 2006.
 - *Los Lirios de Campo y las Aves del Cielo*. GUTIÉRREZ RIVERO, D. (tr.). Madrid, Trotta, 2007.
 - «O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I», en LARRAÑETA, R., GONZÁLEZ, D. y SAEZ, B. (eds.). *Escritos de Sören Kierkegaard, Volumen 2/1*. GUTIÉRREZ RIVERO, D. y SAEZ, B. (tr.). Madrid, Trotta, 2006.
 - *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. TEIRA, J. y LEGARRETA, N. (tr.). Salamanca, Sígueme, 2010.
 - *Temor y temblor*. GRIMBERG, J. (tr.). Buenos Aires, Losada, 2008.
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad de representación, Tomo II*. DÍAZ FERNÁNDEZ, R.F. y ARMAS CONCEPCIÓN, M.M. (tr.). Madrid, Gredos, 2010.